

Université d'Ottawa

Sources de l'historicité et visée de vérité chez Freitag et Castoriadis

Par

Geneviève Gendreau-Beauchamp

École d'études sociologiques et anthropologiques, Faculté des sciences sociales

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur
en sociologie,

Juin 2023

© Geneviève Gendreau-Beauchamp, Ottawa, Canada, 2023

Résumé

Cette thèse examine les conceptions de l'historicité de Michel Freitag et Cornelius Castoriadis. Les perspectives développées par ces deux auteurs seront d'abord rapprochées du concept d'historicisme, entendu comme reconnaissance de la relativité historique du monde social et comme volonté de poursuivre un projet d'objectivation. En cela, les deux auteurs à l'étude se situent dans le prolongement du problème ouvert par le concept d'historicisme. Ils ont voulu montrer les sources de l'historicité tout en maintenant un projet de vérité pour la philosophie et les sciences sociales. Pour prendre la pleine mesure de leur démarche, nous retracerons les questions principales des auteurs quant à cette conjonction historicité/vérité. Nous étudierons ainsi leurs conceptions du vivant et de l'animal, de manière à en saisir les spécificités tout comme ce que nous partageons avec ceux-ci. Nous nous attarderons ensuite sur la notion freitagienne du symbolique et les notions castoriadiennes d'imaginaire et de création, afin d'établir ce qui distingue le fait humain du fait animal pour chacun d'eux. Cela sera l'occasion de nous pencher sur l'origine du langage et la nature de la psyché afin d'établir ces différences. Les divergences notables entre l'ontologie générale des deux auteurs seront également analysées, tout comme leur très grande convergence sur les questions épistémologiques. Tous deux se revendiquent en effet d'une méthode compréhensive afin de saisir les caractéristiques d'une société particulière. Nous serons enfin en mesure d'examiner plus en détail les conditions sociohistoriques et ontologiques par lesquelles une société se reproduit et se crée de manière continue. Cette analyse nous mènera vers leurs oppositions proprement politiques : là où Freitag considère nécessaire et salvateur de maintenir un Tiers fondateur à distance du social, Castoriadis présente une conception non représentative et non étatique de la démocratie, proche du modèle athénien antique. Ressortira à chaque étape de cette vaste étude leur volonté de maintenir un projet de connaissance et de transformation de la société arrimé sur la conscience de l'historicité social-historique.

Mots-clés : historicisme, historicité, relativisme historique, contingence, imaginaire, symbolique, création, herméneutique, dialectique, phénoménologie.

Abstract

This thesis examines the conceptions of historicity of Michel Freitag and Cornelius Castoriadis. The perspectives developed by these two authors will first be compared to the concept of historicism, understood as recognition of the historical relativity of the social world and as the desire to pursue a project of objectification. In this, the two authors under study situate themselves in the extension of the problem opened up by the concept of historicism. They wanted to show the sources of historicity while maintaining a project of truth for philosophy and the social sciences. To take the full measure of their approach, we will retrace the main questions of the authors regarding this historicity/truth conjunction. We will thus study their conceptions of living things and animals, so as to grasp their specificities as well as what we share with them. We will then focus on the Freitagian notion of the symbolic and the Castoriadian notions of imagination and creation, in order to establish what distinguishes the human fact from the animal fact for each of them. This will be an opportunity to look at the origin of language and the nature of the psyche in order to establish these differences. The notable differences between the general ontology of the two authors will also be analyzed, as will their very great convergence on epistemological questions. Both claim to have a comprehensive method in order to grasp the characteristics of a particular society. We will finally be able to examine in more detail the socio-historical and ontological conditions by which a society continuously reproduces and creates itself. This analysis will lead us to their strictly political oppositions: where Freitag considers it necessary and saving to keep a *Tiers fondateur* at a distance from the social, Castoriadis presents a non-representative and non-state conception of democracy, close to the ancient Athenian model. At each stage of this vast study, their desire to maintain a project of knowledge and transformation of society anchored in the awareness of social-historical historicity will emerge.

Keywords : historicism, historicity, historical relativism, contingency, imaginary, symbolic, creation, hermeneutics, dialectics, phenomenology.

Table des matières

| | |
|--|------|
| Résumé | ii |
| Abstract | iii |
| Table des matières | vi |
| Liste des abréviations | viii |
| Œuvres de Freitag..... | viii |
| Œuvres de Castoriadis | viii |
| Remerciements | x |
| Introduction | 1 |
| Le rapport entre historicisme et historicité..... | 11 |
| Présentation des chapitres | 16 |
| Chapitre 1 : Historicisme et historicité..... | 22 |
| 1.1 Questions de méthode : comment rendre compte du concept d’historicisme? | 23 |
| 1.1.1 Les pièges de la typologie | 23 |
| 1.1.2 Le danger d’illusion rétrospective..... | 27 |
| 1.2 L’historicisme : analyse contextuelle..... | 30 |
| 1.2.1 Origines et premières acceptions du terme d’historicisme..... | 30 |
| 1.2.2 Historisme et historicisme | 31 |
| 1.2.3 L’historicisme, entre caractère polémique et positivité | 35 |
| 1.3 L’historicisme dans la modernité : critique de la modernité, mais de <i>quelle</i> modernité? | 42 |
| 1.3.1 L’historicisme : témoin de la prise de conscience moderne de l’historicité | 42 |
| 1.3.2 L’historicisme : entre rupture critique et prolongement de la modernité..... | 48 |
| Historicisme, science et rationalité..... | 57 |
| 1.3.3 Historicisme, progressisme et développement historique | 61 |
| 1.3.4 L’évolution de l’historicisme vers le relativisme historique : l’avènement de la crise de l’historicisme | 69 |
| 1.3.5 L’historicisme à l’aune de l’opposition déterminisme/relativisme historiques | 81 |
| 1.4 La positivité du concept d’historicisme | 85 |
| 1.4.1 Freitag et Castoriadis dans le prolongement du problème de l’historicisme | 91 |
| Chapitre 2 | 118 |
| Les sources de l’historicité chez Castoriadis et Freitag : « conscience sensible » et « pour soi » | 118 |
| 2. « Conscience sensible » chez Freitag et « pour soi » chez Castoriadis..... | 118 |
| 2.1 La phénoménologie freitagienne de la sensibilité essentielle du vivant | 119 |
| 2.1.1 Sensibilité, subjectivité et expressivité..... | 119 |
| 2.1.2 En soi, pour soi et subjectivité synthétique | 129 |
| 2.1.3 Phénoménologie et dialectique..... | 130 |
| 2.1.4 Origine, procès de différenciation et « historicité souterraine » | 134 |

| | |
|--|-----|
| 2.2 La théorie du vivant comme pour soi chez Castoriadis | 141 |
| 2.2.1 Émergence de l'instance subjective chez Castoriadis | 141 |
| 2.2.2 Le pour soi et l'ensidique : premier abord | 146 |
| 2.2.3 Les principales caractéristiques du pour soi..... | 148 |
| 2.2.4 Aprioricité du pour soi et critique des explications objectivistes..... | 155 |
| 2.2.5 Le degré de pénétration de l'ensidique chez le vivant | 159 |
| 2.2.6 Création du pour soi et création de l'être/étant | 167 |
| 2.3 Discussion entre Freitag et Castoriadis sur la conception du vivant..... | 171 |
| 2.3.1 Influences de Freitag et de Castoriadis | 171 |
| 2.3.2 La notion d'héritage | 176 |
| 2.3.3 Création, pratique et besoin chez l'animal | 179 |
| Chapitre 3 | 187 |
| Le symbolique et l'imaginaire chez Freitag et Castoriadis | 187 |
| 3. Le symbolique, l'imaginaire et le sensible..... | 187 |
| 3.1 Les rapports du symbolique et du sensible chez Freitag..... | 191 |
| 3.1.1 La dialectique du sensible et du symbolique..... | 191 |
| 3.1.2 L'apport de la sensibilité dans le domaine humain | 198 |
| 3.1.3 Imaginaire, symbolique et sensible chez Freitag | 207 |
| Définition de l'imaginaire | 207 |
| La dialectique de la perception..... | 217 |
| 3.1.4 Origine du langage chez Freitag..... | 227 |
| 3.1.5 Synthèse sur la dialectique de l'imaginaire et du symbolique | 241 |
| 3.2 L'étayage sur la première strate naturelle chez Castoriadis | 250 |
| 3.2.1 L'étayage au sens social-historique..... | 250 |
| Stratification de l'être, création et ensidique..... | 253 |
| La « trivialisation » de la nature comme critique du déterminisme | 258 |
| L'historicité comme « véritable question »..... | 269 |
| Rationalité, significations et institution..... | 274 |
| 3.2.2 L'étayage de la psyché | 281 |
| De la psyché comme « psyché-soma »..... | 286 |
| La monade psychique et le somatique..... | 304 |
| L'imagination sensorielle, de l'animal à l'humain..... | 312 |
| Perception, représentation et imagination | 325 |
| 3.2.3 Imaginaire et symbolique chez Castoriadis..... | 346 |
| 3.3 Discussion sur l'imaginaire et le symbolique chez Freitag et Castoriadis | 365 |
| 3.3.1 Immotivation et fonctionnalité | 368 |
| 3.3.2 Perception, sensorialité et création..... | 382 |
| 3.3.3 L'opposition imaginaire/symbolique | 396 |
| 3.3.4 Psyché et inconscient | 404 |
| Conclusion..... | 421 |

| | |
|---|-----|
| Chapitre 4 | 428 |
| Les implications ontologiques et épistémologiques..... | 428 |
| de l'historicité..... | 428 |
| 4.1 De l'ontologie à l'épistémologie | 428 |
| 4.1.1 Rapport sujet/objet : médiations et objectivité du monde | 432 |
| 4.1.2 Totalité | 445 |
| Passages non ensidiques et totalité de fait chez Castoriadis | 452 |
| Unité et ouverture dialectique de la totalité chez Freitag..... | 458 |
| Forme de totalité magmatique chez Castoriadis | 467 |
| 4.1.3 Création | 473 |
| 4.2 Origines de la raison..... | 497 |
| 4.2.1 Réflexivité | 498 |
| 4.2.2 Schèmes..... | 509 |
| 4.2.3 Aux origines de la raison moderne..... | 518 |
| 4.3 Significations et concepts..... | 532 |
| 4.3.1 Objectivité et normativité des significations | 532 |
| 4.3.2 Conceptualité et formalisation | 539 |
| 4.4 Méthode analogique et compréhension chez Freitag et Castoriadis | 555 |
| 4.4.1 Démarche reconstructive et élucidation social-historique | 558 |
| 4.4.2 Principe d'analogie freitagien et création radicale castoriadienne..... | 577 |
| Conclusion..... | 600 |
| Sens et non-sens | 610 |
| Chapitre 5 | 622 |
| Les conditions de l'autonomie politique | 622 |
| et de la reproduction sociétale..... | 622 |
| 5.1 Création, reproduction : symbolique et imaginaire face au déjà-là historique..... | 623 |
| 5.1.1 Le cercle castoriadien de la création/destruction ontologique | 627 |
| 5.1.2 Production, reproduction et novation chez Freitag | 650 |
| 5.2 Idéologie et imaginaire..... | 657 |
| 5.2.1 Normativité et idéologie chez Freitag | 657 |
| 5.2.2 La quasi-absence de l'idéologie chez Castoriadis et ses raisons d'être | 663 |
| 5.2.3 L'idéologie, au-delà d'une vision classique négative | 668 |
| 5.2.4 La source des divergences de Freitag et Castoriadis concernant l'idéologie | 676 |
| 5.3 Pouvoir, domination et hétéronomisation du fondement de l'ordre social | 693 |
| 5.3.1 L'en deçà des institutions : la régulation culturelle-symbolique..... | 697 |
| 5.3.2 L'origine de la projection idéologique dans les sociétés institutionnalisées..... | 702 |
| 5.3.3 Divergences sur la nature du pouvoir et du politique..... | 713 |
| 5.3.4 La nature du Tiers fondateur : entre transcendance, transcendantalité, hétéronomie et autonomie | 727 |

| | |
|--|-----|
| Transcendental et transcendance chez Freitag | 727 |
| Nécessité du Tiers fondateur et opposition autonomie/hétéronomie | 739 |
| Le caractère extrasocial du Tiers fondateur | 744 |
| Le statut du Tiers fondateur à l'aune d'un projet de transformation sociale..... | 753 |
| Conclusion..... | 767 |
| Conclusion..... | 774 |
| Leurs critiques de la raison..... | 775 |
| Leurs critiques de la déconstruction..... | 782 |
| Refonte réflexive de la nature et de la vie..... | 785 |
| Références bibliographiques | 796 |

Liste des abréviations

Les références complètes sont indiquées en bibliographie à la fin du document.

Œuvres de Freitag

AAVH : « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme »

AL : *L'Abîme de la liberté. Critique du libéralisme*

CS3, RMI : « Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse »

DPIT : « La dissolution postmoderne de l'identité transcendantale »

DPRT : « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale. Perspectives théoriques

DS1 : *Dialectique et société*, vol. 1, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, 2^e éd.

DS2 : *Dialectique et société*, vol. 2, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, 2^e éd.

DS3 : *Dialectique et société*, vol. 3, *La connaissance sociologique*, 2^e éd.

GÉODE : « Réponses au GÉODE »

GPST : « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles »

HI : « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie »

IÉSP : « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique »

NU : *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*

RCR : « La Raison contre les raisons »

SRSR : « La société : réalité sociale-historique et concept sociologique »

VADT : « "Vous avez bien dit "transcendantal"?" Réponse à Louis Quéré, en défense de la connaissance sociologique et historique contre la réduction sémiotique et pragmatique »

Œuvres de Castoriadis

CCP1, VPIC : « Validité de la philosophie et impossibilité de sa clôture »

CCP6, CNP : « Les conditions du nouveau en philosophie »

CQFG, I : *Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, La création humaine II*

CS : *Le contenu du socialisme* : « L'exigence révolutionnaire » (ER), « Transformation sociale et création culturelle » (TSCC), « La source hongroise » (SH)

FC : *Fenêtre sur le chaos*

IIS : *L'institution imaginaire de la société* (réédition en format poche, coll. « Points essais »)

IT : *L'imaginaire comme tel*

MAUSS : *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*

PSS : « Pour soi et subjectivité »

PSI : *Post-scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet*, suivi de *Dialogue*

SV : *Sujet et vérité dans le monde social-historique*

Les carrefours du labyrinthe (réédition en format poche, coll. « Points essais »)

- CL : *Les carrefours du labyrinthe*

ÉTA : « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science »

PPÉ : « La psychanalyse, projet et élucidation »

DI : « Le dicible et l'indicible »
SMIP : « Science moderne et interrogation philosophique »

- CL2 : *Les carrefours du labyrinthe*, tome II, *Domaine de l'homme*
PSII : « Psychanalyse et société II »
RSR : « Le régime social de la Russie »
ICD : « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique »
PGCD : « La *polis* grecque et la création de la démocratie »
NVÉ : « Nature et valeur de l'égalité »
DI : « La découverte de l'imagination »
ISR : « Institution de la société et religion »
LMQA : « La logique des magmas et la question de l'autonomie »
POHS : « Portée ontologique de l'histoire de la science »

- CL3 : *Les carrefours du labyrinthe*, tome III, *Le monde morcelé*
RR : « Réflexions sur le racisme »
ISRH : « Individu, société, rationalité, histoire »
PPA : « Pouvoir, politique, autonomie »
PP : « Psychanalyse et politique »
ÉSA : « L'état du sujet aujourd'hui »
FP : « La “fin de la philosophie” ? »
TC : « Temps et création »

- CL4 : *Les carrefours du labyrinthe*, tome IV, *La montée de l'insignifiance*
APP : « Anthropologie, philosophie, politique »
CSD : « La culture dans une société démocratique »
IPGM : « Imaginaire politique grec et moderne »

- CL5 : *Les carrefours du labyrinthe*, tome V, *Fait et à faire*
FF : « Fait et à faire »
DMA : « De la monade à l'autonomie »
CMP : « La construction du monde dans la psychose »
PC : « Passion et connaissance »
PP : « Psychanalyse et politique »
MPPHO : « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique »
PCA : « *Phusis*, création, autonomie »
CMH : « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale »
IIR : « Imagination, imaginaire, réflexion »

- CL6 : *Les carrefours du labyrinthe*, tome VI, *Figures du pensable*
IIC : « Imaginaire et imagination au carrefour »
IPS : « Institution première de la société et institutions secondes »
RPSH : « Les racines psychiques et sociales de la haine »
PÉ : « Psyché et éducation »
PSL : « La psychanalyse, situation et limites »
NPS : « À nouveau sur la psyché et la société »
MEPC : « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique »

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à mon directeur, Stéphane Vibert. Son soutien indéfectible, sa grande disponibilité, sa rigueur de même que sa grande humanité en font le meilleur directeur que l'on puisse rêver d'avoir. Il s'est investi dans mon doctorat à toutes les étapes, me fournissant un regard riche et formateur, favorisant mon dépassement intellectuel. Il a été d'une aide plus que précieuse, entre autres dans tout le processus de fin de thèse, m'offrant un soutien constant et une relecture fine et précieuse. Je ne peux que souhaiter pareil encadrement à tous mes collègues doctorant.e.s.

Je tiens également à remercier vivement les membres de mon jury, É.-Martin Meunier, José Lopez, Gilles Labelle, Daniel Tanguay ainsi que Frédéric Vandenberghe. Pouvoir bénéficier de vos remarques avisées sur mon travail est un honneur.

Tout particulièrement dans les premières années de mon parcours doctoral, j'ai trouvé au CIRCEM de l'Université d'Ottawa, le Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités, un environnement d'une grande richesse intellectuelle, proposant une panoplie d'activités toutes plus enrichissantes les unes que les autres, incluant plusieurs conférences. Certaines, par leur qualité, resteront gravées dans ma mémoire.

Mon parcours doctoral n'aurait pas été le même sans la rencontre de Thibault Tranchant, docteur en philosophie. Sur son invitation, je l'ai rejoint à l'animation de l'*Atelier Castoriadis*, cercle de lectures quasi mensuelles de l'œuvre de Cornelius Castoriadis, actif entre 2015 et 2019. Cela m'a grandement aidée à parfaire mes connaissances de l'œuvre de ce dernier. Que tous les participant.e.s en soient remerciés. Cet atelier nous a menés, Thibault et moi, à l'organisation du colloque *Castoriadis et les sciences sociales*, ayant eu lieu en 2017 à l'UQAM, une initiative croisée de l'*Atelier Castoriadis* et du Collectif Société, dont je remercie chacun des membres pour leur accueil. Ce dernier nous a ensuite gentiment permis d'investir les *Cahiers Société*, projet de relance de l'ancienne revue *Société* de l'École de Montréal, en en dirigeant et produisant le premier numéro, découlant du colloque et paru en 2019. Nous avons poursuivi jusqu'à tout récemment le travail à titre de co-rédacteurs en chef des *Cahiers Société*, sous la direction de Jean-François Fillion, que je tiens à remercier énormément. Ce furent des moments de dur labeur, mais également d'exaltation et de fierté. Travailler avec Thibault et Jean-François a été extrêmement enrichissant et agréable.

Je tiens également à remercier l'ensemble du personnel administratif de l'Université d'Ottawa, en particulier celui de l'École d'études sociologiques et anthropologiques pour son soutien incomparable, et ce, tout au long de mon processus doctoral. Le service de prêts à distance de la bibliothèque Morisset, par sa rapidité et sa fiabilité, m'a été d'un énorme secours à de très nombreuses reprises. Cette thèse a par ailleurs bénéficié du financement du FRQSC, du CRSH, du BESO, du CIRCEM ainsi que de nombreux assistantats d'enseignement offerts par la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa.

Je veux également saluer les collègues doctorant.e.s qui sont devenus des ami.e.s. : Mariève, Maxine, Marie-Hélène, Joannie, Gilbert, Mohamad, Annie, René, Daoud, Daniel, mille mercis pour tous les bons moments passés ensemble. Vous êtes chers à mon cœur et j'espère vous revoir, malgré la distance.

Enfin, je souhaite exprimer ma gratitude à toute ma famille, ma belle-famille et mes ami.e.s. Merci à Maryse qui, étant passée par le doctorat, m'a aidée bien plus qu'elle ne le croit, par son écoute empathique et ses conseils. Merci à ma cousine, Élise, pour tous les petits moments de doux répit. Qu'auraient été ces années sans l'accueil que vous m'avez réservé tant de fois dans notre belle région natale, Luce-Maude, Valentin, Édouard, Éléonore et Maurice? Un ultime merci à mon amoureux, Marc-Antoine : son pragmatisme bienveillant et son amour m'ont permis de me dépasser en toute confiance.

*À ma mère, qui m'a donné le souci du monde
et m'a appris à en chérir la beauté.*

Introduction

Cette thèse porte sur l'historicité d'un point de vue épistémologique. Elle abordera les principaux enjeux que suscite la prise de conscience, commune à l'ensemble des sciences sociales, ainsi qu'à la philosophie, de l'importance de l'historicité de la connaissance. Le questionnement principal qui la sous-tend concerne l'articulation entre la reconnaissance de l'historicité essentielle des sociétés et la conservation d'une visée de vérité. L'ancrage social-historique des concepts en sciences sociales constitue un état de fait indépassable, tout comme la recherche d'une objectivation de leur part. Quelle est par ailleurs la pérennité des savoirs humains compte tenu de leur relativité sociohistorique? Ce questionnement, qui traverse l'histoire des sciences sociales et de la philosophie, s'est développé au sein de la modernité occidentale, plus spécifiquement dans le sillage de la découverte de l'Histoire comme principe fondamental à partir du milieu du XIX^e siècle. Plus précisément, la « découverte » de l'historicité remonte à loin (essentiellement à Vico), mais elle a toujours été contrebalancée par le recours à un refuge métaphysique : philosophie de l'histoire, « développement » historique, providence, etc. Lorsque ces remparts se sont progressivement écroulés au cours du XIX^e siècle a surgi l'ampleur de la découverte de l'historicité et se sont fait jour les problèmes philosophiques afférents, concernant toujours le lien de l'historicité à l'idée de *vérité*.

Ce que l'on a appelé l'historicisme, c'est-à-dire la réflexion sur les implications épistémologiques et politiques de l'historicité sur la pensée et sa pérennité, est ainsi apparu dans l'histoire des idées. La pensée, sous la forme structurante d'une Raison universaliste, s'est vue confrontée à la reconnaissance de sa relativité, ce qui ne s'est pas fait sans heurts. Le concept d'historicisme est né de ces réflexions sur la reconnaissance de l'historicité social-historique, découlant de la découverte de la prégnance de l'histoire sur toutes les œuvres humaines, et en a accompagné, voire rythmé, l'évolution. Il s'est saisi du constat de cette historicité en l'interrogeant à l'aune de la volonté d'objectivation de la réalité social-historique. Il a également suivi la tumultueuse constitution de la discipline historique, qui, de nouveauté décriée ou considérée avec scepticisme et hauteur par des disciplines autrement mieux implantées, s'est somme toute rapidement professionnalisée, entraînant une transformation considérable des écosystèmes disciplinaires et philosophiques d'alors.

Tous les auteurs s'étant revendiqués de l'historicisme ou en ayant été *a posteriori* rapprochés prennent la pleine mesure de l'historicité des connaissances. Pour eux, la pensée se trouve dans l'impossibilité de s'extraire de l'aspect historique inhérent à toute production humaine. Plusieurs se sont acharnés à maintenir des remparts de toutes sortes afin d'éviter que la pensée ne soit livrée au courant d'historicisation qui s'est imposé tout au long du XIX^e siècle. L'articulation entre l'historicité des savoirs humains et leur rapport à une validité fondamentale a d'abord été tranchée en faveur d'un renouvellement du providentialisme, fournissant une soupape au relativisme historique en le subsumant sous une vision de l'histoire stabilisée par le recours au déterminisme historique, par la sanction divine ou par une philosophie de l'histoire. Les premières formes d'historicisme ont ainsi combiné la Raison à l'Histoire sous la forme d'un développement opérant à travers toutes les époques historiques, découvert à l'issue de ce processus, dont le plus paradigmatique s'avère l'épopée hégélienne de l'Esprit.

Néanmoins, cette stabilisation déterministe de l'histoire a sans cesse été grevée par le retour du refoulé historique. Délaissant les explications providentialistes, l'histoire des idées a dû faire face aux fruits de l'historicisation en cours et tirer toutes les conclusions du constat de la faisabilité de l'histoire, c'est-à-dire de la reconnaissance que les humains font l'histoire de manière relativement contingente. Le concept d'historicisme s'est en effet progressivement dépouillé de ses assises anhistoriques, providentialistes ou rationalistes, de sorte que l'historicité des savoirs est apparue dans sa nudité et sa fragilité. Sans point de surplomb où asseoir les fluctuations historiques, l'historicisme a tôt fait d'apparaître comme un problème pour la pensée. La tension qu'il instaure entre la reconnaissance de l'ancrage historique, acquis de toute pensée de l'histoire, et la visée d'objectivation, voire d'objectivité et de scientificité, a été vécue sous le mode de la crise, dans la recherche d'un point d'appui. L'historicisme s'est dès lors concentré sur le refus de sacrifier toute intention d'objectivité au relativisme. Des auteurs prenant la mesure de ce changement ont été aux premières loges d'un sentiment de crise qui les a contraints à tenter de renouveler les termes de la conjonction historicité/vérité tout en tentant d'échapper au relativisme historique, et donc à l'incapacité de lire l'histoire par-delà leur propre ancrage temporel.

Bien que le thème de l'historicisme ait été important pour l'ensemble de la pensée occidentale, la philosophie allemande de l'histoire a été particulièrement prolifique dans ce débat, tant du côté historiciste que du côté anti-historiciste. Dans le contexte de la montée de l'intérêt pour l'étude de l'histoire, la langue allemande, rappelle Koselleck, a ainsi vu l'apparition, dans la

dernière partie du XVIII^e siècle, du concept totalement inédit de *Geschichte*, faisant référence à l'histoire comme « collectif singulier¹ ». Cette nouveauté conceptuelle s'est doublée d'une « contamination mutuelle » de ce même terme de *Geschichte* avec celui d'*Historie*, lequel renvoyait auparavant à *des* histoires rapportées par le récit historique. Forte de cette conception inédite de l'Histoire au sens fort, subsumant ainsi les divers récits historiques et les périodes historiques éparses, la pensée allemande a grandement contribué au primat de l'histoire qui s'imposera au cours du XIX^e siècle. Si elle a été aux premières loges du questionnement sur l'historicisme, celui-ci a toutefois essaimé bien au-delà. Raymond Aron fut le premier à présenter cette littérature au monde francophone, spécifiquement en France, bastion de l'objectivisme sociologique et du rationalisme. Ses œuvres interprétatives représentent un jalon important dans les débats sur l'historicisme en France, en ce qu'elles ont su exposer les tenants et aboutissants de la réalité historique face au savoir, dans *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, et regrouper certaines des propositions philosophiques les plus marquantes de la discussion autour de l'historicisme (celles de Dilthey, Rickert, Simmel et Weber) dans *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Ces ouvrages réalisent, pour le monde germanique, une sorte de panorama des questions et des enjeux soulevés par l'historicisme.

Or, le type d'analyse synthétique accompli par Aron n'a pas encore été effectué pour le monde francophone. Le problème même de l'historicisme semble de façon générale tombé dans l'oubli. La commotion généralisée suivant les horreurs des deux guerres mondiales a entraîné un changement de garde idéologique et un renouvellement des questionnements épistémologiques et politiques. Aussi, le marxisme, le structuralisme et ses suites réglaient la question de l'historicité en l'arc-boutant à des conceptions déterministes « nouveau genre » du social.

Les lectures fondatrices des deux ouvrages majeurs d'Aron sur la philosophie de l'histoire nous ont permis d'aborder le sujet complexe de l'historicisme, en dépit du fait que celui-ci a malheureusement contribué à en réduire la définition au seul relativisme historique. Nos lectures subséquentes à propos du concept et de son histoire nous ont incitée à considérer sa très grande complexité et son irréductibilité à une acception strictement relativiste. Nonobstant, les interrogations soulevées par Aron nous paraissent toujours pertinentes, et ce, bien que le thème de l'historicisme ne défraie plus la chronique philosophique. Le fait que l'on ne discute plus de ce

¹ Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

concept et des enjeux qu'il comporte ne signifie en rien que ceux-ci aient disparu. Notons que le thème historiciste du relativisme historique s'est quelque peu déplacé depuis 1945 vers le thème conjoint, mais indépendant, du relativisme culturel, soit la prise en compte de la relativité de la connaissance au plan synchronique, signalant en outre que l'entrée dans la modernité est considérée comme quasi universelle. Un certain nombre d'auteurs francophones ont tout de même, au cours du XX^e siècle, continué à se saisir de la réflexion à la base de l'historicisme, en en proposant une lecture renouvelée.

Bien qu'Aron ait reconnu à quelques reprises la nécessité d'une « ontologie de l'historicité¹ » pour toute réflexion sur l'histoire, il n'a toutefois pas poussé ses recherches en ce sens, comme l'ont fait, dans le domaine de l'herméneutique, Heidegger, Gadamer et Ricoeur. Il était malgré tout on ne peut plus conscient du fait que la réflexion épistémologique ne saurait se suffire à elle-même, spécialement en ce qui a trait au thème de l'objectivité historique, et qu'elle renvoie inévitablement à la nature et à l'existence en commun des êtres historiques et, conséquemment, au mode d'existence de la connaissance historique que ceux-ci produisent. Il a bel et bien reconnu que la dimension ontologique précède la dimension critique², mais sa volonté, dans le sillage du néokantisme, de « dépasser les métaphysiques » explique ses réticences à élaborer une réflexion ontologique en bonne et due forme. Aussi est-il resté relativement proche d'une définition rationaliste, bien qu'amendée, de la raison³. Or, les enjeux soulevés par l'historicisme dépassent largement le cadre des avenues (néo)kantienne, lesquelles se contentent d'une idée-limite régulatrice de totalité et d'une visée d'universalité dans le domaine des sciences sociales et des humanités, tout en maintenant un strict dualisme être/devoir-être. Ils nécessitent plutôt la mise en place d'une réelle réflexion ontoépistémologique.

¹ « Le fondement d'une théorie de l'histoire serait, en termes de phénoménologie, une *ontologie de l'historicité*. » (Raymond Aron, « La philosophie de l'histoire », dans M. Farber, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, t. 2, Paris, PUF, 1950, p. 322) Souligné par l'auteur. Dorénavant, si une citation ou une partie de citation est mise en italiques, à moins d'avis contraire précisant que nous l'avons soulignée, veuillez considérer qu'elle est alors le fruit de l'auteur de la citation.

² « [L]a critique succède toujours à l'ontologie et [...] celle-ci exprime une attitude vitale. » (*Ibid.*, p. 378)

³ Aron a fait le pari d'une sociologie historique qui fasse l'économie de la visée de totalisation du réel et de la prétention d'une saisie totale du devenir, centrée sur la figure de la raison comme idée-limite : « Mais, pour employer un langage kantien, il est un usage régulateur des idées de la raison [...] [I]l est légitime de construire une idée de la raison, la représentation d'une collectivité ordonnée et équitable [...]. Vouloir que l'histoire ait un sens, c'est inviter l'homme à maîtriser sa nature et à rendre conforme à la raison l'ordre de la vie en commun » (*Dimensions de la conscience historique*, Paris, Les belles lettres, 2011, p. 64-65).

Les œuvres de Michel Freitag et de Cornelius Castoriadis, au sein de la pensée francophone de la sociologie et de la philosophie, apparaissent à ce titre exemplaires, en ce qu'elles ont renouvelé les termes entourant le « problème de l'historicisme », c'est-à-dire le rapport de l'historicité à la visée de vérité. Elles ont pris acte de l'historicité social-historique en la ramenant à une contingence essentielle plutôt qu'à un simple écueil, et ont par le fait même repensé la conception de l'objectivation. Or, malgré le caractère heuristique de leurs œuvres pour la question de l'historicisme, elles n'ont que rarement, voire jamais, été étudiées spécifiquement sous cet aspect. Les études interprétatives consacrées à Freitag se sont surtout penchées sur sa sociologie dialectique et typologique de même que sur l'imposante critique qu'il a émise à l'égard des sociétés contemporaines postmodernes « décisionnelles-opérationnelles¹ ». Les multiples activités de Castoriadis (révolutionnaire, économiste, psychanalyste, philosophe, helléniste) ont largement informé la réception de son œuvre, qui s'est centrée en bonne partie sur ses écrits économiques et politiques². Si l'on tend à l'étudier de plus en plus pour sa philosophie, le thème même de l'historicisme se fait malgré tout rare dans la littérature³ et n'a fait l'objet d'aucune étude dédiée à cet aspect de sa pensée.

Considérant cela, il nous semble pertinent d'élaborer une thèse qui reprenne, presque un siècle après Aron, les questions qu'il a posées au moment où il découvrait la sociologie historique et la philosophie de l'histoire allemandes, en les soumettant cette fois aux pensées de Freitag et de

¹ Nous devons cependant relever le fait que Jean-François Filion, dans l'ouvrage introductif qu'il lui a consacré, s'est intéressé à sa philosophie de l'histoire (*Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Nota Bene, 2006). L'introduction d'Yves Bonny, intitulée « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde » à *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité* (Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002, p. 11-49) de Freitag comporte également une analyse des questions de l'historicité et de l'historicisme dans la pensée freitagienne. Néanmoins, ces questions ne forment pas le cœur de leur exposition.

² Pour une présentation synthétique de la réception de son œuvre, cf. François Dosse, *Castoriadis, une vie*, Paris, La Découverte, 2014.

³ Certains textes portent sur les enjeux liés à l'historicité, sans pour autant se rapporter à l'historicisme en tant que tel. Nous retenons en particulier le court article d'Olivier Fressard, « Universalisme et relativisme : la validité pratique à l'épreuve de la puissance de l'imaginaire », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, Paris, Hermann, 2008, p. 147-157. Suzi Adams s'est également penchée sur la pensée de l'histoire castoriadienne, notamment dans l'ouvrage collectif *Ricœur and Castoriadis in discussion. On human creation, historical novelty and the social imaginary*, S. Adams (dir.), Rowman & Littlefield, New York, 2017. Notons également le texte de Philippe Caumières, « La vérité comme création social-historique », dans P. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde (éd.), *Cahiers Castoriadis*, n° 6, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 9-33, celui de Christophe Bouton, « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis », dans S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 2, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 65-85, ainsi que celui d'Arnaud Tomès, « Penser l'histoire avec Castoriadis », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *op. cit.*, p. 81-93. Soulignons enfin les travaux de Robert Legros, en particulier « Castoriadis et la question de l'autonomie », dans B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre, 2008, p. 131-150.

Castoriadis. Notre intérêt pour celles-ci s'explique par le fait qu'elles ont pris à bras-le-corps le problème de l'historicisme, tout en sortant du cadre relativisme/substantialisme historique dans lequel il était en grande partie campé. Il nous faudra justifier la lecture croisée de Freitag et Castoriadis en regard du thème de l'historicisme, plus spécifiquement du rapport historicité/visée de vérité en exposant en quoi leurs pensées sont pertinentes et heuristiques par rapport aux enjeux que soulève l'historicisme. Nous évaluerons de quelle façon leurs pensées prolongent le questionnement sous-tendant l'historicisme en envisageant des avenues non encore explorées qui permettent de renouveler le sens même de l'historicité.

Si la vaste majorité des auteurs en sciences sociales et en philosophie a depuis longtemps sonné le glas des philosophies spéculatives de l'histoire, tous ne sont cependant pas au diapason en ce qui concerne *les conséquences de l'abandon des téléologies historiques*. Le concept d'historicisme constitue ainsi *une porte d'entrée parmi d'autres* sur le sujet de notre thèse. Elle nous semble cependant la plus pertinente. Nous aurions certes pu amorcer notre réflexion à partir de la grande famille herméneutique, mais il aurait fallu dépendre l'herméneutique du néokantisme. Or, Freitag et Castoriadis s'avèrent théoriquement éloignés du néokantisme, en particulier de son refus de toute métaphysique et de sa conception idéaliste des rapports être/devoir-être. En outre, Castoriadis se montre particulièrement critique de l'herméneutique, bien qu'il fasse usage de certains de ses enseignements, notamment au niveau épistémologique. Quant à Freitag, si l'herméneutique nourrit une grande partie de ses propositions épistémologiques et méthodologiques, sa pensée s'arrime à une dialectique en bonne et due forme, ce qui l'éloigne d'autant du néokantisme.

La thèse se concentre sur les deux façons, développées par Castoriadis et Freitag, de penser l'historicité sans renoncer à une objectivation du savoir et à une visée de vérité. La nature de la *création*, d'un côté, et celle du *symbolique*, de l'autre, amène les deux auteurs à développer des propositions à notre sens originales et fortes sur la façon d'articuler historicité et visée de vérité. Il s'agira ainsi de saisir chez chacun d'eux les lieux de déploiement de l'historicité, sachant que celle-ci se présente, pour tous deux, dans une posture de rejet d'un relativisme et tout autant d'une philosophie de l'histoire « saturée ».

Ne nous leurrions pas : la grande majorité des auteurs en sciences sociales et quelques philosophes cherchent à articuler les mêmes termes de l'équation. Aussi Freitag souligne-t-il que l'un des points d'accord

entre les « fondateurs » [de la sociologie] (moins évident cependant chez certains, tel Simmel) tient dans leur partage d'une vision « historiciste », qu'il ne faut cependant pas comprendre de manière trop dogmatique. Disons qu'ils ont en commun non seulement l'idée que la réalité sociale et les sociétés humaines ont un caractère historique, et donc variable et évolutif, mais aussi que leur historicité propre s'inscrit dans une orientation globale qui concerne le développement de l'humanité tout entière. Dans ce sens, leur reconnaissance de l'historicité des sociétés humaines ne les conduit pas à un pur relativisme : tous étaient « modernes » au sens où ils projetaient sur le changement social une mesure unificatrice appréciable en termes de « progrès¹ ».

L'importance des auteurs à l'étude se décline pour nous non dans le simple fait qu'ils aient pensé cette articulation, mais dans *l'originalité* de leur façon de la penser. Ils nous semblent, chacun à leur façon, remarquables dans leur souci de préserver, voire de recouvrer, l'historicité dans ses moindres replis et, tout autant, de conserver la visée de vérité, sous forme d'un projet apparaissant comme une *nécessité* et une *responsabilité politiques* (plutôt que seulement éthique, puisqu'elle renvoie et fait appel à l'ensemble de la collectivité comme communauté et corps politique instituant). Le cœur de cette thèse sera dédié aux sources et au moteur de l'historicité chez Freitag et Castoriadis, question que nous déploierons aux points de vue ontologique et épistémologique, avant de le faire du point de vue politique.

Grâce à leur arsenal réflexif, Freitag et Castoriadis sont en mesure de faire sens de la contingence de l'histoire. La possibilité même de ressaisir l'histoire à ses différents niveaux, d'en « rendre compte et raison » non au sens logico-mathématique, mais de l'élucider, nous exhorte à penser au-delà du relativisme historique *et* au-delà de la détermination historique, permettant ainsi d'éviter la vacuité d'une conception de l'histoire où le relativisme n'a d'égal dans l'adversité que le déterminisme. Il y a certes une contingence existentielle originelle qui traverse l'être et les étants (les deux s'avérant pour Castoriadis comme pour Freitag une seule et même chose, l'être correspond aux prestations des étants, qui le créent incessamment par leurs actions mêmes), tout comme existent des conditions historiques et naturelles à l'établissement des sociétés et à la persistance dans l'être de celles-ci. Cependant, pour Freitag, suffisamment d'attaches phénoménales résident dans le seul fait d'être et de perdurer dans l'être pour que l'institution sociale ne se voie confinée à une pure indétermination ou à une détermination totale, tout comme, pour Castoriadis, se rencontrent suffisamment de lieux où l'être se crée non dans un auto-

¹ GÉODE, p. 257.

engendrement qui ne doit rien au déjà-là, mais dans une prestation toujours nouvelle de lui-même et, en ce sens, originale (et originelle au sens arendtien : inaugurale, auto-instituée).

Il s'avère ainsi possible de faire « l'histoire de l'histoire » ou de la conscience historique, ce qui réduit d'autant les risques de relativisme. Cela exige précisément, ce qu'accomplissent Freitag et Castoriadis, d'aller en deçà de l'historique, pour déceler les points d'appui de celui-ci avec le monde naturel, le monde animal, le « fondamental » ou le transcendantal. En prenant une certaine hauteur, un point d'appui qui ne soit pas un point de surplomb, mais plutôt une plongée dans les profondeurs de la conscience historique, Freitag et Castoriadis nous portent à redécouvrir de l'intérieur ce qui nous permet d'être historiques. Ainsi, tous deux apportent des éclaircissements sur les conditions induisant une poursuite du projet de vérité. Il s'agira donc de saisir l'histoire de l'historicité (ses conditions de possibilité ou « réquisits d'effectivité », ou plus simplement, ses « sources », ses fondements et ses origines) que les deux auteurs ont entreprise, cherchant à apporter des éléments de réponse aux conditions transcendantales du projet de vérité à travers l'historicité et non plus contre elle. Se dessine ainsi l'un des objets de notre recherche, soit l'analyse des moyens mobilisés par les auteurs pour recouvrer ou maintenir une forme d'objectivation en sciences sociales, et partant, pour composer avec une nécessaire part d'historicisme.

Le difficile équilibre entre ontologie et épistémologie, au sein de toute pensée de l'histoire, y compris dans une réflexion sur l'historicité des sciences sociales qui se veulent *critiques*, constituera l'une de nos préoccupations. Les rapports entre l'historicité de la connaissance et l'historicisme comme relativisme historique, la question de la rationalité et de la réflexivité de même que les implications politiques et normatives de la connaissance formeront en effet le milieu réflexif à travers lequel nous naviguerons dans l'ensemble de la thèse. Pour les sciences sociales, quelles sont les conditions d'une compréhension de l'historique qui ne mette pas fin au projet de vérité? Quelles sont les implications de la reconnaissance de l'historicité sur les savoirs humains? En un mot, ce sol historique mouvant est-il à même de contenir les débordements relativistes et de soutenir la pérennité des objectivations humaines?

Toutes ces questions d'ordre épistémologique, voire ontologique, énoncées originellement dans le cadre d'une « critique de la raison historique » convergeront vers une « critique de la raison critique¹ » posant la question, ouverte et inachevée, de la teneur objectivante du savoir réflexif sur la société. Une critique légitime de la connaissance historique et de la part de relativisme qui s'y

¹ RCR, p. 181.

trouve nécessairement incluse doit se doubler d'une critique de la *raison* elle-même, d'une critique du rationalisme, qui conserve néanmoins une part de rationalité dans les sciences sociales, de manière à éviter que l'historique ne prenne toute la place. L'on retrouve ici, en effet, « la conception qui est au fondement de l'historisme, à savoir que tout ce qui est est le fruit de l'histoire et d'une médiation historique¹ ». Or, comme le souligne Gauchet, « [l]a vérité est qu'on ne peut faire une critique de la raison historique du seul point de vue de l'histoire, comme si elle était l'élément exclusif et ultime de l'humanité. Elle est l'une des dimensions primordiales de l'humain-social, mais l'une des dimensions seulement, à concevoir en articulation avec d'autres² ».

Voilà pourquoi, au sein de cette thèse, nous « reculons » jusqu'au vivant en nous attardant sur la forme des liens unissant le monde humain à la nature et à la psyché : il s'agit en effet de montrer où se situent, pour les deux auteurs, qui se sont réellement affrontés à ces questions difficiles, les « lieux d'ancrage », les « points de jonction », les « croisements », les « circularités » par lesquels l'historicité pourtant essentielle qu'ils retracent ne devient jamais autoréférentielle. Ils vont chacun très loin dans cette exposition, forts de leur commune aversion pour le rationalisme de même que pour tout réductionnisme biologisant.

Il aurait donc été impossible de commencer cette entreprise directement par les questions politiques ou épistémologiques, pourtant essentielles, puisque leurs propositions reposent sur l'explicitation et l'exposé, respectivement chez Freitag et chez Castoriadis, d'une analyse de la sensibilité, de l'expressivité et de la normativité animales, ainsi que de la triade intention/valeur/affect, se prolongeant et se complexifiant dans une analyse de la psyché humaine. Nous avons ainsi repris ce parcours chez les deux auteurs afin de saisir la logique argumentative à la base de leur commun rejet du déterminisme, y compris, bien entendu, *historique* – auquel ils renvoient le relativisme. Nous avons ainsi été amenée à rendre compte de l'ensemble de leurs propositions réflexives et de leurs dimensions multiples (phénoménologique, ontologique,

¹ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Paris, Aubier, 2001, p. 37.

² Marcel Gauchet, *La condition historique*, entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Paris, Stock, 2003, p. 59. Paul Ricœur mentionne également, au sujet d'un ouvrage de Charles Taylor, la nécessité de « rendre compte du rapport dialectique entre le fondamental et l'historique » (« Un dialogue incontournable. Le fondamental et l'historique : note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », dans G. Laforest et P. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 19-34). Raymond Aron a également soulevé pareilles interrogations : « L'histoire est-elle la seule dimension de l'existence humaine? [...] Une philosophie intégralement historique en viendrait à se nier elle-même. Le moment est venu, pour la philosophie de l'histoire, de se libérer de l'absolutisme historique » (« La philosophie de l'histoire », dans M. Farber, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, t. 2, Paris, PUF, p. 339-340).

épistémologique, puis politique) afin d'y repérer l'exposé argumentatif à même de soutenir leur posture par rapport au relativisme historique et à l'historicisme.

Nous sonderons ainsi la part d'*imaginaire* et de *sensibilité* dans la raison, c'est-à-dire ce que l'on a historiquement compris comme son envers, et dont les deux auteurs démontrent dans quelle mesure elle en dérive. L'émergence de la raison dans la psyché sera également étudiée. Il s'agira ainsi de rendre compte de leurs prétentions respectives à repenser la raison : raison historicisée, nécessité de la raison, critique de la raison critique, etc. Pour ce faire, nous devons tout d'abord saisir en quoi, pour Castoriadis et Freitag, l'historicité est essentielle et où se situent ses sources. Nous souhaitons également nous questionner sur les conditions à partir desquelles une épistémologie de la sociologie peut aujourd'hui se déployer entre un appel à une certaine « rationalité » ou « objectivité¹ » et la volonté de préserver et de recouvrer le sens non pas *de* l'histoire, mais *dans* l'histoire, comme nous y exhortait déjà Aron².

Le rejet du relativisme historique renvoie nécessairement à une forme d'universalisme, dont la teneur concrète reste à établir. Aron a bien formulé cette position délicate, qui résulte de toute volonté de limitation de l'historicisme : « s'il nous manque un système d'interprétation universel, le relativisme de la connaissance historique surgit ; chaque époque se donne son passé et la prétention de la connaissance historique à une vérité universelle tombe³ ». Nous nous questionnerons ainsi sur la nécessité ou la possibilité d'établir une strate de l'expérience et de la connaissance humaines qui résiste à toute historicisation. Cette articulation entre historicité et vérité que Freitag et Castoriadis proposent nous ramène ainsi, suivant Ricoeur, à la nécessité de lier le fondamental et l'historique, c'est-à-dire de retrouver le point d'appui permettant à l'être humain d'être historique, et d'évaluer s'il s'avère interne à l'histoire ou plutôt transcendantal. Cette question des sources et fondements de l'historicité permet d'envisager la question classique du

¹ Au sens de Paul Ricoeur, lui-même héritier de la phénoménologie, c'est-à-dire comme ce que l'on obtient par la pensée méthodique : « il y a autant de niveaux d'objectivité qu'il y a de comportements méthodiques » (*Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 2001, p. 27).

² Raymond Aron a opéré une conversion, dans le sillage de la philosophie critique allemande de l'histoire, par laquelle le « sens » de l'histoire se voit une fois pour toutes refusé l'accès à toute forme téléologique et s'attache, plutôt qu'à la directionnalité, à la *signification* de l'histoire, à faire sens de l'histoire plutôt qu'à en poser le sens, ou, pour le dire autrement, à retrouver, plutôt que « des lois *de* l'histoire [...], des lois *dans* l'histoire » (« Comment l'historien écrit l'épistémologie : à propos du livre de Paul Veyne », dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26^e année, n° 6, nov-déc. 1971, p. 1326). En somme, pour Aron, « [l']histoire n'est pas dépourvue de sens, elle n'a pas un seul sens » (Giovanni Busino, « Raymond Aron et la sociologie », *L'Année sociologique*, 1986, vol. 36, p. 308).

³ Raymond Aron, « Remarques sur l'historicisme-herméneutique », dans R. Aron et C. Morazé (éd.), *Culture, science et développement : contribution à une histoire de l'homme. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé*, Toulouse, Privat, 1979, p. 188.

transcendantal sans nécessairement l'opposer à la conscience de l'histoire. En ressaisissant la façon dont l'historicité advient et se déploie, il est ainsi possible de considérer la conscience de l'histoire comme une source de richesse pour la pensée, même et surtout dans sa teneur de vérité.

Nous orientant au départ vers une analyse de certains enjeux épistémologiques, théoriques et politiques que pose la question du relativisme historique en sciences sociales, de manière à évaluer ses conditions de possibilité et d'impossibilité, la situation contemporaine de l'historique, comme dimension fondamentale de l'expérience humaine et sociale, sera également abordée, à l'heure de ce que d'aucuns nomment « fin de l'histoire ». Nous nous interrogerons aussi sur la portée, notamment politique, d'une certaine volonté de délaissement de l'historique, de façon à « surmonter l'illusion métaphysique de l'histoire, sans démissionner devant les exigences pratiques indiscutables (à valeur politique et éthique) que véhiculait cette illusion, de façon peut-être indissociable¹ ».

Donnons maintenant un aperçu de deux thèmes essentiels de notre thèse, soit l'historicisme et l'historicité, ainsi que des rapports entre eux.

Le rapport entre historicisme et historicité

Le concept d'historicisme a été entendu de diverses façons durant la modernité. L'étude de l'historicisme nous intime de concevoir la modernité comme pétrie de tensions² et de tenter de saisir la subtilité des voies de traverse et des paradoxaux couplages conceptuels qu'a abrités la notion d'historicisme à travers la modernité. Le XIX^e siècle, qui est apparu comme le siècle de l'Histoire, par opposition au siècle de la Raison éclairée du XVIII^e siècle, a pu donner lieu à des conceptions fort différentes, faisant cependant toutes la part belle à l'histoire en leur sein.

La définition la plus ample du concept d'historicisme, permettant d'englober les autres définitions, parfois contradictoires, est celle d'« historicisation » totale, que d'aucuns ont qualifiée de « culte de l'histoire ». L'historicisme a en effet été entendu au sens très général d'une « historicisation³ ». C'est ce que Troeltsch fait valoir dans son célèbre texte, « La crise de

¹ Jocelyn Benoist et Fabio Merlini, « Avant-propos. Penser l'histoire après l'histoire », dans J. Benoist et F. Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 15.

² « La modernité est donc un processus extrêmement complexe et contradictoire » (Jean-Marc Tétaz, « Religion et conscience historique », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 40).

³ Notons ici que nous considérons les termes d'historicisation et d'histoire comme synonymes, et que nous utiliserons pour notre part celui d'historicisation.

l'historisme », publié en 1922 : l'historicisme¹ correspond à « l'historicisation de tout notre savoir et de toute la perception que nous avons du monde de l'esprit, historicisation qui s'est dessinée au cours du XIX^e siècle² ». Selon cette perspective, « [t]outes les créations de l'esprit sont le fruit d'un processus historique, tout est soumis au devenir, au temps³ ». Werner, pour sa part, constate « l'historisation générale des savoirs intervenue depuis la fin du XVIII^e siècle, et ceci non seulement pour l'histoire elle-même, mais à travers l'ensemble des disciplines de sciences humaines, de la philologie à l'économie et de la linguistique à la théologie⁴ ». Ce courant d'historicisation a signifié pour certains le relativisme historique, pour d'autres, une forme de fatalisme historique, dû au poids de l'histoire.

Cette présence régnante de l'histoire a été interprétée de bien des façons : *d'une manière relativiste, d'une manière plus modérée*, au sens d'une prise en compte de l'historicité, mais sans délaisser la raison, *d'une manière conservatrice (et libérale*, comme l'a souligné Antoni⁵) et même *d'une manière déterministe*, soit comme prédiction sous la forme d'un « substantialisme historique », soit comme fatalisme, ou encore dans le sens d'une surenchère nationaliste. L'intérêt pour l'étude de l'histoire, qui constitue la manifestation première du concept d'historicisme, s'est en effet développé de multiples façons :

– *progressiste*, dans les grands récits où la Raison, non plus immuable, se révélait comme le produit de son évolution, et se découvrait du même coup à même d'en retracer non seulement l'histoire, mais le terme, donc le sens ;

– *positiviste*, dans la volonté de créer une science historique, que l'on espérait aussi rigoureuse que les sciences naturelles ;

– *herméneutique*, dans une volonté de constituer les sciences de l'esprit de manière à rendre compte des objectivations différenciées de la nature et de l'histoire ;

¹ Avant de l'explicitier dans le premier chapitre, notons d'emblée que nous considérons les termes d'« historicisme » et d'« historisme » comme synonymes.

² Ernst Troeltsch, « La crise de l'historisme », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, Genève, Labor et Fidès, 1990, p. 206.

³ Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire. Fondement et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, p. 254.

⁴ Michael Werner, « Préface », dans Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p. 10-11.

⁵ Carlo Antoni, *L'historisme*, Genève, Droz, 1963, p. 21-30 et p. 93-94.

– *nihiliste, fataliste ou relativiste*, où l'intérêt pour l'étude de l'histoire s'est centré uniquement sur l'importance de l'histoire elle-même, comme catégorie en perpétuel changement ;
– *découverte de l'historicité* du savoir et des sociétés.

Nous étudierons également les liens entre les concepts d'historicité (*Geschichtlichkeit*) et d'historicisme. Dans la littérature, les deux termes sont liés, sans nécessairement être synonymes. Oexle, faisant référence à Dilthey, rapproche ainsi les deux notions : « Dilthey plaçait ainsi la théorie de la connaissance historique au cœur du problème qui allait être débattu peu de temps après sous le nom d'«historisme» : le problème de l'historicité de tout ce qui est, et ses conséquences, la relativité, le relativisme¹ ».

Nous nous attarderons donc sur la notion d'historicité qui s'entend également en des sens différents, parfois divergents. Également, comme le souligne Werner au sujet de Koselleck, « [l]a vraie question était et est toujours celle de l'historicité de toute réflexion et de toute activité humaines² ». Gadamer, dans l'article de l'encyclopédie *Universalis* qu'il a consacré à l'historicité, effectue également ce rapprochement, présentant la portée critique inhérente aux notions d'historicité et d'historicisme :

Historicité signifie alors la constitution foncière de l'esprit humain qui, à la différence d'un intellect infini, ne voit pas d'un seul regard tout ce qui est mais prend conscience de sa propre situation historique. Il est clair que, par là, est introduit dans la philosophie elle-même un thème autocritique qui conteste sa vieille prétention métaphysique de pouvoir atteindre la vérité. Dans la tradition allemande, ce processus qui met en question le concept de vérité est appelé « problématique de l'historisme », c'est-à-dire du relativisme historique. En fait, il ne s'agit pas tant d'une justification de l'intérêt historique, qui, en un sens, a toujours été un élément de la tradition culturelle, et fut notamment cultivé avec ardeur dès le XVIII^e siècle ; il s'agit plutôt d'une tendance à mettre en valeur l'expérience historique non seulement comme une voie équivalente, mais comme la voie vraiment humaine de la connaissance de la vérité, par opposition à la prétention de vérité de la métaphysique traditionnelle³.

Bouton explicite quant à lui les différentes catégories sous-tendant le concept d'historicité : « L'idée d'historicité provient tout d'abord de la prise de conscience du caractère absolument unique de chaque moment historique, de chaque époque [...]. L'historicité nomme la temporalité irréductible de l'histoire dans ses différents aspects : unicité, irréversibilité, finitude [...]. Pour

¹ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Paris, Aubier, 2001, p. 69.

² Michael Werner, « Préface », dans Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p. 11.

³ Hans-Georg Gadamer, « Historicité », *Encyclopædia Universalis* ; en ligne.

penser l'histoire dans son historicité, Herder lui applique la catégorie de développement¹ ». Nous aurons l'occasion, au chapitre 1, de saisir en quoi cette catégorie de développement historique apparaît plus à même de préserver l'historicité essentielle de chaque époque, comparativement à la notion de progrès.

Les subtilités et difficultés de la notion d'historicité (*Geschichtlichkeit*) elle-même, oscillant entre « principe de faisabilité² » et poids de l'histoire, renvoient à celles du concept d'historicisme. Notons d'ailleurs que Ricœur, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, au moment de traiter du thème de l'historicité, lui préfère celui de « condition historique³ », auquel il consacre toute la troisième partie de son ouvrage. Fait intéressant, les raisons qu'il invoque renvoient à de semblables difficultés auxquelles se butent les tentatives de définition et de systématisation conceptuelle et historique de l'historicisme, soit « en raison des équivoques de sa relativement longue histoire⁴ ». Bouton a très bien montré la dualité du principe d'historicité :

Ce que nous sommes, nous le sommes historiquement [...]. L'historicité nomme l'enracinement temporel de l'individu dans son époque [...]. Mais ce principe comporte *un revers, une face négative*. Car la découverte de l'historicité marque aussi la prise de conscience de l'impossibilité pour l'homme de dépasser son époque [...]. On peut certes connaître le passé, mais toujours selon la médiation du présent⁵.

Il s'agira pour nous de penser ces deux faces de l'historicité de la connaissance. Aron a également relevé que l'historicité se trouve, à l'instar de l'historicisme, « prise entre deux feux » : il « résulte pour l'historien, indique-t-il, une alternative dont aucun des deux termes n'est satisfaisant : ou bien renoncer au jugement moral ou bien se résigner à l'historicité, à la validité historiquement limitée de son propre jugement⁶ ». Les questions qui guideront nos analyses seront celles-ci : l'historicité est-elle synonyme d'historicisme, ou, pour le dire autrement, l'historicité engendre-t-elle nécessairement la relativité et le relativisme historiques? Dans quelle mesure l'historicité de la connaissance représente-t-elle une limite en sciences sociales? Plus encore, la reconnaissance de

¹ Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire. Fondement et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, op. cit., p. 43-44.

² Cf. Christophe Bouton, « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis », dans S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, op. cit.

³ Rappelons qu'il s'agit également du titre de l'ouvrage de Marcel Gauchet sur la question, cf. Marcel Gauchet, *La condition historique*, entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Paris, Stock, 2003.

⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 374.

⁵ Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire. Fondement et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, op. cit., p. 296. Nous soulignons.

⁶ Raymond Aron, « Remarques sur l'historisme-herméneutique », op. cit., p. 187.

l'historicité des sociétés et, conséquemment, du discours des sciences sociales au sujet des sociétés, confine-t-elle au déterminisme? À quelles conditions est-il possible de penser une historicité ouverte ou, pour le dire avec Gauchet, une « historicité réfléchie¹ »?

Nous verrons que pour Freitag comme pour Castoriadis, la question de l'histoire est d'emblée, intrinsèquement, une question ontologique. Ils fournissent un éclairage semblable au problème de l'historicisme de même qu'une position similaire quant à l'antinomie de l'histoire. Chez eux, la reconnaissance de la complexité de la question de l'histoire, c'est-à-dire de son caractère antinomique ou paradoxal, dont il faut nécessairement tenir compte, se double de la volonté de ne pas sacrifier l'intelligibilité à la relativité.

La recherche en arrière-plan de cette thèse concerne donc la possibilité d'une réflexion qui consacre une certaine part de relativisme nécessaire à la connaissance dans les sciences sociales et en philosophie, mais qui tend également à penser au-delà ou en deçà de l'historicité, c'est-à-dire à s'interroger sur le rôle de l'ontologie et du transcendantal en sciences sociales, et de leurs rapports avec les dimensions historique et épistémologique. La perspective adoptée dans la thèse tentera de combiner une analyse critique et transcendantale à une analyse sur le sens de l'histoire². Cela offrira peut-être une réponse au défi soulevé par Benoist et Merlini, c'est-à-dire à la tâche de « renoncer à quelques illusions sans abdiquer en rien les exigences d'intelligibilité qui sont celles de la philosophie, loin de *cette dialectique répétitive et passablement stérile entre absolutisme et nihilisme* qui semble souvent constituer la rançon de notre modernité³ ». Nous croyons, il va sans dire, que ce défi se pose non seulement à la philosophie, mais également à l'épistémologie des sciences sociales.

Ce faisant, il nous faudra prêter attention, dans le rapprochement que nous effectuerons entre les pensées de Freitag et de Castoriadis et d'une certaine forme d'historicisme, à éviter de rabattre les enjeux d'une époque particulière sur une autre, comme Escudier nous y incite : « Nul doute que depuis Droysen [1808-1884], à tout le moins, l'histoire consiste en la tâche indéfinie de penser notre actualité [...]. [N]ul doute cependant que, de lui à nous, un abîme subsiste, dont il faut

¹ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p. 58.

² Freitag avait déjà mentionné les deux pôles qu'implique tout « projet d'une connaissance compréhensive et critique de la société et de l'histoire [...], celui de l'approche phénoménologique, interprétative ou herméneutique, compréhensive et critique de la réalité sociale-historique conçue d'emblée en sa dimension significative et subjective, que ce soit au niveau des pratiques particulières ou à celui de la totalité sociétale ; et celui du "sens de l'histoire" tel qu'il fut confronté par l'historicisme » (DS1, p. 31).

³ Jocelyn Benoist et Fabio Merlini, « Avant-propos. Penser l'histoire après l'histoire », dans J. Benoist et F. Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, op. cit., p. 15. Nous soulignons.

clairement prendre la mesure sous peine d'écraser béatement les différences¹ ». La prise en compte de cet abîme² nécessitera ainsi, en sus d'une analyse historique du terme d'historicisme, une étude en profondeur des pensées freitagienne et castoriadienne.

Présentation des chapitres

Nous proposons ici une vaste analyse de leurs pensées, recouvrant les lieux d'émergence et de fondement de l'historicité, le statut qu'ils leur réservent, de même que la logique d'exposition, au sein de l'économie réflexive propre à chacun, de ces concepts. En résulte une analyse herméneutique en profondeur sur différents thèmes qui sondent les points d'origine de l'historicité : leur conception de l'animal et du vivant (chapitre 2) ; les rapports entre humanité symbolique et strate naturelle, leurs conceptions de l'inconscient, le rapport entre psyché et soma, leurs définitions de la représentation, de l'imagination et de l'imaginaire (chapitre 3) ; leurs propositions ontologiques, épistémologiques et méthodologiques en lien avec leurs conceptions, historique et formelle, de la raison (chapitre 4) ; enfin, leurs conceptions de la création historique, de l'idéologie et du pouvoir politique (chapitre 5). L'ensemble de ces chapitres consacrés à l'analyse des pensées freitagienne et castoriadienne sera précédé d'un premier chapitre, autonome, s'attardant aux thèmes plus larges de l'historicité, de l'historicisme et du relativisme historique. Ce chapitre inaugural constitue l'armature réflexive et thématique de la thèse en démontrant la pertinence des œuvres freitagienne et castoriadienne au sein de ce thème général.

Chapitre 1 : Ce chapitre inaugural se veut une plongée dans le thème de l'historicisme par une analyse conceptuelle et contextuelle du terme, permettant de prendre la mesure des difficultés inhérentes à sa détermination. Ce sera l'occasion de nous ressaisir des questions incontournables auxquelles il a donné lieu, principalement en lien avec la notion d'historicité. Nous nous efforcerons de donner un aperçu de la portée (auto)critique et réflexive de l'historicisme au sein de l'histoire moderne des idées. L'historicisme comporte en effet de multiples significations, parfois contradictoires. De plus, son histoire est lestée de nombreux combats idéologiques, qui ont d'abord eu lieu dans le sillage de la philosophie hégélienne et de ce qui a été interprété comme son rationalisme historique. Cette insistance sur son caractère polémique a ainsi retardé la reconnaissance de sa possible positivité. Ce panorama des débats autour des différentes acceptions

¹ Alexandre Escudier, « De Chladenius à Droysen. Théorie et méthodologie de l'histoire de langue allemande (1750-1860) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2003, p. 776.

² Terme excessivement important chez Castoriadis, dont nous aurons l'occasion d'éclairer la teneur.

de l'historicisme servira également à introduire à la définition de l'historicisme retenue dans le reste de la thèse. Nous entrevoyons en effet une proximité entre des auteurs comme Dilthey et Troeltsch et les deux auteurs à l'étude dans notre thèse. Le chapitre s'achèvera sur un aperçu de la force des propositions de ceux-ci, allant dans le sens d'une reconnaissance de l'historicité social-historique et des conditions favorisant le maintien d'un projet de vérité.

Chapitre 2 : Nous entamerons l'étude des œuvres de Freitag et de Castoriadis en retournant à la source même de la pensée, c'est-à-dire dans ses linéaments sensibles et imaginaires, par une analyse ontologique de l'importance de la sensibilité chez Freitag et de l'imaginaire chez Castoriadis, qu'ils conçoivent tous deux comme existant d'emblée chez l'animal. En dépit de différences notables les séparant, ils interrogent la Raison moderne dans le but d'en exposer la complexité et les ancrages non rationnels au sens communément admis. Ils se tournent vers ce que l'on a considéré de façon générale comme l'envers ou le contraire de la raison afin de démontrer le partage d'un ensemble d'éléments (intentionnels, affectifs, expressifs, cognitifs et normatifs) par tous les êtres vivants. Cet élargissement considérable de la réalité du vivant et de l'animal s'avère bien entendu pertinent en lui-même, mais il sera convoqué ici dans le but d'illustrer la teneur profondément non déterministe et non rationaliste des pensées freitagienne et castoriadienne, et ce, en dépit de divergences considérables entre elles, portant principalement sur le caractère fonctionnel de l'animal, essentiel chez Castoriadis, et trouvant à s'amenuiser par une conception dialectique de la pratique et de l'instinctualité chez Freitag. Si ces différences seront analysées, l'accent sera mis sur l'exposé des sources de l'historicité que chacun donne à voir, de même que sur la conception extensive de la conscience et de la subjectivité qu'ils proposent. Ils opèrent en effet un réel décentrement de la notion de « rationalité » en démontrant que les capacités d'objectivation ne sont nullement l'apanage de l'humanité, mais qu'elles existent dans tout le spectre du vivant. Plus encore, ces formes de protorationalité apparaissent, spécialement chez l'animal, comme un tout avec des éléments sensibles, expressifs, normatifs et intentionnels. Nous verrons comment, chez Freitag, cette phénoménologie de la conscience sensible animale s'arc-boute au procès dialectique d'objectivation, c'est-à-dire en quoi les versants de l'activité pratique animale viennent à se cristalliser dans des formes renouvelées du rapport sujet-objet, composant une forme d'« historicité souterraine de l'évolution¹ » et insufflant contingence et concrétude à la dialectique de l'être par cet enracinement dans la sensibilité. Pareillement, chez Castoriadis, nous

¹ DS2, p. 121.

tâcherons de saisir en quoi sa théorie du pour soi instille, par la reconnaissance de l'instance subjective, une extension de la subjectivité, qui va de pair avec l'extension de la création ontologique. Il propose en effet une reconnaissance du vivant comme créateur de son monde et de sa forme existentielle. La question essentielle du degré de pénétration du rationnel chez le vivant sera abordée, de même que l'analyse de la tension à laquelle donne lieu sa théorie du pour soi en regard de son postulat de l'exceptionnalité humaine.

Chapitre 3 : Avant de nous pencher sur la présence ou l'absence de l'imaginaire chez Freitag et du symbolique chez Castoriadis, l'étude de ces concepts clés de leurs pensées prendra d'abord la forme d'une analyse de leurs liens avec la nature, notamment à travers les notions d'étayage et de transsubstantiation. Le fait de poser ces deux éléments comme constitutifs du domaine humain nécessite une clarification des liens entre l'imaginaire humain et ses racines dans la subjectivité animale, et des rapports du symbolique avec le rapport sujet/objet sensible qui le précède. Nous prendrons le pouls de leurs divergences à cet égard, Castoriadis insistant sans relâche sur l'abîme séparant le monde humain du monde animal, souhaitant par là préserver l'empreinte de la création radicale et de l'imaginaire comme principes moteur de l'humanité, et Freitag appuyant constamment, à l'inverse, sur les liens substantiels, d'ordre expressif et normatif, qui nous lient à l'animalité. La nature dialectique du rapport entre humanité et animalité trouvera à se révéler à travers la conception freitagienne de l'origine du langage. Nous exposerons également les rapports complexes, dans la pensée castoriadienne, des dimensions psychique et somatique, chez l'individu socialisé et chez le nourrisson, afin de saisir le caractère inédit de la création humaine, mais également les liens qui la rattachent à la création ontologique au sens large, y compris celle existant dans le monde du vivant. Par la notion d'imagination sensorielle, nous verrons si des ponts réels peuvent être constatés chez Castoriadis entre l'animal et l'humain, ce qui viendrait ébranler son postulat de l'exceptionnalité humaine. Si tous deux entreprennent de recouvrer l'historicité dans les liens avec la nature et l'animalité, ils le font de façon radicalement différente, et ce, bien que les notions de contingence, d'immotivation et de non-fonctionnalité, notamment dans la perception, constituent pour chacun des principes clés. L'analyse de ces principes nous donnera l'occasion de mieux cerner la portée de leur reconnaissance de l'historicité qui préserve néanmoins leur visée d'une vérité possible.

Chapitre 4 : Ce chapitre sera consacré aux questions ontoépistémologiques appelées par la théorie du symbolique freitagienne et la philosophie castoriadienne de l'imaginaire. Nous verrons

comment la subjectivité, notion essentielle à leurs philosophies, donne lieu à une objectivation de son rapport au monde, c'est-à-dire, plus largement, comment l'instance subjective et la capacité d'objectivation apparaissent ontologiquement liées. Nous interrogerons les conditions du déploiement de la subjectivité réflexive et critique, en prenant la pleine mesure de l'importance d'une analyse de type phénoménologique, redonnant à tout sujet, individuel ou collectif, les conditions et la singularité de son action. Cela nous permettra de saisir l'articulation de l'ontologie à l'épistémologie chez chacun d'eux, montrant que le fil conducteur réside dans cette puissance objectivante de tout sujet, remettant ainsi en cause les conceptions empiristes ou rationalistes. Nous évaluerons les conséquences de leurs conceptions en partie continuistes des formes de cognition sur leurs conceptions de la raison et de la rationalité, qui seront analysées ici dans leur déploiement historique et épistémologique. Ce continuisme s'avère à la base de leurs propositions épistémologiques visant à assurer une objectivation toujours adaptée à son objet complexe et profondément historique, d'où une refonte corollaire de la conception de la *vérité*. L'analyse de leur ontologie se fera à partir des thèmes de totalité et de création. Nous verrons que l'importance d'une unification dialectique chez Freitag se bute au rejet castoriadien de concevoir une ontologie générale unifiée. Ce dernier présente ainsi des ontologies régionales dont la connexion s'avère ténue, voire impraticable. Nous analyserons de quelle façon Freitag se défend contre le rejet véhément de Castoriadis envers toute dialectique, à partir d'une totalisation non logique, mais analogique. L'importance que cette notion possède pour Freitag se révélera ensuite au plan proprement épistémologique, où, malgré des assises ontologiques passablement divergentes, Castoriadis rejoint très fortement la conception interprétative et herméneutique freitagienne. Nous serons finalement à même de décrypter leur conception du sens, découlant logiquement de leur ontoépistémologie. Se profilera ainsi l'originalité profonde de leurs conceptions renouvelées de la connaissance à l'aune d'une compréhension achevée de l'historicité, dans ses implications non seulement épistémologiques, mais également ontologiques.

Chapitre 5 : Ce chapitre final sera l'occasion de tirer le fil ontoépistémologique de l'historicité jusqu'à ses implications politiques, fondamentales tant pour Freitag que pour Castoriadis. Comment garantir la volonté d'une objectivation de l'objet société? Pour tous deux, le lien entre la vérité et l'historicité s'avère d'emblée et par essence *politique*. Alors que Castoriadis a insisté sur un projet d'autonomie informé épistémologiquement par un projet de vérité, Freitag en a appelé à l'élaboration d'une épistémologie politique. Cette frontière poreuse entre pensée et

politique démontre l'imbrication essentielle de l'être et du devoir-être pour tous deux. Nous nous attacherons ainsi à interroger les conditions politiques de la transformation sociétale chez chacun, en démontrant que l'autonomie collective s'avère un réquisit de l'autonomie réflexive. Ce parcours nous entraînera vers une analyse du mode opératoire de la création historique castoriadienne et des mécanismes présidant, chez Freitag, à la reproduction sociétale. Nous constaterons ainsi que la conception institutionnaliste qu'ils partagent prend des formes tout à fait différentes, tel que le donnera à voir l'analyse de la notion d'idéologie. Freitag en présente une conception continuiste, liant l'idéologie politique à une forme fondatrice d'idéologie qu'il renvoie au lien normatif de tout sujet avec son monde. Pour lui, une certaine réflexivité s'avère inhérente à toute forme d'idéologie. Castoriadis confine pour sa part le terme, qu'il discute très peu, à ses usages politiques et à ses effets rationalisants, investissant plutôt la notion d'imaginaire. Nous serons malgré cela en mesure d'indiquer certains éléments communs dans la critique qu'ils émettent envers la conception classique de l'idéologie charriant une conception scientiste du social. Leurs divergences apparaîtront de plus belle au moment de nous pencher sur leurs conceptions du pouvoir et de la domination politiques, plus précisément en ce qui a trait à leurs appréciations diamétralement opposées du fonctionnement du pouvoir. Freitag insiste sur la nécessité absolue de séparer le fondement du pouvoir de ses instances reproductives et légitimatrices par un attachement à une figure transcendante, comme garant, en définitive, de la vie commune et du sens, alors que Castoriadis maintient le principe selon lequel toute projection transcendante du pouvoir correspond à une forme d'hétéronomie, dont une véritable société autonome doit se passer. En dépit de ces différences, ils insistent sur le lien nécessaire d'une institution collective des conditions d'élaboration de la pensée humaine, de manière à favoriser l'autonomie réflexive nécessaire à une visée de la vérité.

L'ensemble de ce parcours à travers les riches théories de Freitag et de Castoriadis nous permettra enfin de saisir l'ampleur de leurs réflexions sur le thème de la vérité et de la raison à l'aune de cette conscience fine de l'historicité social-historique. En démontrant les sources vives, pratiques et subjectives, de la cognition, ils ont pu cerner la nature composite de la raison, riche de l'ensemble des prestations imaginaires et sensibles de toute subjectivité au sein du monde. Les nombreux apports de cette conception renouvelée et enrichie de la raison, apparaissant d'abord et avant tout comme réflexivité, comme retour sur soi, émergeront alors, bien au-delà de l'épistémologie comme telle. En effet, la crise écologique scellant à peu de choses près le destin de

l'humanité nous met devant la nécessité de modifier nos conceptions de l'être humain et du vivant. Or, les pensées freitagienne et castoriadienne représentent des outils considérables à mobiliser dans cette refonte, puisqu'elles ont montré de manière précieuse l'ampleur des liens qui nous unissent avec l'ensemble du vivant, de même que la capacité de l'être à s'autocréer de manière continue. Il s'agit là d'enseignements dont l'ensemble de la pensée gagnerait à faire sien. Penchons-nous maintenant sur l'histoire et les différentes acceptions du concept d'historicisme, afin de démontrer de quelle manière les pensées de Freitag et de Castoriadis s'intègrent dans le questionnement qu'il a ouvert.

Chapitre 1 : Historicisme et historicité

Dans ce chapitre, nous procéderons à une analyse contextuelle et conceptuelle de l'historicisme d'un point de vue épistémologique. Il s'agira d'une mise en contexte de ce concept plurivoque, ayant reçu à travers l'histoire de la pensée de multiples significations, parfois contradictoires. Nous nous efforcerons d'en présenter les principales, sans toutefois y aller d'une analyse exhaustive.

Des questionnements d'ordre méthodologique ouvriront ce premier chapitre, afin de saisir la manière la plus idoine de rendre compte de ce concept particulièrement complexe. Nous passerons ainsi en revue certains thèmes qu'appelle l'élucidation conceptuelle de l'historicisme : ses liens avec le terme d'historisme, ses premiers usages, son caractère souvent polémique, etc.

Nous retracerons ensuite l'histoire du concept à travers la modernité, puisque d'aucuns s'entendent pour dire que le concept d'historicisme, peu importe l'acception retenue, parcourt et accompagne l'histoire moderne d'une manière consubstantielle. Ce parcours de l'historicisme à travers la modernité nous amènera à proposer une chronologie du terme, en donnant un aperçu des débats entourant les définitions de celui-ci. Nous y développerons une analyse relative au contexte d'élaboration de l'historicisme au sein de l'histoire de la modernité, dans ses liens critiques à la doctrine du droit naturel, aux Lumières, ainsi qu'à certaines figures de l'anti-historicisme. Nous survolerons également son évolution vers le relativisme, c'est-à-dire l'avènement de la « crise de l'historicisme » au tournant du XX^e siècle. Cette analyse se prolongera sous une forme conceptuelle, où nous tâcherons de présenter succinctement les principales définitions de l'historicisme auxquelles la modernité a donné lieu de même que les liens essentiels rattachant ce concept à celui d'historicité. Nous pourrions alors saisir les rapports, au sein des caractérisations de l'historicisme, entre deux formes jugées *a priori* contraires, soit le progressisme (ou substantialisme) historique et le relativisme historique, que plusieurs auteurs, au nombre desquels Freitag et Castoriadis eux-mêmes, rapprochent par leur commun *déterminisme*.

Enfin, à l'aide de l'ouvrage de Jollivet¹, nous indiquerons en quoi le concept d'historicisme revêt une positivité, voire une fécondité certaine, légitimant son usage et sa reprise contemporaine. Cette clarification nous permettra dans un dernier temps d'exposer en quoi cette conception de l'historicisme trouve un écho notable tant chez Freitag que chez Castoriadis. Le chapitre se

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question. Généalogie, débats et réception (1800-1930)*, Paris, Honoré Champion, 2013.

conclura ainsi sur les éléments de leurs pensées qui représentent, pensons-nous, des tentatives innovantes et heuristiques de réfléchir l'historicité d'une manière qui se présente comme un éclaircissement, explicite ou non, du « problème de l'historicisme ».

1.1 Questions de méthode : comment rendre compte du concept d'historicisme?

1.1.1 Les pièges de la typologie

Les questions de méthode se posent de manière impérieuse en ce qui a trait au concept d'historicisme. Comment en effet rendre compte de ce concept historiquement et conceptuellement, alors que ses emplois sont multiples, historiquement changeants et, surtout, souvent contradictoires? Quelle méthode doit-on privilégier dans son étude : l'analyse historique, contextuelle, conceptuelle? La typologie peut-elle nous y aider?

À l'évidence, il s'avère impossible de trouver *une* acception principale ou directive du terme, tant son histoire conceptuelle est éclectique. Ce constat est posé d'emblée, tant par Jollivet¹ que par Oexle². La situation même dans laquelle le concept se trouve l'appelle. Beiser, de son côté, invite néanmoins à détacher une définition du terme en suivant l'édification de la science historique. « We can avoid some of the controversy, and give the term at least a working definition, if we define historicism not as a doctrine but as a programme. This programme, which began in the middle of the eighteenth century and extended throughout most of the nineteenth century, had a simple but ambitious goal : to legitimate history as a science³ ». Il nous semble pécher par volonté excessive de clarification, ce qui peut se comprendre étant donné la complexité du terme. Cela a cependant l'effet inverse d'invisibiliser une bonne partie de l'histoire du terme. Une brève incursion dans la littérature sur l'historicisme nous démontre toutefois que le terme s'avère éminemment plus vaste que la période entourant l'évolution et la naissance de la discipline historique. La suggestion de Beiser de rattacher l'historicisme au développement de la science

¹ « Il ne nous est pas [...] possible de fixer une acception, univoque et tranchée. Éminemment réactif, chaque concept ne prend sens qu'en fonction d'un certain contexte qui caractérise chaque fois son usage à telle époque et dans tel ou tel champ ou discipline. » (Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 20-21)

² « Un simple passage en revue des différentes définitions de l'historisme dans plusieurs disciplines au cours des cent dernières années montre qu'il n'y a pas eu *une* seule manière de poser le problème dans toutes les disciplines et que cette discussion ne s'est pas accompagnée, jusqu'à nos jours, d'un perfectionnement constant des conceptions de l'historisme. » (Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, op. cit., p. 62)

³ Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, op. cit., p. 156.

historique constitue malgré tout une idée intéressante, du moins pour élucider plus particulièrement cette période, située au XIX^e siècle. Plus loin, il apparaît toutefois plus nuancé, supportant une vision du terme qui correspond à celle que nous soutenons ici : « Although we cannot define historicism by a specific doctrine, a definite *Weltanschauung*, we can attribute a few basic principles to it¹ ». Or, ces principes ne pourront être mis au jour sans masquer la grande polysémie du concept. Beiser n'est pas de cet avis, puisqu'il affirme : « Any adequate definition of historicism must be general enough to accommodate differences of this kind² », en faisant référence aux nombreuses différences entre un Ranke et un Droysen.

Il nous paraît plus heuristique de travailler à mettre au jour un certain nombre d'acceptions et d'en ancrer historiquement les usages. À vrai dire, si nous partageons le constat de l'impossibilité de définir l'historicisme à partir d'une seule occurrence, il nous apparaît tout aussi irréaliste d'éviter complètement toute forme de regroupement conceptuel sous *différentes* définitions. Nous croyons qu'il importe de présenter l'éventail des acceptions à travers une analyse historique, notamment, plutôt que de tenter de trouver un « noyau » du terme.

Il s'avère ainsi possible de proposer un certain nombre de définitions du concept sans pour autant réduire celui-ci à l'une d'elles. Contrairement à ce qu'affirme Jollivet, il en va même selon nous d'un devoir de clarification par rapport au concept. Celle-ci soutient qu'« [a]ucune typologie ne nous permet d'en inférer un paradigme, sorte d'idéal-type à partir duquel nous pourrions dégager, sinon des invariants, tout du moins des “marques caractéristiques³” ». Nous croyons au contraire qu'une telle typologie peut être mise en place, ou du moins, gagnerait à l'être⁴ – car nous ne sommes pas dupes des embûches théoriques auxquelles elle confine. Un certain nombre d'idéal-types, correspondant aux principales occurrences du terme, nous semble possible à exhiber, sans pour autant nous retrancher sur un noyau conceptuel qui prétendrait détenir la « vérité » sur l'historicisme. Tout travail de clarification conceptuelle demeurera évidemment sujet à discussion, et celui que nous proposons ne prétend pas échapper à cette nécessité. Il nous apparaît cependant essentiel de faire voir, dans une analyse non plus historique et contextuelle, mais bel et bien

¹ *Ibid.*, p. 157.

² *Ibid.*, p. 159.

³ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 20.

⁴ Il ne s'agirait pas d'une analyse *typologique* à proprement parler, puisque l'historicisme constitue un « concept de concept ». Le concept d'historicisme ne porte pas directement sur la réalité sociale, il concerne en effet plutôt l'histoire des idées. Cela nous incline à éviter le terme de *typologie* et à privilégier l'analyse contextuelle, historique et conceptuelle. L'outil typologique s'avère néanmoins important afin de dévoiler différentes acceptions si, bien entendu, l'on ne prétend pas que le concept se réduise à l'un de ces types.

conceptuelle, les principales significations du terme, d'un point de vue épistémologique. L'important consiste à tenir une posture qui évite la réduction et la fausse neutralité, tout en privilégiant la clarification conceptuelle.

Étant donné la situation éminemment complexe du concept, cet effort de clarification paraît impératif. Pour en revenir à Jollivet, il apparaît, d'une part, que son ouvrage, très étoffé, souffre toutefois d'un manque de synthèse, probablement dû à son objection envers toute tentative d'offrir un éventail de définitions du terme. D'autre part, bien qu'elle récuse à de nombreuses reprises le fait de réduire le concept à *une* acception particulière, afin de préserver l'extrême pluralité du terme, elle dessine malgré tout, au fil de son argumentaire, ce qui lui apparaît comme étant « la » figure idéale de l'historisme. Cela ne nous semble en rien condamnable, au contraire. Cependant, à notre sens, il lui aurait mieux valu assumer cet état de fait plutôt que de s'en défendre en récusant la possibilité d'en présenter différentes caractérisations. La démarche de Beiser est symptomatique de ce risque quasi inhérent au fait de proposer « une » version du concept, celle qui, en définitive, nous paraît « la meilleure ». En effet, toute définition du concept sera forcément liée à la position de l'auteur par rapport à lui : reconnaissance d'une positivité du terme, volonté de surmonter ou de dépasser l'historicisme, anti-historicisme, qui va souvent de pair avec une certaine « démonisation » du terme ou avec sa réduction au relativisme historique, etc. Si cette recherche ne peut se faire qu'en regroupant un certain nombre d'idées autour de l'historicisme, il faut cependant veiller à présenter de la manière la plus riche possible l'histoire conceptuelle du terme, mais également à *assumer* en dernière analyse les acceptions qui nous paraissent les plus opportunes.

Quoi qu'il en soit, l'histoire du terme présente des tentatives de ce type d'analyses, au nombre desquelles celle d'Aron. Si celui-ci s'est surtout attaché à décrire les évolutions de la science historique et, parallèlement, le destin des philosophies de l'histoire modernes, à travers ce qui constituait originellement ses deux thèses doctorales, *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* et *La philosophie critique de l'histoire*, il avait bel et bien envisagé de rédiger un deuxième tome à ce dernier ouvrage, tel que mentionné dans la préface de celui-ci¹. Il précise par ailleurs dans ses *Mémoires* la forme qu'aurait prise cette démarche, qui n'a finalement jamais vu le jour : « La philosophie critique de l'Histoire devait être suivie par un deuxième tome qui aurait eu pour objet l'historisme ou l'historicisme, les deux concepts étant encore moins différenciés à

¹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, op. cit., p. 9.

l'époque qu'aujourd'hui [...]. Auraient figuré dans le deuxième tome : Ernst Troeltsch, Max Scheler, Karl Mannheim et peut-être Oswald Spengler¹ ». S'il n'a fourni comme tentative de description conceptuelle de l'historicisme essentiellement que le texte « Remarques sur l'historisme-herméneutique », en plus d'indications çà et là dans les deux ouvrages subséquentement cités, il n'en demeure pas moins qu'il croyait pouvoir « dégager quelques idées ou thèmes qui relèvent de l'une ou de l'autre des formes d'historisme ou d'historicisme et d'en saisir les combinaisons² ».

Oexle faisait remarquer, dans son ouvrage datant de 2001 : « Il manque cependant une étude globale du concept dans son contexte, du point de vue de l'histoire des notions et de l'histoire des sciences, qui tiendrait compte de la variété des disciplines scientifiques concernées par le problème de l'historisme³ ». Le livre de Jollivet pourrait bien, près de 15 ans plus tard, constituer une première analyse de ce type, bien qu'elle soit circonscrite dans le temps. Il couvre en effet la période allant de 1800-1930, ce qui laisse ouvertes les réflexions contemporaines sur le terme, tel que nous le proposons, certes succinctement, ici.

En définitive, le concept d'historicisme se trouve dans une situation paradoxale : cette notion, qui signifie entre autres le sacre de l'histoire, ne s'avère pas bien ancrée ni historiquement ni conceptuellement. Troeltsch, qui a écrit au temps de la crise de l'historicisme, partageait ce constat, en en fournissant un éclairage intéressant : « L'historisme au contraire [du naturalisme], spécifie-t-il, est dépourvu de cette solidité interne ; de plus, il dépend beaucoup trop étroitement des questions les plus subtiles et changeantes que pose la vie. La crise qui l'affecte provient donc en bonne partie de lui-même, de sa propre problématique⁴ ». C'est bien là le comble de l'ironie, puisque l'historicisme même vise à saisir cet état de fluctuation historique des concepts, auquel il n'échappe forcément pas. D'où l'importance, comme le soulignent certains auteurs, d'effectuer une « histoire de l'histoire », une « histoire de l'historicité » ou encore une « histoire de l'historicisme ». Nous verrons d'ailleurs que le concept d'historicisme est animé par une volonté de *réflexivité* générale à propos de la modernité et, plus précisément, des Lumières. Parmi d'autres, Oexle évoque cette possibilité, voire cette nécessité de combiner analyse historique et conceptuelle : « on peut proposer une historisation de la discussion sur l'historisme, c'est-à-dire

¹ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 112 *sq.*

² Raymond Aron, « Remarques sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*, p. 185.

³ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 104.

⁴ Ernst Troeltsch, « La crise de l'historisme », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 212.

une approche globale du problème, qui fasse aussi bien appel à l'histoire de cette problématique qu'à celle du concept et à l'histoire des sciences en général¹ ». Cette proposition rejoint celle de Jollivet, au sens où l'étude de l'historicisme devra nécessairement comporter à la fois l'histoire du problème, l'histoire du concept et l'histoire des sciences.

1.1.2 Le danger d'illusion rétrospective

Un autre élément méthodologique rendant difficile l'explicitation du concept d'historicisme concerne le danger d'illusion rétrospective auquel il s'expose. Le terme d'historicisme a parfois été considéré uniquement comme une construction *a posteriori*. Cependant, et la suite de ce chapitre en fournira des éclaircissements, plusieurs études historiques relèvent des usages et revendications réels du terme à travers son histoire. Quoi qu'il en soit, ceux que l'on considère de façon générale comme les précurseurs du concept, qu'il s'agisse de Vico, de Herder ou même de Hegel, ne l'ont pas eux-mêmes utilisé². Leur désignation en tant qu'historicistes s'est donc faite *a posteriori*, souvent de façon critique, en voulant s'en distancier. À bien y voir, l'on peut soutenir qu'à partir de Dilthey et de Troeltsch, donc au tournant du XX^e siècle, des formulations positives du concept d'historicisme se sont fait jour, tout autant que des tentatives d'en retracer l'histoire, et forcément d'en caractériser *a posteriori*, selon une analyse de ses différentes acceptions, des auteurs qui ne s'en sont pas pour autant revendiqués eux-mêmes.

Beiser soutient que le fait de rattacher des auteurs à une « tradition historiciste » constitue une construction *a posteriori* :

To ascribe a common goal or agenda to these figures does not mean that they formed a self-conscious movement or tradition. It is necessary to stress that the concept of historicism, as the designation of a specific intellectual tradition, is strictly an anachronism, an historian's reconstruction. Many thinkers who belonged in this tradition would not have called themselves « historicists » ; indeed, toward the end of the nineteenth century, when the word « historicism » came into general use and acquired derogatory connotations, some utterly repudiated the label³.

¹ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 62-63.

² Tel que le soutient Georg G. Iggers : « The term as used by Meinecke, Troeltsch, Antoni, and others denoted a scholarly and intellectual movement many of whose exponents in the eighteenth and nineteenth centuries, e.g., Vico, Herder, Ranke, Savigny, Droysen, never used the term to describe their own outlook although it was applied to them in the nineteenth century by some of their critics » (« Historicism », dans P. P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribners's Sons, vol. II, 1973, p. 458).

³ Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, *op. cit.*, p. 6, n. 11.

Antoni, pour sa part, établit un semblable constat : « On s'est avisé du même coup que l'attitude qu'il exprime n'est pas l'apanage exclusif de l'époque contemporaine : l'historisme existait bien avant qu'on le nomme. On qualifie aujourd'hui d'"historistes" nombre de penseurs qui n'avaient pas le moins du monde soupçonné de l'être¹ ». Cette situation d'anachronisme constitue, selon Beiser, l'un des risques que la réflexion sur le concept implique. Il fait ainsi remarquer que le terme est devenu fréquent seulement à partir des années 1930, à la suite de l'ouvrage principal de Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* [1936], suivant l'impulsion des travaux diltheyens². Il apparaît ainsi qu'à partir de Dilthey et de Troeltsch (c'est-à-dire somme toute tardivement dans l'histoire du concept), des tentatives de reprises synthétiques du terme et de son histoire sont apparues. Ces efforts pour retracer l'évolution du concept représentent ainsi autant d'essais pour le qualifier et le caractériser *a posteriori*. Ces formulations « positives » du concept d'historicisme n'ont toutefois pas épargné la critique envers certains aspects du concept jugés dangereux, que ce soit l'élément spéculatif ou l'élément relativiste, de la part d'auteurs qui ne s'en sont pas revendiqué ou qui ont utilisé le terme pour critiquer leurs adversaires de l'époque. Jollivet retrace en filigrane de l'historique qu'elle dresse du concept une partie du mouvement anti-historiciste de l'époque, dont font partie les néokantiens³. Il appert que se revendiquer de l'historicisme a été somme toute rare dans l'histoire du concept : l'on retrouve plus souvent la posture polémique, consistant à se servir du terme dans un but critique. Annette Wittkau soutient en ce sens que l'historicisme constitue un *Kampfbegriff*, un « concept de combat⁴ ». Par conséquent, toute analyse du terme s'effectue en terrain intellectuel miné, selon l'expression de Beiser⁵.

Cette réalité complexe n'a pas pour autant fait obstacle à certaines études historiques et conceptuelles, soit dans le sillage de la crise de l'historicisme, soit, dans les dernières décennies,

¹ Carlo Antoni, *L'historisme*, *op. cit.*, p. 1.

² Cf. Frederick C. Beiser, « Historicism », dans M. Rosen and B. Leiter (dir.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 174.

³ Pour ajouter à la complexité entourant le terme, elle note que « [d]e l'historisme à l'antihistorisme, la limite semble donc poreuse » (Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 20). À titre d'illustration, rappelons qu'Aron a fait de Dilthey l'un des tenants de la « philosophie critique de l'histoire », c'est-à-dire d'une démarche d'inspiration néokantienne, mais qu'il le présente également comme une figure de ce qu'il nomme l'« historisme-herméneutique ». Cf. respectivement *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, *op. cit.*, et « Remarques sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*

⁴ Citée dans Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 17.

⁵ « Anyone who embarks upon the study of historicism should be wary : he enters an intellectual minefield. » (Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 174)

où le recul historique a permis de se ressaisir du terme. Étant pratiquement tombé dans l'oubli, le terme d'historicisme apparaissait alors moins comme un concept confinant à l'affrontement intellectuel que comme un problème laissé à l'abandon, et pour autant non résolu, comme le souligne Rossi : « It was only after 1920, when the productive season of contemporary historicism had drawn to a close, that the problem of determining the distinctive features of historicism and of explicitly stating what historicism is began to be considered¹ ».

Cette thèse même en témoigne : rapprochant Freitag et Castoriadis du problème de l'historicisme, elle souhaite démontrer que ceux-ci ont contribué de manière particulièrement heuristique à la réflexion au cœur même de l'historicisme, à savoir la conjonction d'une reconnaissance forte de l'historicité de l'ensemble du domaine humain et de la volonté tout aussi ferme de reconduire une visée de vérité, non seulement scientifique, mais réflexive au sens le plus large. Nous convergeons ainsi vers la proposition de Jollivet, laquelle souligne la pertinence actuelle d'une réflexion sur l'historicisme :

Il serait faux néanmoins de n'y voir que de l'histoire ancienne, tant les apories contemporaines semblent prolonger des débats déjà posés du temps de l'historisme. Car ce sont les attentes et réquisits mêmes du geste philosophique qui sont ici mis à l'épreuve, voire déconstruits, nous invitant à reconsidérer de manière frontale sa capacité à penser l'histoire à partir de prérogatives qui lui sont propres, à en interroger la légitimité, les limites et l'étendue, sans pour autant préjuger de l'impossibilité d'une « philosophie de l'histoire », dût-on en revoir intégralement les présupposés².

Avant de nous plonger dans cette réflexion contemporaine sur l'historicisme, il importe d'abord d'effectuer un survol de ses usages et origines au sein de la modernité occidentale.

¹ Pietro Rossi, « The ideological valences of twentieth-century Historicism », *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 14, 1975, p. 15.

² Servanne Jollivet, « L'historisme comme nouvelle philosophie de l'histoire. Retour sur le projet diltheyen », dans A. Escudier, L. Martin (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire. De l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, p. 60.

1.2 L'historicisme : analyse contextuelle

1.2.1 Origines et premières acceptions du terme d'historicisme

Si les premières occurrences du terme d'historicisme (ou d'historisme) remontent à la toute fin du XVIII^e siècle¹, plusieurs commentateurs font du philosophe et historien italien Giambattista Vico (1668-1744) « l'ancêtre ou le premier représentant de l'historisme² ». Il est permis de penser, du fait que l'historicisme plonge ses racines aussi loin qu'il constitue en réalité une notion centrale, bien que très souvent critique, de la modernité. L'historicisme, dans la complexité et l'étendue de ses acceptions, apparaît en effet comme l'une des idées-forces de la modernité : « Le problème de l'historisme – non seulement valeur théorique, mais morale et politique – est ainsi devenu l'un des principaux problèmes, sinon le problème, de notre temps, et son étude, une sorte d'examen de conscience de notre civilisation contemporaine¹ ». Beiser abonde dans le même sens : bien qu'il se soit constitué principalement dans le contexte de l'avènement d'une science historique en bonne et due forme, ce serait une grave erreur, stipule-t-il, d'en circonscrire l'influence à la seule *méthodologie* historique. « The implications of historicism for epistemology, ethics, and politics are as deep as they are wide² », soutient-il. L'historisme, remarque Troeltsch, constitue « une forme de pensée spécifique de la modernité, qui se distingue radicalement de celle de l'Antiquité ou du Moyen Âge, et même du rationalisme de l'*Aufklärung*³ ». Aron a pour sa part affirmé que l'« *Historisme*, la conscience attentive des existences vécues et des œuvres créées par l'homme à travers les siècles dans leur richesse inépuisable, est incontestablement un trait essentiel de notre conscience historique⁴ ». De même, Oexle considère l'historicisme comme « un phénomène fondamental et constitutif de la modernité, comparable aux Lumières, à la Révolution, à l'industrialisation, la technicisation et la scientification de toutes les sphères de la vie⁵ », et ce, bien qu'il ait été communément caractérisé, en dépit des acceptions très diverses qu'il a connues⁶, comme une critique envers le rationalisme abstrait des Lumières et le droit naturel moderne⁷.

¹ « The first use of the term *Historism* [...] occurs in a set of fragmentary notes on philology which Friedrich Schlegel jotted down in 1797. Here the term already possesses something of its later meaning. » (Georg G. Iggers, « Historicism : The History and Meaning of the Term », *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, n° 1, janv. 1995, p. 130) Otto Gerhard Oexle abonde dans le même sens (cf. *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 8). Cet usage non polémique de Schlegel, dès la fin du XVIII^e siècle, fut suivi de près par Novalis, qui l'utilisa également l'année suivante (cf. Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 31, n. 1 sur Schlegel et n. 2 sur Novalis).

² Raymond Aron, « Remarques sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*, p. 185. De même, selon Antoni, Vico « amorça la réaction italienne contre la culture intellectualiste française, au début du 18^e siècle, et fonda l'«historisme» italien, un historisme que l'on peut qualifier d'humaniste » (Carlo Antoni, *L'historisme*, *op. cit.*, p. 32).

1.2.2 Historisme et historicisme

Le concept d'historicisme se révèle particulièrement riche et complexe également du fait qu'il se décline en deux mots distincts. En effet, le terme d'« historicisme » se double souvent de celui d'« historisme ». Peut-on les considérer comme des synonymes? C'est le parti que nous prenons dans cette thèse, mais il importe tout de même de donner un aperçu des avis divergents sur cette question.

Les commentateurs s'entendent généralement sur le fait que le terme d'historisme serait d'abord apparu, sous le terme allemand d'*Historismus*, avant celui d'historicisme (*Historizismus*). Le vocable d'historisme aurait ainsi été progressivement doublé, puis souvent remplacé, par celui d'historicisme⁸. Celui-ci paraît de nos jours plus usité que celui d'historisme, ce qui pourrait effectivement laisser penser à une apparition première du terme d'historisme et à sa reprise ou à son effacement progressif au profit de celui d'historicisme. Voilà qui légitimerait l'usage de celui-ci. Iggers confirme précisément cette idée au sujet du monde anglophone : « In the English-speaking countries, the terms “historism” and “historicism” began to be used after 1900, the former to describe German thought, the latter as a translation of Croce's use of *istorismo* and *storicismo*. By the 1940's, the term “historicism” had replaced “historism” almost entirely⁹ ». Notons cependant que les premières acceptions d'*Historizismus* se trouvent déjà chez Feuerbach, Nietzsche, Dilthey, Husserl, et chez un critique de David Friedrich Strauss, Martin Kähler¹⁰, donc

¹ *Ibid.*, p. 1.

² Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 163.

³ Ernst Troeltsch, « La crise de l'historisme », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire, op. cit.*, p. 206.

⁴ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Les belles lettres, 2011, p. 47.

⁵ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz, op. cit.*, p. 53.

⁶ Selon Antoni, « il ne faut pas parler d'un historisme, mais de plusieurs historismes, profondément différents [...]. Ils ont naturellement un fond commun : l'attitude [critique] à l'égard de la valeur positive de l'histoire entendue comme progrès humain dans sa réalité terrestre, mondaine [...], les historismes ont un adversaire commun : l'intellectualisme abstrait, qui a trouvé sa plus haute expression dans la culture “éclairée” du XVIII^e siècle français. En cela l'historisme peut servir de commun dénominateur aux réactions et aux révoltes des traditions nationales contre la prépondérance de la *raison* française, contre le siècle des Lumières » (Carlo Antoni, *L'historisme, op. cit.*, p. 8).

⁷ « [L]'historisme, c'est la rupture, opérée par la pensée allemande, de la tradition occidentale du droit naturel. » (*Ibid.*, p. 4) Nous en prendrons la pleine mesure au point 1.4.

⁸ Cf. Olivier Brette, *Un réexamen de l'économie “évolutionniste” de Thorstein Veblen. Théorie de la connaissance, comportements humains et dynamique des institutions*, thèse doctorale, 2004, et Alain Boyer, « Historicisme », dans S. Mesure et P. Savidan (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 560-561.

⁹ Georg G. Iggers, « Historicism », dans P. P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, vol. II, 1973, p. 457.

¹⁰ Cf. Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz, op. cit.*, p. 69-70, et Servanne Jollivet, *L'historisme en question..., op. cit.*, p. 93-95.

déjà au milieu du XIX^e siècle, bien que l'usage du terme chez Nietzsche soit tardif, comme le précise Jollivet¹.

Toutefois, selon certains auteurs, au nombre desquels Jollivet, le terme d'historicisme serait utilisé principalement de façon péjorative, laissant entendre qu'en raison de son antécédence, cela ne concernerait pas, ou dans une moindre mesure, le terme d'historisme. Les deux mots auraient ainsi des significations différentes : l'historisme serait entendu au sens du relativisme historique, et l'historicisme, au sens des grands récits rationalistes. De nombreuses sources indiquent toutefois que le concept, qu'il ait été utilisé en allemand sous le terme d'*Historismus* ou d'*Historizismus*, a très souvent, si ce n'est la plupart du temps, été utilisé de manière polémique. Il aurait ainsi été accolé à des adversaires théoriques plutôt que pleinement revendiqué. Nous nous questionnerons plus loin à savoir si le concept d'historicisme ne s'avère qu'un concept polémique, critique d'une certaine modernité, ou s'il recèle une positivité. La question s'avère à l'évidence épineuse.

Jollivet utilise donc le terme d'historisme, affirmant que celui d'historicisme lui paraît être un anglicisme, sans toutefois fournir plus d'explications à cet effet². Le terme d'*Historizismus* existe pourtant en allemand, bien antérieur à sa reprise par Popper, comme la précédente citation de Jollivet le souligne. La remarque de cette dernière selon laquelle l'*Historismus* serait moins grevé de connotations péjoratives que celui d'*Historizismus* pourrait se défendre à titre d'hypothèse historique, bien que nous n'y souscrivions pas.

Si la plupart des auteurs utilisent soit l'un, soit l'autre, certains ont utilisé les deux termes, tentant d'opérer une *distinction* entre les deux, de manière à conserver l'un et à récuser l'autre. À titre d'exemple, Dilthey a ainsi voulu « bâtir une distinction entre l'historisme (*Historismus*) (c.-à-d. comme savoir rigoureux) et l'historicisme (*Historizismus*) (c.-à-d. qui renvoie à l'idée de changement sans en asseoir la validité³) ». L'on retrouve semblable tentative dans l'ouvrage de Barash, qu'il reprend de Leonard Krieger, lequel « distingue entre une première pensée de l'historicité radicale de l'homme qu'il nomme “historisme” (*historism*) et l'historicisme (*historicism*) qui lui fait suite à la fin du XIX^e siècle, marqué par la crise culturelle et le relativisme

¹ « À ma connaissance, Nietzsche ne se réfère qu'une seule fois à l'"*Historizismus*" de Hegel par analogie au "*Kriticismus*" de Kant dans une note datant de l'automne 1885-1886. » (*Ibid.*, p. 109, n. 250)

² « Si l'usage veut que le terme d'"historicisme" tend à prédominer, indique-t-elle, nous traduirons ici, contre ce que nous pensons être un anglicisme, le terme allemand "*Historismus*" par "historisme". Nous ne maintenons le terme d'"historicisme" que pour celui, plus rare et toujours négativement connoté, d'"*Historizismus*", terme utilisé notamment par Friedrich Nietzsche et Edmund Husserl. » (Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 13, n. 1)

³ *Ibid.*, p. 210.

qui accompagne la mise en question de toute source transcendante des valeurs¹ ». Ce découpage entre les deux termes ne fait cependant pas l'objet d'un consensus. La plupart des auteurs n'utilisent qu'un seul des deux sans effectuer ce type de distinction.

Un autre exemple de tentative de distinction, assurément la plus célèbre, revient à Popper. Il s'avère paradigmatique à la fois de l'extrême complexité du terme et d'une certaine mécompréhension à laquelle cette tentative a passablement contribué et qui tend à perdurer. Popper aurait en effet joué un grand rôle dans le passage d'un terme à l'autre, spécialement dans le monde anglophone, provoquant, comme l'ont souligné notamment Aron et Bouton, une confusion sémantique entre les deux termes². Popper a utilisé le terme d'« historicisme » au sens du déterminisme historique de type hégéliomarxiste, réservant celui d'« historisme » au relativisme historique³. La conséquence, vu la popularité des travaux de Popper, en a été que l'historicisme s'entend dorénavant très souvent au sens poppérien, comme substantialisme historique, reléguant dans l'oubli, du moins, à l'arrière-plan, l'historicisme au sens qu'il souhaitait réserver au terme d'*historism*. Cela a donc eu comme effet de restreindre dangereusement l'acception du terme en la renvoyant à l'hégéliomarxisme, passant outre à toute une tradition de pensée souhaitant mettre l'accent sur la portée relativisante de la reconnaissance de l'historicité. Cette tradition, si elle s'est constituée en réaction à la philosophie hégélienne (qui a elle-même pu être, dans les premières caractérisations du terme, considérée comme une forme d'historisme), a tenté, dans la très grande majorité des cas, de dépasser l'élément spéculatif, c'est-à-dire déterministe, que Popper a justement considéré comme formant le cœur du concept d'historicisme.

Plusieurs commentateurs s'entendent ainsi pour dire que l'usage des deux termes relativement proches d'historisme et d'historicisme pour faire valoir des visions divergentes a nui

¹ Cf. Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, 2004, p. 83, n. 2.

² « Dans *Misère de l'historicisme* (1944), Popper sème la confusion en définissant l'historicisme comme une doctrine qui affirme la prédictibilité de l'histoire à partir de lois générales, ce que nient tant l'historicisme épistémologique que l'historicisme relativiste » (Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire. Fondement et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, *op. cit.*, p. 255, n. 2). En somme, « [s]i le marxisme est un historicisme, au sens de Popper, il diffère radicalement de l'historisme-herméneutique ou du relativisme historique. Il prétend à une connaissance aussi scientifique que celle des disciplines naturelles, bien que la plupart des historiens soient empêchés par leur position de classe de la saisir » (Raymond Aron, « Remarques sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*, p. 201).

³ « Karl Popper gave the term "historicism" a meaning, which has not been generally accepted, as a theory of historical predictability and determinism in contrast with the usual meaning of the term which denotes the opposite, individuality, spontaneity, and the avoidance of generalizations. But when Popper wrote the manuscript of *The Poverty of Historicism*, the term "historism" was still often used to denote the German tradition and Popper explicitly distinguished his use of the term "historicism" from the conventional use of "historism" » (Georg G. Iggers, « Historicism », *op. cit.*, p. 457).

à une clarification conceptuelle, pourtant pressante. Il a plutôt entraîné une énorme confusion : alors qu'originellement, le terme d'historicisme constituait un spectre beaucoup plus large de positions, la caractérisation déterministe, au sens de spéculative et métaphysique, s'est trouvée surinvestie. L'exercice de distinction opéré par Popper n'a fait qu'alimenter, si ce n'est créer, un vaste imbroglio perdurant encore aujourd'hui. Berlin mentionne également le fait que la désignation poppérienne de l'historicisme était loin d'être usuelle : « Je n'utilise pas le terme dans le sens où l'employait Karl Popper, affirme-t-il, mais dans celui, plus commun, que lui donnaient Meinecke, Troeltsch et Croce¹ ». L'usage poppérien du concept pourrait même avoir contribué à la croyance sel laquelle le terme d'historicisme tiendrait d'un anglicisme plutôt qu'il ne révélerait un usage effectif dans la langue allemande, pour revenir sur la remarque de Jollivet à cet effet.

Il appert que l'on ne peut pas plus réduire l'historicisme au relativisme qu'à une métaphysique historique². Ces deux courants de pensée en représentent cependant chacun une détermination. En définitive, si la notion d'historicisme couvre un large spectre de positions et de définitions, parfois contradictoires, du moins fortement en tension, il ne nous semble pas pour autant nécessaire d'opérer une distinction entre les termes d'historisme et d'historicisme afin de prendre acte de ces divergences. Au contraire, nous inclinons à penser que ces tentatives de distinction, en fin de compte, contribuent à complexifier l'affaire plutôt qu'à la simplifier, d'autant plus que les auteurs ne s'entendent pas sur ce que recouvrent l'un et l'autre terme. Certains commentateurs, par ailleurs, tranchent la question de l'usage d'un terme ou de l'autre en affirmant que les deux concepts ont, en fin de compte, emprunté l'un à l'autre³.

Si ce constat n'est pas faux, il ne doit pas, selon nous, nourrir la confusion sémantique, mais plutôt favoriser une meilleure connaissance des déplacements conceptuels qu'a subis la notion d'historicisme. Comme notre thèse concerne particulièrement l'historicisme en lien avec la notion de relativisme historique, considéré comme synonyme ou comme repoussoir, nous n'irons pas plus avant dans l'analyse pour le moins complexe, qui paraît à certains moments inextricable, des rapports entre les termes d'historicisme et d'historisme. Les arguments en faveur du terme d'historisme ne nous ont guère convaincue, tout comme ceux faisant valoir un usage différencié

¹ Isaiah Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », dans *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 85, n. 10.

² Constat extrêmement important sur lequel nous reviendrons au sein du présent chapitre, tant il révèle la pertinence des pensées freitagienne et castoriadienne dans le difficile thème de l'historicisme.

³ Cf. Pierre Dockès, cité dans Olivier Brette, *Un réexamen de l'économie « évolutionniste » de Thorstein Veblen. Théorie de la connaissance, comportements humains et dynamique des institutions*, thèse doctorale, 2004, en ligne.

des deux termes, du fait, entre autres, que nombre d'auteurs reconnaissent qu'il est pratiquement impossible de les distinguer selon des définitions strictes¹.

Nous opterons ainsi pour le concept d'« historicisme », plus courant à présent, et considérerons simplement celui d'historisme comme un synonyme, à la manière de certains auteurs, dont Aron lui-même². Comme ce dernier le souligne fort justement, « [l]'analyse des sens donnés à ces mots [historicisme ou historisme], dans les différents pays, aux différentes époques, exigerait des dizaines, sinon des centaines de pages³ ». Par conséquent, nous ne nous attarderons sur le concept d'historicisme en tant que tel que pour le situer brièvement au sein de son histoire, de manière à révéler l'étendue de ses acceptions.

1.2.3 L'historicisme, entre caractère polémique et positivité

L'historicisme a une histoire conceptuelle éminemment complexe : il a été entendu en de multiples sens, parfois contradictoires et de manière souvent péjorative, tout au long de la modernité. Les discussions sur les termes d'historisme et d'historicisme ont pu en donner un aperçu. Tous les commentateurs soulignent le caractère *polémique* de l'historicisme.

En outre, les différends quant à la périodisation critique du terme sont légion. Les avis divergent, notamment, à savoir si le terme a d'abord et avant tout été entendu en un sens polémique, pour acquérir progressivement une positivité ou bien l'inverse, ou encore si les usages critiques et positifs ont simplement coexisté. Certains remettent également en question l'idée selon laquelle le concept d'historicisme ait pu détenir une positivité. Comme nous ne souhaitons pas effectuer une analyse exhaustive de l'histoire du concept d'historicisme, nous proposons ici un aperçu de ces divergences, tout en prenant position sur ces questions. Afin d'appuyer notre propos, nous ferons référence, succinctement, à certaines querelles qu'a suscitées le terme.

D'aucuns soulignent la plurivocité du terme. Comme le souligne Scholtz, « [l]e concept d'historisme est assurément ambigu : force est de constater que, même dans le domaine des

¹ « Remarquons ici qu'en anglais (comme en français) les formes “*historism*” (“historisme”) et “*historicism*” (“historicism”) sont le plus souvent employées indistinctement pour désigner l’“historisme”. C'est la raison pour laquelle on emploie parfois en allemand la forme “*Historizismus*” au sens d’“*Historismus*”, mais elle ne saurait être confondue avec ce que Karl Popper (*Misère de l'historicisme*) entend par “historicisme”, à savoir une prévision fondée sur une connaissance prétendument objective de l'histoire. » (Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 60, n. 22)

² « ...l'historisme ou l'historicisme, les deux concepts étaient encore moins différenciés à l'époque qu'aujourd'hui » (Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 112 ; cf. également « Remarques sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*, p. 190, n. 2).

³ *Ibid.*, p. 185.

sciences historiques, il n'existe aujourd'hui encore aucun consensus, ni sur la signification exacte de ce terme, ni sur ce qu'il recouvre réellement¹ ». Cette complexité du concept et, conséquemment, de son histoire, se donne également à voir dans le fait qu'il s'agit peut-être du seul concept qui ait signifié à la fois une chose et son contraire, c'est-à-dire une philosophie spéculative de l'histoire, hégélienne, par exemple, tout comme le relativisme le plus absolu. Jollivet résume bien cette inextricable situation :

Apparu à la toute fin du XVIII^e siècle, il n'a cessé de brouiller les pistes, tour à tour assimilé à la philosophie de l'histoire de type spéculatif, à l'école historique, à l'historiographie objectiviste dans la lignée de Ranke, au matérialisme historique d'un Lamprecht ou encore à une vision du monde relativiste. Aucune acception ne prévaut et seule l'histoire paraît pouvoir nous garder des amalgames et des assimilations faciles. Pour autant [...], l'évolution du concept est loin d'être linéaire et monocorde, faite d'histoires parallèles non moins perméables les unes aux autres, de l'économie politique à la jurisprudence, jusqu'en théologie. Revendiqué par les uns, fustigé par d'autres, l'historisme semble chaque fois épouser les aléas de son temps et ce n'est pas la moindre des ironies de l'histoire qu'il ait lui-même fini par nous apparaître dépassé².

Pour sa part, Thornhill considère que cette situation chaotique de l'histoire et de la signification du terme d'historicisme provient d'une aporie inhérente au concept lui-même :

This diversity both in the defence and critique of historicism can clearly be seen to derive from an aporia implicit in the term itself. The terrain covered by historicism in its protean changes not only evades definition, it encompasses the ground from which antidotes to historicism can be administered. However, it is helpful to understand this aporia as conditioned by the general development of historical thought in the nineteenth century³.

Cette impasse découlerait donc de l'histoire du terme plutôt que de sa définition conceptuelle. L'on peut encore une fois comprendre cette remarque comme l'impossibilité de distinguer, dans le cas de l'historicisme, son histoire de ses significations. Ce constat d'une aporie interne nous semble exact, tant son amplitude, révélée par les aléas de son histoire, paraît jouer en sa défaveur, au sens où le terme d'historicisme comporte une difficulté réelle de stabilisation conceptuelle. Il importe cependant à notre sens de dépasser ce constat plutôt que d'y achopper de manière définitive : la suite de ce chapitre sur une positivité et une fécondité du terme en témoigne.

¹ Gunter Scholtz, « Préface », dans S. Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 9.

² Servanne Jollivet, *ibid.*, p. 386.

³ Christopher Thornhill, « Historicism », dans E. Craig (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, vol. 4, 1998 ; en ligne.

Il ne saurait donc être question de faire du premier usage du terme son essence, la complexité du concept d'historicisme interdisant une telle démarche, en vertu du fait, comme le souligne à juste titre Jollivet, que « l'historisme ne se réduit à aucune de [s]es acceptions : l'histoire du phénomène et celle du concept ne se recouvrent pas¹ ». La question du caractère de l'historicisme à son origine pose néanmoins problème. Si le caractère polémique du concept fait largement consensus, la positivité du concept, dont certains se sont revendiqués, est toutefois moins aisée à retracer. Peut-on déceler sa présence dès le départ? Les critiques successives l'auraient-elles oblitérée ou aurait-elle été progressivement acquise? Cette positivité peut-elle s'extraire de toute volonté critique ou idéologique?

Antoni, dans son ouvrage dont la publication originale date de 1957, manque la première occurrence du terme, datant de 1797 sous la plume de Schlegel : il fait plutôt remonter le terme à un siècle plus tard, en 1879². D'entrée de jeu, il mentionne sans s'y attarder qu'il existe bien des interprétations faisant remonter le terme non plus au XIX^e siècle, mais à la fin du XVIII^e siècle³. Il soutient par ailleurs que le concept d'historicisme, « [e]mployé d'abord pour indiquer une erreur, voire une sorte d'aberration [...], a fini par définir une conquête positive de la pensée⁴ », suggérant que la positivité a été acquise plutôt que donnée d'emblée.

Jollivet, si elle affirme que « l'acception du concept demeure flottante et indéterminée jusqu'au milieu du XIX^e siècle⁵ », n'en déduit pas que le terme aurait échappé, au départ, à la polémique. Les premières occurrences ne seraient pas « neutres », mais auraient plutôt servi d'« invectives » : « Néologisme renvoyant à la prépondérance de l'intérêt pour l'histoire, la notion est en effet encore loin d'être fixée en ces premières années, faisant tour à tour figure d'invective à l'encontre de toute considération hyperbolique du passé et renvoyant, dans le même temps, à une nouvelle forme de philosophie de l'histoire critique à l'égard de l'héritage hégélien⁶ ». Le premier

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 21.

² « Karl Werner, historien de la philosophie, l'utilisa en effet en 1879, dans son livre sur Giambattista Vico, pour indiquer le caractère particulier de cette philosophie qui affirme que l'esprit humain ne connaît d'autre réalité que l'histoire, parce qu'il la fait » (Carlo Antoni, *L'historisme*, op. cit., p. 1-2). L'on comprend donc pourquoi Vico a été considéré comme le premier représentant du concept, c'est-à-dire en raison de son principe du *verum factum*, inaugurant, tel que le retrace Bouton, le principe de faisabilité de l'histoire (cf. Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, op. cit., p. 16-17).

³ « Ainsi, lorsqu'on s'est préoccupé de rechercher les origines de l'historisme, on est remonté du XIX^e au XVIII^e siècle, là précisément où l'on ne pensait pas le trouver. Aujourd'hui, on inclinerait à remonter plus loin encore, jusqu'à la fin du XVII^e siècle. » (Carlo Antoni, *L'historisme*, op. cit., p. 1)

⁴ *Id.*

⁵ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 31.

⁶ *Id.*

à avoir proposé une « acception déterminée » du terme serait Feuerbach, en 1839, en y associant « un sens exclusivement négatif¹ ». En retraçant l’histoire du concept, Jollivet renvoie en outre les premières formulations d’une véritable positivité du terme à Dilthey et à Troeltsch, soit au deuxième tiers du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, ce qui va dans le même sens qu’Antoni.

Scholtz et Oexle, pour leur part, mentionnent des usages à la fois polémiques et positifs, sans toutefois préciser l’émergence des uns par rapport aux autres. Le premier, dans sa préface à l’ouvrage de Jollivet, fait mention d’instrumentalisations positives ou négatives du terme : « Depuis sa première émergence, chez Friedrich Schlegel et Novalis à la fin du XVIII^e siècle, l’historisme n’a cessé d’être instrumentalisé, servant d’arme dans les conflits qui se cristallisent autour de la question de l’histoire, alimentant aussi bien la critique et le diagnostic que sa valorisation² ». Même son de cloche chez Oexle : « l’“historisme” n’est pas toujours employé comme un concept scientifique défini, mais aussi comme un slogan [...]. [II] n’est pas seulement utilisé comme un outil pratique, propre à tous les usages, mais surtout comme un terme polémique, aujourd’hui comme hier : dans ce cas, “l’historisme” n’est pas ce qu’on revendique soi-même, mais plutôt l’erreur de tel ou tel autre³ ». Cette insistance sur le caractère polémique du concept met d’autant plus devant l’évidence d’offrir des études théoriques, conceptuelles et contextuelles permettant de l’extraire réflexivement de cette gangue péjorative pour procéder à son objectivation en bonne et due forme.

Ce découpage est cependant contredit par Beiser. Si celui-ci affirme, comme la plupart des commentateurs, que les premiers usages du terme remontent aux romantiques allemands (Schlegel et Novalis), le terme, loin d’être polémique, s’avérait alors « neutre », plaide-t-il : « The common claim that it first had a pejorative meaning is false. It appears as early as the late eighteenth century in the writings of the German romantics, who used it in a neutral sense. In 1797 Friedrich Schlegel used “historicism” to refer to a philosophy that stresses the importance of history ; a little later the same usage resurfaces in Novalis’s notebooks⁴ ». L’on retrouve la même interprétation chez Iggers : « Friedrich Schlegel in 1797 speaks of historicism as a “kind of philosophy” which places the main stress on history⁵ ». L’usage descriptif de ce terme dans ses deux premières définitions

¹ « Feuerbach est le premier, en 1839, à offrir à la notion une acception déterminée » (*Ibid.*, p. 32).

² Gunter Scholtz, dans *ibid.*, p. 9.

³ Otto Gerhard Oexle, *L’historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 55-56.

⁴ Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 175.

⁵ Georg G. Iggers, « Historicism », *op. cit.*, p. 456.

semble donc avéré. Pour Meinecke, toutefois, le concept « very soon acquired a pejorative sense, suggestive of exaggerations or distortions », allant même jusqu'à affirmer : « the very odium [...] was as a rule attached to this word *in its earliest uses*¹ ». Beiser présente une datation différente, suggérant que les usages péjoratifs sont apparus tardivement : « In the late nineteenth and early twentieth centuries “historicism” became a term of abuse because it was often equated with relativism² ». D'après Iggers, une fois le terme entré dans l'usage courant, à partir du milieu du XIX^e siècle, il reçut des connotations péjoratives. Conséquemment, certains auteurs voulurent marquer la distance les en séparant. Selon lui, dans les deux premiers tiers du XIX^e siècle, le concept d'historicisme a été entendu relativement au même sens que les premières occurrences³. La polémique serait postérieure, se développant durant la crise de l'historisme. La même interprétation se retrouve chez Kelley : « By the later nineteenth century historicism had acquired a largely pejorative meaning because of its associations with relativism and the threats posed to the assumptions and values of philosophy, theology, and economics, which represented three of the absolutes of Western culture, namely, reason, religion, and the free market⁴ ». Antoni affirme précisément l'inverse, soit qu'à partir de Meinecke, dont l'ouvrage incontournable sur l'historisme, *Die Entstehung des Historismus*, date de 1936⁵, « [l]e terme d'“historisme” perd désormais toute signification péjorative pour désigner un grand mouvement spirituel, une conquête positive de l'intelligence humaine⁶ ».

Il appert que des usages revendiquant le terme apparaissent somme toute relativement rapidement dans l'histoire du terme. Des caractérisations positives ont bien existé, malgré leur statut minoritaire, pratiquement dès l'origine du terme, comme le précise Jollivet : « le mérite de Christlieb Julius Braniss est d'être le premier à avoir revendiqué le terme d'historisme et à en avoir fait la pierre de touche de sa propre philosophie⁷ ». Celui-ci a présenté des ouvrages importants sur

¹ Friedrich Meinecke, *Historism : the Rise of a New Historical Outlook*, *op. cit.*, p. liv. Nous soulignons.

² Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 167.

³ « The term Historismus was used occasionally in Germany in the first two-thirds of the nineteenth century, e. g., by Ludwig Feuerbach, Christoph J. Braniss, I. H. Fichte (the son of J. G. Fichte), and Carl Prantl, with a meaning not that different from the one which Schlegel had used. » Georg G. Iggers, « Historicism : The History and Meaning of the Term », *op. cit.*, p. 130.

⁴ Donald R. Kelley, « Historicism », *New Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribners's Sons, vol. III, 2005, p. 1000.

⁵ Cet ouvrage n'a jamais été traduit en français. L'on retrouve heureusement une traduction anglaise : Friedrich Meinecke, *Historism : the Rise of a New Historical Outlook*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.

⁶ Carlo Antoni, *L'historisme*, *op. cit.*, p. 3.

⁷ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 34.

l'historicisme dès le milieu du XIX^e siècle, animé de la volonté d'amender la philosophie de l'histoire hégélienne en poussant plus loin l'intérêt pour la factualité. Oexle mentionne également le rôle de Braniss à ce chapitre :

Contre l'« antihistorisme » de Feuerbach, le philosophe Chr. J. Braniss conçut à son tour, sous le terme d'« historisme », une philosophie de l'histoire qui s'interrogeait sur la fin de l'histoire et était donc orientée vers le présent et l'avenir. De la même façon, le philosophe C. Prantl définit le « véritable historisme » comme celui qui « veut connaître l'idéal qui traverse toutes les situations sans exception et toute l'histoire, à commencer par la poésie et la conscience religieuse, et se fonde sur la continuité de l'idéal lui-même tout en confirmant cette dernière¹ ».

Cette citation révèle ainsi que dès le milieu du XIX^e siècle, et non à la fin de celui-ci, des usages positifs et revendiqués du terme ont émergé, indépendamment de l'acception retenue alors.

Difficile de s'y retrouver entre l'interprétation d'Antoni selon laquelle le concept a été d'abord polémique, pour devenir ensuite majoritairement positif, celle de Meinecke, pour qui le concept a très vite acquis un sens péjoratif, de sorte qu'y était même accolé un sentiment de « haine » jusque dans ses usages les plus reculés, de même que celles de Scholtz et d'Oexle, qui font mention des usages différenciés coexistant dans l'histoire du concept. Si l'on fait abstraction des toutes premières occurrences, neutres, que l'on doit à Schlegel et à Novalis, force est de constater que les emplois subséquents du terme concernent justement des usages polémiques. Ceux-ci prenaient spécifiquement à partie la philosophie hégélienne, taxée à cette époque d'historiciste.

La position d'Antoni selon laquelle le concept serait devenu entièrement positif nous semble difficilement tenable. À titre d'exemple, il faut savoir que la formulation positive reçue par Dilthey n'a pas eu comme effet de faire taire les usages polémiques du terme. De plus, rappelons que celui-ci a été l'objet d'une critique en règle par Husserl. Ce dernier a en effet renvoyé sa conception du terme du côté d'un relativisme historique inconséquent, dont Dilthey s'est défendu, notamment au sein de leur correspondance. Voilà pourquoi nous inclinons plutôt à considérer que, si la positivité s'est progressivement installée, elle ne s'est pour autant imposée.

Jollivet reconnaît qu'il a fallu attendre un demi-siècle, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, pour que la définition du terme soit fixée, entendant par là qu'il est alors passé dans l'usage courant sans pour autant que sa définition n'échappe à la plurivocité. Elle donne néanmoins à voir tout ce que

¹ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, op. cit., p. 66, citant Carl Prantl.

le terme, durant le XIX^e siècle, a pu comporter de munitions, utilisé contre des adversaires, mais souvent retourné ensuite contre les contempteurs. Ainsi, c'est tour à tour la philosophie hégélienne, par l'entremise de certains de ses critiques, tels Braniss et Prantl, qui a été la cible des attaques, de même que, plus tard, le positivisme d'un Ranke. Ironie du sort, qui sied bien à toute l'histoire du terme, ceux ayant récusé la philosophie hégélienne pour son historicisme se sont eux aussi très vite vus affublés du même qualificatif, et ainsi de suite, chacun dénonçant l'historicisme des autres.

Si le concept est donc expressément revendiqué dès le milieu du XIX^e siècle¹, les usages positifs n'ont jamais réussi à balayer une fois pour toutes son caractère péjoratif, mais ont plutôt, à partir du moment où ils ont émergé, coexisté avec les usages polémiques. Pour le dire autrement, les revendications du concept sont apparues très tôt, mais vu son histoire mouvementée, aucune acception ainsi revendiquée n'a été considérée comme univoque. Alors que de nombreux commentateurs affirment qu'à partir du milieu du XIX^e siècle, le terme a parfois été revendiqué comme tel, d'autres soulignent qu'à ce même moment, il comportait des connotations péjoratives².

Sans renier la portée de ces discussions, nous nous en tiendrons pour notre part au fait que le concept d'historicisme a été partagé, à travers l'ensemble de son histoire, entre des emplois péjoratifs, servant un but essentiellement *critique*, et des emplois positifs, où l'on se revendiquait du terme en question afin de faire valoir sa propre pensée. Bien entendu, ces revendications du terme n'excluaient pas toute portée critique et polémique, puisque dans la plupart des cas, elles visaient à rejeter l'interprétation du terme par d'autres auteurs, critiques ou non. Le concept a toujours été polémique, bien que des usages positifs aient également été observés très tôt. Nous rejoignons ici Iggers lorsqu'il affirme : « Until 1918, the term often, but not always, had a negative meaning³ ». De plus, si le terme a connu certaines revendications plus tardives, il semble en effet que, dans le sillage de la « crise de l'historicisme », un certain nombre d'auteurs, plutôt que de rejeter le terme, l'aient repris dans une tentative de surmonter le problème du relativisme, sans pour autant sacrifier les avancées cruciales qu'ils rapportaient à l'historicisme. Cette reprise positive du terme serait apparue devant les conséquences relativisantes que nous explorerons dans un instant. Il va sans dire que bon nombre d'auteurs ont cependant tendu à rejeter le terme, comme en témoigne la longue liste des courants de pensée anti-historicistes.

¹ « Within Germany, the historicist outlook was firmly established in the social and cultural sciences until the late nineteenth century » (Georg G. Iggers, « Historicism », *op. cit.*, p. 460).

² Cf. Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, *op. cit.*, p. 31.

³ Georg G. Iggers, « Historicism », *op. cit.*, p. 456.

L'on a souvent fait de l'historicisme un concept uniquement polémique. Cela s'avère pour une bonne part, force est de le constater. Il importe cependant de ne pas occulter la positivité du concept, comme nous y exhorte Jollivet. Cette positivité progressivement acquise du terme, dans le sillage de la crise de l'historicisme, chez des auteurs comme Dilthey, Troeltsch, Meinecke et Mannheim, n'a toutefois pas fait disparaître les usages polémiques, au contraire. De nombreux commentateurs insistent sur le fait qu'à cette époque, les usages polémiques étaient monnaie courante, servant à critiquer et à récuser les définitions revendiquées du concept. Une analyse contextuelle de l'historicisme à travers la modernité sera à même de nous en révéler plus sur les différentes déterminations du terme.

1.3 L'historicisme dans la modernité : critique de la modernité, mais de quelle modernité?

Pour l'instant, explorons plus avant cette part de critique au sein du concept : de quoi l'historicisme est-il le nom, et tout autant, le « non »? De quelle modernité est-il la critique? Le concept d'historicisme, par son extrême labilité, s'avère à même de dévoiler les multiples visages qu'a pris le développement moderne de la conscience de ce que doivent à l'histoire la pensée et la vie sociale. Notons que ce dévoilement s'est opéré en quelque sorte à son corps défendant, puisque l'on aurait bien voulu le réduire chaque fois à l'acception que l'on revendiquait ou dont on affublait ses adversaires. Tout questionnement sur l'historicisme et la modernité renvoie d'abord et avant tout à la découverte de l'historicité social-historique.

1.3.1 L'historicisme : témoin de la prise de conscience moderne de l'historicité

D'abord et avant tout, qu'en est-il de l'histoire de l'*historicité*? Un premier moment de découverte de la relativité historique et culturelle se retrouve dans l'Antiquité grecque, chez Hérodote¹. Pour Aron, l'historicisme ne se réduit pas à proprement parler au processus d'une reconnaissance moderne de la relativité historique, puisque celui-ci s'avère beaucoup plus précoce, s'initiant dès la Renaissance : « La prise de conscience de la diversité humaine – diversité des institutions, des manières de penser, des systèmes de valeurs, ne caractérise pas [...] l'historicisme en tant que tel. Depuis la crise de la conscience européenne [...], les Européens savent – même lorsqu'ils ne veulent pas le savoir – qu'ils ne représentent qu'une manière entre d'autres pour les

¹ Cf. not. François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

hommes d'accomplir leur humanité¹ ». Il est vrai que l'on retrouve, dès Montaigne [1533-1592], par exemple – et, plus tard, chez les moralistes français du XVII^e siècle –, les linéaments de ce que l'on a appelé *a posteriori* le relativisme culturel. Toutefois, ces appels à la tolérance, suivant la découverte de la pluralité des civilisations humaines dans le sillage de l'arrivée des Européens sur le continent américain, n'étaient pas pour autant ancrés dans l'idée de singularité historique.

Rappelons cependant qu'Aron définit l'historicisme comme « relativisme historique », alors que, s'il en représente bien une acception particulière, somme toute importante dans l'histoire du terme, l'on ne peut pas pour autant réduire l'historicisme au seul relativisme. Cette caractérisation est bien entendu liée à la crise de l'historicisme qui a soulevé tant de passions et qui, dans une certaine mesure, a scellé le sort du concept. Or, puisqu'Aron réduit l'historicisme au relativisme, il va de soi que la conscience de l'historicité lui apparaîtra forcément plus vaste que l'historicisme lui-même. Cependant, question de rendre justice à l'argument d'Aron, l'on ne peut pas plus associer le long processus de prise de conscience de la diversité humaine, devenu certes plus formel avec la notion de « relativisme culturel », au seul historicisme, puisque ce processus a ses racines, comme le démontre Aron en citant Hazard, dans une époque antérieure à l'avènement de l'historicisme à la fin du XVIII^e siècle.

Cela nous amène à préciser très succinctement les rapports du relativisme historique et du relativisme culturel, de manière à souligner leurs parentés conceptuelles. Ces deux formes de relativisme s'avèrent la « conséquence logique d'un regard comparatif² », développé spécialement en anthropologie. Malgré une certaine pluralité conceptuelle dans les usages qui en sont faits, l'on peut affirmer du relativisme culturel qu'à travers l'évolution du terme, « its core tenet, a claim to the equal standing of all cultural perspectives and values which co-vary with their cultural and social background, has remained constant³ ». Les liens entre ces deux types de relativisme sont donc très forts : « Historical relativism, or historicism, is the diachronic version of cultural relativism. As Clifford Geertz points out, cultural and historical relativism are in effect the same doctrine with a core claim that “we cannot apprehend another people's or another period's imagination neatly, as though it were our own⁴” ». Ainsi, le relativisme historique s'attache d'abord

¹ Raymond Aron, « Remarques sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*, p. 191.

² Tobie Nathan, dans H. Barreau et T. Nathan, « Relativisme », *Encyclopædia Universalis* ; en ligne.

³ Maria Baghramian et Adam Carter, « Relativism », dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, en ligne.

⁴ *Ibid.*

à la diversité des époques historiques, alors que le relativisme culturel met l'accent sur les différences culturelles, spécialement à l'intérieur d'un même espace-temps. En somme, « il n'y a pas moins de tranchant, en philosophie, dans le geste consistant à dévoiler les conditions culturelles implicites qui fondent la prétention du sujet *tout court* de la connaissance à dire le vrai [...] qu'il y en a, en anthropologie, à renoncer à la notion même d'une hiérarchie des cultures et des formes d'organisations sociales¹ ». Ces deux découvertes participent en fin de compte de cette prise de conscience moderne de l'historicité. Notons en outre que dans sa critique du rationalisme et de l'universalisme du siècle des Lumières, le romantisme fut le terreau originel de développement de l'historicisme. Quoi qu'il en soit, l'avènement de l'historicisme a entraîné cette reconnaissance non plus uniquement culturelle, mais *historique* de l'aspect relativisant de l'histoire :

Si le siècle des Lumières avait familiarisé les Européens avec un relativisme objectiviste des *mœurs*, il fallut attendre le romantisme pour que cette reconnaissance d'un état de fait allât jusqu'à assumer la relativité plus troublante des *valeurs*, dont la diversité résistait à toutes les tentatives d'universalisation [...]. L'histoire de la modernité se laisse lire comme un apprentissage collectif des nouvelles attitudes envers l'Autre culturel, variant d'une curiosité purement « objective » jusqu'à une vraie passion et/ou une réflexion profonde².

De façon générale, l'altérité à laquelle fait ici référence Zenkine est apparue non seulement entre les sociétés, mais également au sein même des sociétés occidentales. En effet, par la référence renouvelée au futur et au passé qu'a provoquée la découverte de l'historicité, elle les a habitées de manière prégnante. Cette prise de conscience de la relativité historique a bien entendu été au cœur du développement de la science historique, qui a su transmuier cette curiosité et cette passion en « réflexion profonde ». Par contre, le rayonnement de l'historicisme ne se limite pas à cet aspect d'une redécouverte de l'altérité, puisqu'il a pu, à l'inverse, nourrir une certaine régénération nationaliste, notamment en Allemagne³.

En outre, le dernier tiers du XVIII^e siècle a vu « la constitution d'un collectif singulier qui relie l'ensemble des histoires spéciales sous un concept commun⁴ ». Auparavant, l'histoire n'était toujours que « l'histoire *de...* » quelque chose, signifiant *Historie* en allemand et faisant référence

¹ Alain Brossat, « Quand Foucault dit “nous”... », *Appareil*, n° 8, 2011, en ligne.

² Serge Zenkine, « Introduction », dans *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, n° 114, *L'expérience du relatif*, 2001, p. 3.

³ Cf. Carlo Antoni, *L'historisme*, *op. cit.*, p. 5-6, pour un portrait succinct des liens, parfois funestes, entre historicisme et nationalisme.

⁴ Cf. Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, *op. cit.*, p. 19.

au récit historique. L'avènement du terme de *Geschichte* correspond à cette entrée en scène de l'Histoire comme telle dans l'imaginaire de la modernité occidentale, à un point tel que Koselleck la qualifie de « métaconcept¹ ». L'histoire s'est ainsi chargée de promesses, ouvrant le futur comme espace de conquêtes réflexive et politique, tout comme le temps présent a su retrouver une dignité et une capacité d'action face au passé.

Bouton place également cet état de fait au cœur de son analyse de la conscience historique moderne : « L'idée d'histoire comme collectif singulier, qui a été forgée par l'historiographie des Lumières et développée par Hegel, est à la base de toute philosophie de l'histoire² ». Hegel, comme le souligne Gauchet, s'avère la première et la plus marquante manifestation de cette création. En son exemplarité solaire, indique-t-il, la pensée hégélienne donne à comprendre par le dedans la façon dont l'interprétation conservatrice de l'historicité s'est imposée comme l'interprétation dominante dans le contexte de sa découverte, c'est-à-dire le passage de la Révolution à la Restauration. Dominante ne veut pas dire exclusive. Il y a d'autres interprétations possibles entre lesquelles se partagent les esprits³.

L'historicité a d'abord pris la figure de la subjectivité, rappelle là encore Gauchet : « l'historicité est, pour les Modernes, l'élément par excellence de la subjectivité – de la subjectivité comme ce à quoi l'humanité est en puissance d'accéder [...]. Le sujet est ce vers quoi nous tendons dans l'histoire, l'idéal vers lequel nous portent nos efforts pour nous comprendre nous faisant⁴ ». Habermas rappelle lui aussi fort justement en quoi la modernité, depuis son incarnation hégélienne, qui en constitue sans contredit l'un des points culminants, de même qu'un point de référence excessivement important dans l'histoire de l'historicisme, s'est d'ores et déjà pensée comme réflexivité :

Hegel est le premier à ériger en problème philosophique la rupture de la modernité avec les suggestions normatives du passé, qui lui sont étrangères [...]. [C]e n'est qu'à la fin du XVIII^e siècle que la modernité se pose le problème de *trouver* en elle-même *ses propres garanties* [...]. Hegel découvre le principe des temps nouveaux, la subjectivité. À partir de ce principe, il explique en même temps la supériorité du monde moderne et la fragilité qui l'expose aux crises ; en effet, ce monde est vécu à la fois comme celui du progrès et comme

¹ *Ibid.*, p. 23.

² Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 259.

³ Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », *op. cit.*, p. 179.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

celui de l'esprit aliéné à lui-même. C'est pourquoi la première tentative visant à conceptualiser la modernité est, tout aussi originairement, une critique de la modernité¹.

Toujours selon Habermas, cette notion de subjectivité caractérise la modernité, des Lumières à leurs critiques : « le principe de la subjectivité est déterminant pour les formes de la culture moderne. Il en est ainsi d'abord pour la *science* objectivante qui désenchanter la nature et en même temps libère le sujet connaissant² ». Derrière les éléments rejetés par l'historicisme au nombre desquels se trouvent le droit naturel et la Raison universaliste se profile l'un des principes directeurs de la modernité, le principe de la subjectivité, dont l'historicisme a été incontestablement un fer de lance. En effet, ce dernier n'apparaît pas en rupture avec ce concept de subjectivité, puisqu'il s'est fait le chantre d'une conception individualiste de l'histoire, à travers le principe d'individualité ou de singularité historique qu'il a fait valoir, souhaitant rompre avec l'idée de lois de l'histoire. Il en est au plus une reformulation ou une extension, pourrait-on penser.

Rappelons que les premières occurrences du terme d'historicisme datent également de la fin du XVIII^e siècle. L'on peut donc raisonnablement penser qu'elles participent de ce vaste mouvement, initié par Hegel, d'une reprise réflexive de la modernité par elle-même. Or, l'historicisme contribue-t-il à répondre à ce besoin de « trouver en soi-même ses propres garanties » ou en signale-t-il déjà les limites, voire l'impossibilité?

Jollivet synthétise parfaitement l'importance du lien que dévoile la modernité entre l'historicisme et l'historicité, mettant à mal l'idée selon laquelle l'historicisme n'apparaît que comme une notion secondaire, voire anecdotique, au sein de l'histoire de la modernité :

Parce qu'elle témoigne avant tout des mutations de notre rapport au temps et à l'histoire, la notion d'historicisme ne renvoie pas à une problématique autonome, mais ouvre bien sur une histoire plus globale, nous offrant une voie d'entrée privilégiée quant à la réflexivité nouvelle qui accompagne l'expérience historique depuis le début du XIX^e siècle [...]. Transparaît ainsi, de manière exacerbée, un des enjeux les plus décisifs du questionnement de la modernité : l'ambivalence par laquelle la pensée prend acte de sa propre historicité, comme en témoignent les résistances et les débats qu'elle suscite³.

Gauchet insiste également sur cette ambivalence moderne qu'a suscité l'avènement de la conscience historique, sans pour autant faire intervenir spécifiquement le terme d'historicisme. Apparaissent les multiples étapes par lesquelles la conscience moderne est passée, montrant la très

¹ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 18-19.

² *Ibid.*, p. 20.

³ Servanne Jollivet, *L'historicisme en question...*, *op. cit.*, p. 19.

grande proximité des conceptions spéculatives et relativisantes de l'histoire. Il dresse ainsi le portrait de l'évolution de la conscience historique à partir de la découverte de l'historicité par la phénoménologie hégélienne, plongée dans l'idée conservatrice d'une réunion et d'une réconciliation entre passé et présent, et de l'idée relativisante d'une connaissance de l'humanité par son action dans l'histoire.

Aussi la découverte même de l'historicité, souligne-t-il, « a beau constituer une avancée décisive de l'autonomie, puisqu'elle consacre la puissance génératrice de l'activité des hommes, elle s'effectue sous le masque d'un retour en force du religieux. Par un effet d'optique remarquable, elle relégitime l'ancien de l'intérieur du moderne, elle fournit une justification de l'ordre hétéronome dans les termes de l'autonomie¹ ». Cette ambiguïté se retrouve dans le principe même de « faisabilité de l'histoire », que certains auteurs entendent au sens du façonnement par les sociétés et les êtres humains de leur histoire, que rend bien le concept castoriadien d'autonomie. D'autres renvoient cependant cette expression aux « grands récits », en s'en prenant à la part déterministe de la pensée marxienne, au sein de laquelle la praxis se voit concurrencée par un destin scellé d'avance. L'ouvrage de Bouton reprend lui aussi le fil de cette découverte marquante, par Hegel, du principe de faisabilité de l'histoire². Cependant, Bouton fait preuve de beaucoup plus de générosité herméneutique que Gauchet, voire trop, envers Hegel, tendant ainsi à renvoyer les auteurs posthégéliens à une certaine forme de relativisme, alors que bon nombre d'entre eux s'en défendaient.

Nonobstant la tumultueuse avancée de la conscience moderne de l'historicité, qui est d'abord restée chevillée à une conception providentialiste de l'histoire, il n'en demeure pas moins que la modernité a concordé avec une *réflexivité* toujours plus grande prise sur l'histoire elle-même³. Ce que souligne Gauchet concerne ce surplus réflexif moderne, qui deviendra une référence majeure de la modernité, et qui nourrira l'appel de l'histoire. À cet égard, l'historicisme occupe une place de choix. On le retrouve en effet au cœur de ce procès de réflexivité, et ce, doit-on ajouter, dans tous les domaines de la vie sociale : de la théologie à l'histoire, de la sociologie à la philosophie, sans oublier l'économie politique, la politique, les arts et l'architecture. Ce n'est pas

¹ Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », chap. 6, dans *La révolution moderne*, t. 1, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007, p. 176.

² Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, *op. cit.*

³ « L'historicité est, en son essence, marche à la réflexivité », Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », *op. cit.*, p. 171.

le lieu ici de parcourir toutes ces voies par lesquelles a essaimé l'historicisme. Nous nous en tiendrons à une analyse épistémologique des domaines des sciences sociales et de la philosophie.

Sans pour autant réduire la signification du concept d'historicisme à la prise de conscience moderne de l'historicité, ce contre quoi nous met en garde Aron, il constitue néanmoins bel et bien un témoin privilégié de ce processus, dont il a été partie prenante. Quelle est la singularité du contexte ayant vu naître l'historicisme?

1.3.2 L'historicisme : entre rupture critique et prolongement de la modernité

Il importe ainsi de préciser le caractère *critique* du concept d'historicisme, tout en prenant soin d'éviter de le refermer sur une seule définition. L'on retrouve ici les questionnements sur le caractère polémique du concept. Peut-on considérer l'historicisme en rupture totale avec la modernité, ou a-t-il pu, dans certains cas, admettre certains éléments de continuité? Est-ce un concept simplement *critique* de la modernité ou a-t-il une portée positive? Se présente-t-il comme une tentative de « sauver », du moins de parachever la modernité? Et ici, de quelle modernité parle-t-on? Si l'on peut néanmoins le ranger parmi les concepts critiques de la modernité, il s'avère intenable de le considérer simplement comme un concept « antimoderne ». Il a critiqué, voire rejeté, un certain nombre d'éléments rattachés aux Lumières, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il en appelle à un *rejet* de la modernité.

Puisqu'il constitue une notion critique centrale de la modernité, son élucidation engage cependant chaque fois une réflexion sur ce que représente la modernité, plus spécifiquement les Lumières. Selon la conception de l'historicisme que l'on fait valoir se dessine une conception différente de la modernité. Se questionner sur l'historicisme implique ainsi de le replacer au sein de l'histoire de la modernité, et ce, pour deux raisons : par le fait qu'il témoigne de cette histoire, mais également parce que les historicistes eux-mêmes présentent des interprétations de l'histoire de la modernité variant selon la définition qu'ils s'en font. Il appert que les historicistes rejetant en bloc les Lumières sont plutôt rares. À bien y voir, l'historicisme apparaît relativement critique des Lumières et de la modernité elle-même, comme l'a été le criticisme ou l'hégélianisme, mais mû par une volonté de dépassement, réformatrice, recelant une certaine positivité. Le criticisme demeure, à cet égard, emblématique, en ce que, s'il a voulu en finir avec la métaphysique, il s'est plutôt présenté comme une refonte de la modernité bien plus que comme son abandon. L'historicisme peut ainsi être compris comme prolongeant dialectiquement la modernité elle-même tout comme sa critique.

Si l'historicisme, de façon générale, s'est voulu en rupture avec le droit naturel, il n'a pas pour autant refusé toute continuité avec les Lumières et, plus généralement, avec la modernité elle-même. En effet, « [d]e l'*Aufklärung* à l'historisme, il n'y a ni opposition radicale ni simple "changement de paradigme" [...] d'un modèle scientifique à un autre¹ ». La reprise réflexive de la Raison moderne à l'aune de l'histoire apparaissait pour plusieurs auteurs comme l'occasion de *prolonger* l'objectivation rationnelle moderne en la pensant comme historique. Le fait que si peu d'historicistes aient été antimodernes en fait foi. Nous verrons d'ailleurs que les démarches de Freitag et de Castoriadis s'inscrivent tout à fait dans ce dessein. Suivant Jollivet, l'historicisme apparaît bien comme mouvement second de critique, mais *du dedans* de la modernité, comme reprise réflexive de la modernité par elle-même et comme réflexivité sans cesse renouvelée. En fait, souligne-t-elle, « [s]i la conscience de l'historicité de toutes choses est bien la première étape vers la libération de l'homme comme le soulignait Dilthey, l'historisme semble bien accomplir les promesses qui étaient celles des Lumières² ».

Sans diluer toute la modernité dans sa critique, il importe cependant de ne pas grossir indûment les traits d'une opposition Lumières universalistes/historicisme romantique. À ce sujet, Monod, commentant Blumenberg, fait valoir la nécessité d'« admettre que l'historicisme, loin d'être seulement une réaction à la modernité, est aussi un produit de sa rationalité³ ». Pour des raisons rhétoriques, certains auteurs considérés rétrospectivement comme des historicistes ont forcé les traits d'une discontinuité avec les Lumières. En réalité, bon nombre d'historicistes, tout en rejetant des éléments universalistes au profit d'une conception historique individualisante, se sont considérés eux-mêmes, ou ont pu être considérés *a posteriori* comme poursuivant, voire accomplissant, certaines des promesses des Lumières.

La reconnaissance des origines de l'historicisme dans la modernité des Lumières, comme le souligne à juste titre Beiser, ne restreint donc pas sa portée critique. Celui-ci condamne à cet effet les critiques contemporains qui, s'en prenant à Meinecke, tendent à amoindrir la portée critique de l'historicisme en soulignant qu'il a bien ses racines dans les Lumières. Ce faisant, affirme-t-il, ceux-ci confondent l'histoire avec la logique : « because historicism grew out of the Enlightenment, it scarcely follows that it accepts the fundamental values and principles of the

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 403-404.

² *Ibid.*, p. 404.

³ Jean-Claude Monod, « Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique », *Revue germanique internationale*, n° 10, 1998, p. 219.

Enlightenment¹ ». Pourtant, pour Meinecke, l'historicisme « had in fact grown from the same soil that had nourished all the humanities which had flourished anew since the beginning of the nineteenth century² ». Or, il ne fait aucun doute pour Beiser que « [t]he historical significance of historicism is best measured by its break with the Enlightenment, which had dominated European intellectual life during the eighteenth century. The star of historicism rose as that of the Enlightenment fell³ ». Il n'en demeure pas moins que l'histoire comme concept, comme science et comme référence principale du *Zeitgeist* moderne, à partir du XIX^e siècle, constitue l'une des créations de la modernité. C'est bien la pensée moderne, dans ses évolutions, ou plutôt dans ses circonvolutions, qui a permis de dresser ce portrait d'une pénétration de l'historique dans toutes les sphères de l'existence.

Deux auteurs importants dans l'histoire de l'historicisme, Troeltsch et Meinecke, précurseurs d'une *histoire* du terme d'historicisme, ont à la fois souligné la distance qui sépare les Lumières et l'historicisme, mais également le fait que celui-ci trouve son origine dans celles-là. Ils ont ainsi contribué à forger cette interprétation dialectique de la modernité, évoquée au début de cette section, où l'historicisme apparaît comme mouvement second, souhaitant dépasser certaines des apories internes au premier moment « éclairé » de la modernité. Troeltsch en appelait ainsi à une « synthèse culturelle⁴ » entre ces différentes composantes. Bien qu'ils aient des représentations passablement différentes de l'historicisme, dont il n'est pas lieu de faire état ici, ces deux auteurs présentent une conception semblable d'une différenciation progressive de la pensée moderne elle-même.

Troeltsch a clairement indiqué des formes de continuité entre l'historicisme et les Lumières. Ce n'est, souligne-t-il, qu'à partir du romantisme, donc durant la première moitié du XIX^e siècle, que la pensée allemande a consommé la rupture avec les Lumières, rupture qui ne saurait être totale :

La pensée allemande a tout d'abord partagé ce monde d'idées, dans la mesure où *son fondement* se trouve dans le droit naturel chrétien. Le Moyen Âge allemand était évidemment tout aussi imprégné de droit naturel chrétien que le reste de l'Occident [...]. Le caractère spécifique de l'univers d'idées allemand [...] ne date que du romantisme

¹ Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 165.

² Friedrich Meinecke, *Historism : the Rise of a New Historical Outlook*, *op. cit.*, p. lv.

³ Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 165.

⁴ Ernst Troeltsch, « La crise de l'historisme », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 227.

– lequel n'est de son côté que l'ouverture du classicisme sur une perspective infinie et en constant déploiement¹.

Cette reconnaissance du fondement de l'historicisme dans les débuts de la modernité n'entame toutefois pas le constat selon lequel « [l]e droit naturel, ce succédané qui tient lieu de philosophie de l'histoire à l'*Aufklärung* et perdure jusqu'à Kant et Fichte, est dépassé, en Allemagne du moins² ». Troeltsch ainsi met l'accent sur un principe commun unissant, malgré leurs différences, les Lumières et l'historicisme :

les oppositions sont, au fond, beaucoup moins exclusives qu'elles n'en ont l'air. Les deux systèmes [le droit naturel et les théories allemandes] présupposent l'un et l'autre l'idée de l'autonomie de l'homme et de la personnalité, une attitude critique héritée des Lumières en face de la réalité et de la tradition. Il se trouve simplement que l'idéal de la personnalité autonome fait partie intégrante de deux systèmes fort différents, sans oublier que sa réalisation se heurte dans l'un et l'autre à certaines difficultés³.

Cette autonomie et cette attitude critique s'avèrent ainsi des attitudes ou des principes directeurs au fondement de la modernité en général, incluant les Lumières et leurs critiques. L'historicisme apparaît bien comme un *surcroît réflexif* à la modernité universaliste plutôt que comme une menace envers celle-ci : « la réflexivité de l'historicisme viendrait ainsi redoubler le pouvoir critique dont se réclamaient les Lumières dans leur lutte contre l'obscurantisme⁴ ». Cette forme de continuité dans une modernité conçue comme une réflexivité sans cesse renouvelée se retrouve de façon très franche chez Troeltsch. Ce dernier présente en effet un récit de l'histoire moderne reposant

sur les idées du progrès de l'humanité et de l'autonomie de la raison [...]. On pouvait comprendre ce système de valeurs dans la perspective de l'histoire universelle, soulignant sa dimension internationale, ou mettre l'accent sur la spécificité individuelle et nationale, insistant sur son importance pour le rassemblement, l'unité et l'autoaffirmation de l'État national. La première tendance était celle du XVIII^e siècle, siècle cosmopolite et dont l'intérêt allait au perfectionnement de soi, la seconde celle du XIX^e siècle⁵.

En définitive, le XVIII^e siècle est demeuré centré sur la notion de Raison, et c'est bel et bien le XIX^e siècle qui a imposé l'idée d'histoire et d'historicisation. L'historicisme s'est conçu en continuité avec les Lumières, au sens où les auteurs qui, pour une grande part, ont été vus comme

¹ Ernst Troeltsch, « Droit naturel et humanité dans la politique mondiale », dans *ibid.*, p. 285. Nous soulignons.

² Ernst Troeltsch, « La crise de l'historicisme », dans *ibid.*, p. 209.

³ *Ibid.*, p. 291-292.

⁴ Servanne Jollivet, *L'historicisme en question...*, *op. cit.*, p. 403.

⁵ Ernst Troeltsch, « La crise de l'historicisme », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 219.

des historicistes rétrospectivement, se sont considérés en continuité partielle avec les Lumières. Selon Jollivet, il est intenable ou, à tout le moins, « extrêmement réducteur », d’opposer terme à terme des Lumières universalistes et un XIX^e siècle historiciste.

Attardons-nous plus précisément aux critiques qu’a réservées l’historicisme au droit naturel, doctrine centrale des Lumières. L’attitude philosophique historiciste, statue Dufour, traducteur de l’ouvrage d’Antoni, « est née d’une réaction contre les idées “éclairées” du XVIII^e siècle français, marchandises spirituelles qui inondèrent l’Europe de leur temps¹ ». Malgré des acceptions extrêmement vastes, le cœur du concept demeure donc la critique des Lumières, de l’universalisme abstrait et du droit naturel. Il est en effet intéressant de constater que l’un des rares points de convergence au sein de l’éventail des historicistes, du moins post-hégéliens, concerne le rejet du droit naturel et la critique des Lumières. Il n’y a peut-être pas là matière à unifier le concept, puisque sa plurivocité ne le permet pas, mais cela peut à tout le moins contribuer à mieux saisir sa portée à travers le prisme de la critique des Lumières. « It is within the tensions of critical engagement with the Enlightenment that historicism can be best understood, if not synthetically defined² ». Évidemment, cette matière consensuelle étant extrêmement large, nous tâcherons de préciser les doléances de l’historicisme envers la modernité et, ce faisant, apparaîtront forcément des divergences. Nonobstant, « [t]he evidence is overwhelming that the leading historicists did break, explicitly and self-consciously, with some of fundamental principles of the Enlightenment³ ».

L’historicisme appartient ainsi de plein droit à la modernité : il ne constitue pas, dans la majorité des cas, une critique réactionnaire, un simple retour en arrière. Il se veut une critique de la modernité *du dedans* même de celle-ci⁴. Certains auteurs, au sein des historicistes, ont bien rejeté explicitement la modernité, mais ils sont minoritaires⁵. Quoi qu’il en soit, comme l’indique Beiser, « [i]t is telling that the leading nineteenth-century historicists – Ranke, Droysen, Dilthey,

¹ Alain Dufour, « Note du traducteur », dans C. Antoni, *L’historisme*, *op. cit.*, p. -2.

² Christopher Thornhill, « Historicism », *op. cit.*

³ Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 165.

⁴ Encore peut-on se demander si une critique de la modernité totalement extrinsèque à celle-ci est possible... Depuis Hegel, nul ne saurait, du moins, ne devrait ignorer l’impossibilité pour quiconque de sauter « au-dessus de son temps ».

⁵ Nous pourrions citer Nietzsche, contempteur par excellence de la modernité démocratique, Spengler, dont le décadentisme pessimiste remet évidemment en question la doctrine moderne du progrès, et Mannheim, qui a vivement critiqué les Lumières (Servanne Jollivet, *L’historisme en question...*, *op. cit.*, p. 360, n. 364). Il n’est pas si aisé de reconnaître en ces trois auteurs des antimodernes, tant ils étaient conscients de l’impossibilité, établie par Hegel, qu’ils pouvaient certes juger regrettable, de dépasser leur temps.

Burckhardt, and Savigny – self-consciously and explicitly rejected the natural law tradition¹ ». Ainsi, le droit naturel, le contrat social de même qu’une nature humaine immuable basée sur la Raison étaient tous des éléments « éclairés » que nombre d’historicistes ont critiqués en raison de leurs implications universalistes, « suggesting a definition of historicism as a radical shift away from Enlightenment understandings of history. All of these traits can be viewed as counterpoints to key assumptions of Enlightenment thought² ». Toutefois, comme le précise Jollivet, l’historicisme « ne s’oppose à l’universalisme que dans la mesure où il nie l’individu ou le soumet à un ordre transcendant³ ».

En réaction aux idéaux des Lumières, la pensée historiciste a voulu mettre l’accent sur l’individualité historique. Cette idée phare de la subjectivité, suivant la découverte de l’historicité, s’est attachée à reconnaître la singularité de chaque époque et de chaque peuple. Les pensées de Herder et de Vico ont certes constitué des sources d’inspiration que les historicistes du XIX^e siècle ont remobilisées. Meinecke, tout en s’inscrivant dans cette « tradition allemande » qui s’est caractérisée par un rejet du droit naturel, fait de la notion d’individualité le principe commun chapeautant l’ensemble de la modernité, lequel s’avère somme toute assez proche du principe de subjectivité souligné par Habermas et de celui d’autonomie chez Troeltsch. Il a repris à son compte certaines indications de Troeltsch, notamment sa distinction entre un individualisme rationnel, attribuable aux Lumières, et un individualisme irrationnel, correspondant à l’historicisme, qu’il rattache à la « pensée allemande⁴ ». Et ce, bien que, pour d’autres commentateurs, l’historicisme, s’il a effectivement connu une grande popularité en Allemagne, est loin de n’être qu’un courant de pensée allemand. La seule rétrospective d’Antoni, qui couvre tout au long de son ouvrage plusieurs foyers nationaux historicistes, réservant une place de choix à l’« historisme absolu » de Benedetto Croce, en témoigne⁵.

L’originalité de l’historicisme a été de combiner cette reconnaissance de l’individualité historique à une volonté de prise en compte de l’universel. Bien entendu, cela s’est d’abord effectué par le recours à une forme de garantie transcendante, providentialiste ou spéculative. D’où cette tension et cette complexité au sein même du concept. Gauchet expose en quoi la conscience de

¹ Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 166.

² Christopher Thornhill, « Historicism », *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 405.

⁴ Cf. Carl Hinrichs, « Introduction », dans F. Meinecke, *Historicism : the Rise of a New Historical Outlook*, *op. cit.*, p. xl.

⁵ Cf. Carlo Antoni, *L’historisme*, *op. cit.*, p. 113 sq.

l'historicité a d'abord revêtu un aspect transcendant dans la modernité, notamment à travers l'hégélianisme : « Pareille force conduisant l'humanité depuis toujours vers la saisie de soi ne peut être simplement humaine [...]. Il n'y a que l'esprit divin qui puisse rendre compte de semblable processus. Au travers de l'action immanente des hommes, c'est une raison transcendante qui est au travail et en route vers elle-même, en quête de sa vérité¹ ».

Toujours selon Gauchet, la critique de l'universalisme abstrait des Lumières, plutôt que d'entraîner sa pure et simple substitution par un mouvement inverse, a ainsi ouvert la voie à une autre forme d'universel : « Le passage à l'histoire, c'est l'un de ses impacts majeurs, fait resurgir une figure collective de l'universalité humaine. La figure de l'individu universel ne s'effacera pas pour autant [...]. Il y aura désormais concurrence des universalismes. L'expérience moderne sera tiraillée, avec d'amples oscillations, entre l'universalité du singulier et l'universalité de l'entreprise civilisationnelle² ». Si Gauchet renvoie les Lumières à l'universalité du singulier, centrée sur la figure de l'individu qui se découvre porteur de droits, et le mouvement de reconnaissance de l'historicité à une universalité centrée sur la civilisation, force est de constater que l'étude de l'historicisme complexifie ce portrait déjà passablement touffu. Les historicistes ont ainsi pu critiquer l'universalisme abstrait, mais également ce qui est apparu comme un providentialisme hégélien, tout en proposant une conception de l'histoire centrée sur la singularité des époques. La plupart des historicistes ont cherché à replacer l'universel au sein de divers ensembles temporels ; rares sont ceux qui ont réellement refusé toute référence à un universel, bien que le recours au providentialisme et à la métaphysique ait été largement critiqué dans les rangs historicistes – tout comme ceux-ci ont souvent eu recours à de telles modalités afin d'assurer des bases solides et pérennes au savoir historique. D'où l'éminente complexité entourant le concept d'historicisme. L'ensemble des commentateurs prennent la mesure de ces contradictions, comme autant de réactions réflexives que le principe d'historicité a suscitées, que ce soit Jollivet, qui suit l'évolution du concept dans tous ses méandres, spéculatifs et relativistes, ou Aron, qui, par le concept d'historisme-herméneutique, souhaite précisément marquer le fait que l'historicisme s'est voulu une réflexion sur la singularité historique qui ne fasse pas pour autant l'économie, dans plusieurs de ses incarnations, du *sens* de l'histoire.

¹ Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », *op. cit.*, p. 173.

² *Ibid.*, p. 184.

L'historicisme s'est en effet constitué en mettant de l'avant la singularité et l'individualité des époques historiques, *a contrario* des principes généraux des Lumières, au nombre desquels le droit naturel, le contrat social et la raison universaliste. « All these concepts, soutient Beiser, seemed to promise a validity beyond the flux of history, a sanction transcending the concrete context of culture, politics, and society¹ », alors que l'historicisme a mis en lumière l'impossibilité de s'extraire du flux historique. Ainsi, les historicistes, en voulant insister sur l'individualité historique, sont néanmoins souvent restés captifs de référents spéculatifs, qui leur servaient à contrebalancer les effets possiblement par trop radicaux de la force du principe d'historicité. Bon nombre ont fustigé toute source normative extrahistorique de légitimité tout en en reconduisant une certaine forme.

Habermas affirme ainsi que Nietzsche a instauré une rupture dans la tradition des critiques de la modernité qui, auparavant, souhaitaient tout de même la conserver et travailler à la perpétuer, suivant l'intention de Hegel. Nietzsche se serait alors situé dans un autre paradigme en se présentant comme critique *à la fois* des Lumières, c'est-à-dire de la modernité qui promeut la Raison, *et* de l'historicisme (compris comme nihilisme, comme fatalisme historique, comme vénération de l'histoire passée et comme scientisme naïf). Il aurait ainsi été le premier auteur à rompre avec la tradition critique de la modernité et à rejeter purement et simplement la modernité. Notons que l'historicisme ne trouve pas son origine chez Nietzsche, bien que celui-ci constitue selon certains un tournant dans l'histoire de l'historicisme. Suivant Jollivet, Nietzsche a été tout autant critique de l'esprit de sérieux scientifique des historiens, du positivisme, que de la prétention d'objectivité en histoire par laquelle les historiens vénèrent les faits sans les déconstruire, sans aller voir de quoi ils sont constitués (processus d'objectivation et de « civilisation », de dressage des affects, etc.). Celle-ci rappelle d'ailleurs que selon l'appréciation troeltschienne de Nietzsche, ce dernier a joué un grand rôle dans l'évolution de l'historicisme vers ses versions plus radicales, au sens de relativistes : « Troeltsch considère par ailleurs que c'est de Nietzsche "que provient, pour une large part, la crise de l'historisme moderne" et s'évertuera lui-même à dépasser par son propre historisme réflexif et "renouvelé" les conséquences relativistes d'une telle approche² ». L'on peut mesurer à quel point la posture nietzschéenne a fait date dans l'histoire de l'historicisme et, bien plus largement, dans l'histoire de la pensée moderne. Ce refus de l'universalité abstraite des

¹ Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 164.

² Ernst Troeltsch, cité par Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 21.

Lumières se combine chez lui à un refus tout aussi farouche d'un scientisme historique dont la performativité n'a d'égal que la vacuité à saisir la vie dans toute sa complexité, singulière, vibrante, prédominante.

En réalité, chez la plupart des auteurs ayant été considérés, *a posteriori*, comme des historicistes, que ce soit chez Vico, Herder, Ranke, aucun ne rejette la modernité. De plus, comme le précise Berlin, les penseurs conservateurs ayant rejeté la modernité et les Lumières en tant que telles, et non certains de ses éléments, ont lancé des attaques *externes* à la modernité, et, ce faisant, ne sont empreints d'aucun relativisme, contrairement à de nombreux auteurs historicistes.

Il n'y a [...] aucun relativisme dans les plus célèbres attaques des penseurs réactionnaires contre les Lumières – Hamann, Justus Möser, Burke, Maistre. Le relativisme, sous sa forme moderne, tend à naître de l'idée que les conceptions des hommes sont inévitablement déterminées par des forces dont ils n'ont le plus souvent pas conscience – la force cosmique irrationnelle de Schopenhauer, la morale de classe de Marx, les pulsions freudiennes ; l'immense diversité, dont les ethnologues dressent le panorama, des coutumes et des croyances conditionnées par des situations échappant largement à la maîtrise des hommes¹.

Pour autant, cela ne signifie en rien que l'anti-historicisme soit de nature *essentiellement* antimoderne. Le rejet de l'historicisme s'avère très bien représenté, voire mieux, dans des courants de pensée qui assument tout à fait la modernité, chez les néokantiens ou dans la phénoménologie husserlienne, par exemple – des courants qui, pour y aller à gros traits, n'ont pas eu maille à partir avec l'universalisme, comme ce fut le cas de l'historicisme². L'anti-historicisme de la tradition critique ou phénoménologique, rationaliste et immanentiste est par définition moderne, s'opposant à un usage dogmatique et substantiel de la Raison, contrairement aux premiers que l'on peut dire antimodernes.

En somme, l'éventail des critiques de la modernité inclut des historicistes et des anti-historicistes. Thornhill fait remarquer que ces multiples espaces critiques de la modernité ont tous comme moteur les Lumières et leur universalisme abstrait, qui va de pair avec un individualisme tout aussi abstrait :

Indeed, the tensions and contradictions within both pro- and anti-historicist thought can be viewed as energies released by nineteenth-century critique of the Enlightenment. As

¹ Isaiah Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 87.

² « La résistance à ce nouveau relativisme est venue des courants fidèles au rationalisme : de la phénoménologie husserlienne et de l'école de Marburg, qui proposait un néo-kantisme. La résistance est venue également du mouvement scientifique, dont le néopositivisme s'est efforcé d'être l'interprète » (Hervé Barreau, dans H. Barreau et T. Nathan, « Relativisme », *op. cit.*).

historicism is articulated as a loose corrective both to the perceived neglect of Enlightenment thought for the non-rational life of the individual subject and to its schematic way of dealing with particular objectivity, it is hardly surprising that historicism should fluctuate between (or seek to reconcile) the extremes of the empiricist particularism and the totalizing subjectivism of early vitalism – both positions seek to guarantee a critical perspective on the Enlightenment¹.

Ces citations de Berlin et de Thornhill nous renseignent de surcroît sur l'entrelacement existant entre le déterminisme historique des « grands récits » et le relativisme historique de la pluralité des mondes et des sociétés, que nous tâcherons d'élucider subséquemment. Le panorama des évolutions de la conscience moderne de l'historicité dressé par Gauchet souligne également cet enchevêtrement, qui doit nécessairement aux débats contextuels ayant forgé l'histoire de l'historicisme : « La difficulté est de démêler le conjoncturel et le structurel, dans cette émergence, ce qui relève du schème de l'historicité dans ses articulations fondamentales, destinées à perdurer, et ce qui relève de l'exploitation qui en est faite en fonction des besoins du contexte² ». Or, cela s'avère d'autant plus difficile à effectuer dans le cas de l'historicisme, considérant la complexité de son histoire et de ses divers usages.

Historicisme, science et rationalité

Au sein des pensées critiques des Lumières, l'historicisme a été le courant le plus important, selon Beiser. Sa spécificité a été son efficacité historique : « The skeptical and religious attacks on the Enlightenment were sporadic and fleeting ; but the criticisms of historicism were persistent and enduring, their effects lasting well into the nineteenth century. While the religious attacks seemed dated by the progress of the sciences, historicist criticism was more troubling because it seemed to come from the advance of the sciences³ ». Bien que l'on ne puisse réduire, comme Beiser tend à le faire par ailleurs, l'historicisme à un mouvement de pensée ayant pour but l'avènement de l'histoire comme science, il n'en demeure pas moins que s'il a rejeté la tradition du droit naturel ainsi que la croyance en la faculté de recouvrir la totalité de la vie sociale de manière rationnelle, il a, dans la très grande majorité des cas, été favorable, dans ses multiples déclinaisons, à une science de

¹ Christopher Thornhill, « Historicism », *op. cit.*

² Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », *op. cit.*, p. 172.

³ Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 164.

l'histoire, fût-elle idéographique plutôt que nomothétique (selon la différenciation que Windelband a mise de l'avant, et qui a persisté chez les historicistes, notamment chez Dilthey¹).

N'oublions pas que « c'est au XIX^e siècle, avec le tournant induit par le développement de la connaissance historique, intimement lié à l'émergence des sciences de la culture et des sciences sociales, que le concept d'historisme entre en usage² ». L'historicisme s'est ainsi arrimé à l'essor des sciences sociales, qui a abouti, à terme, à la constitution d'une science de l'histoire en rupture avec les sciences de la nature. Dans un premier temps, toutefois, la science historique en formation en a calqué les méthodes, pensant l'objectivation de l'histoire de manière indifférenciée avec celle de la nature, d'où le fait que l'historicisme a alors été associé au positivisme.

Troeltsch souligne les effets de cette vague de fond historicisante que le XIX^e siècle a connue : « Dans cette acception, l'historisme consiste à éclairer les moindres recoins du monde culturel par une réflexion qui compare et évalue tous les phénomènes sous l'angle du développement historique. Il s'agit là d'une forme de pensée proprement moderne, qui se distingue radicalement de celle de l'Antiquité ou du Moyen-Âge, et même du rationalisme de l'*Aufklärung*³ ». Il s'est agi d'une volonté de rompre avec une compréhension de la rationalité englobant l'ensemble de la vie sociale à partir d'un point de vue de surplomb ou extrahistorique, bien plus que d'un rejet de la Raison proprement dite. Les historicistes étaient mus par la volonté de remodeler une rationalité qui prenne en compte la singularité historique des époques et des cultures, au sein desquelles une part inéliminable de préjugés, et donc d'irrationnel gît. Herder demeure l'un des plus brillants tenants de cette conception. L'historicisme ne signifie donc pas immanquablement le culte de l'irrationnel, bien qu'il y ait parfois été associé. En effet, « [p]arce que l'historisme fait traditionnellement place à la singularité, à l'individualisme et à l'idiosyncrasie, il lui a souvent été reproché de céder à une forme d'irrationalisme⁴ ». Antoni soulève pour sa part une certaine propension de l'historicisme à l'irrationalisme : « puisque le siècle des Lumières avait voué un vrai culte à la Raison, il arriva que l'historisme n'hésitât pas à mettre en évidence les forces irrationnelles de l'âme, et qu'il finît, à un moment donné, par se confondre avec le romantisme⁵ ».

¹ Cf. Paul Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture », dans G. Fløistad (dir.), *Philosophical Problems Today*, vol. 1, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 147.

² Gunter Scholtz, « Préface », dans S. Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 10.

³ Ernst Troeltsch, « La crise de l'historisme », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, op. cit., p. 206.

⁴ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 403.

⁵ Carlo Antoni, *L'historisme*, op. cit., p. 9.

L'on pourrait même comprendre l'historicisme, à la suite de Troeltsch, comme une consolidation de l'intérêt critique pour l'histoire qui s'est installé au fil du XVIII^e siècle : « l'histoire [...] a dû commencer par conquérir son indépendance par rapport au naturalisme qui dominait la philosophie et la conscience. Mais ensuite, depuis que l'historiographie et la critique mises en œuvre par les Lumières se sont épanouies dans les grandes recherches historiques du XIX^e siècle, l'histoire est parvenue à un rang autonome et à une influence immense¹ ». Meinecke, qui s'est lui-même revendiqué de l'historicisme, l'a explicitement associé à un certain irrationalisme, sans pour autant le rattacher à un rejet de la science.

Meinecke [...] called historicism irrationalist because the individual, which is the specific object of historical investigation, is ineffable [...]. While the historian would indeed attempt to describe the individual, he would also acknowledge that none of his descriptions would ever exhaust it... [This] was Meinecke's guarantee of historical autonomy, the independence of history from philosophy and the natural sciences².

Cette étiquette d'irrationalisme apposée à l'historicisme correspond donc pour Meinecke à l'affirmation de l'impossibilité de la science historique à épuiser le réel, en particulier l'individuel, plutôt qu'elle ne signifie une démission de la raison et de la science à objectiver le monde. Dans sa perspective, cela représente plutôt le gage de l'autonomie de l'histoire par rapport à la philosophie, et tout autant par rapport aux sciences naturelles, plutôt qu'une démission de la raison et de la science à comprendre la réalité. Néanmoins, pour Beiser, ainsi que pour Jollivet, l'appellation d'irrationalisme ne tient pas :

it is an error to characterize historicism as irrationalist, either by intention or by implication. Meinecke neglected the attempt in the historicist tradition to develop alternative models of explanation to those of the natural sciences, specifically the central role of hermeneutics in the work of Boeckh, Droysen, and Dilthey. The hermeneutical tradition attempts to avoid the dilemma between irrationalism and naturalistic explanation by forming another paradigm of understanding from the interpretation of texts³.

Meinecke en serait ainsi resté à l'interprétation de la science historique telle que l'a incarnée le positivisme rankéen, alors que l'historicisme a continué d'évoluer, notamment avec Droysen et Dilthey, vers l'herméneutique. Celle-ci est en effet apparue comme une tentative de maintenir l'intérêt pour la singularité historique tout en l'intégrant dans une méthode qui, en se basant sur

¹ Ernst Troeltsch, « La crise de l'historisme », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 208.

² Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 177.

³ *Ibid.*, p. 178.

l'interprétation comme principe de reprise indéfinie du sens, l'éloigne de tout irrationalisme. « Historicism thus replaces epistemology and normativity with a notion of a shared, historically shaped, experiential horizon, through which all knowledge must be processed¹ ». En effet, comme le souligne également Gauchet, cette conscience nouvelle de l'historicité a certes favorisé l'avènement de la science historique, mais également celui de l'herméneutique, comme quoi les prétentions à faire de l'histoire une science « en bonne et due forme », c'est-à-dire calquée sur les sciences pures, se sont rapidement butées à l'ampleur de la relativité historique. « Il y a histoire, dans le sens contemporain du terme, à partir du moment où il est admis que sa marche cumulative ne va pas sans un gain de conscience rétrospectif [...]. [L]'idée [...] est à la source du développement des sciences herméneutiques et historiques au sein de notre culture² ». Suivant Jollivet, « [l]'historisme ne récuse donc la rationalité que pour autant qu'elle est statique et anhistorique³ ». Il ne rejette pas à tout coup la raison, mais l'universalité abstraite de la Raison moderne.

Gauchet a souligné fort justement en quoi l'avènement de l'historicité a redessiné les frontières de la rationalité moderne, de manière à ce que la Raison prenne nécessairement en compte son aspect généalogique et diachronique :

l'historicité, ce milieu inédit en lequel l'humanité va devoir désormais se définir, se révèle intrinsèquement subversive de l'idéal de possession de soi de l'acteur rationnel. Le progrès en préservait la possibilité ; il sauvegardait la perspective d'une transformation des choses conduite en connaissance de cause, où le résultat final demeurerait en harmonie avec le dessein initial de l'acteur. L'histoire introduit un hiatus principiel entre le dessein et le résultat. Si l'on veut sauver le rationnel, il faut le loger dans le mouvement du réel, ou bien il faut se résoudre à la contingence de ce dernier⁴.

Si cela ne s'est pas fait sans heurts, cette centralité de la référence à l'histoire a bel et bien donné lieu à de nouveaux domaines de recherche plutôt qu'elle n'ait signé une ruine des référents rationnels.

¹ Christopher Thornhill, « Historicism », *op. cit.*

² Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », *op. cit.*, p. 185.

³ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 404-405.

⁴ Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », *op. cit.*, p. 182-183.

1.3.3 Historicisme, progressisme et développement historique

Alors que l'historicisme s'est voulu en rupture avec plusieurs des éléments hérités des Lumières, il y a lieu de se demander en quel sens il a été critique du progrès. Comment s'est-il positionné dans ce contexte d'une hégémonie de la pensée progressiste? N'a-t-il pas entraîné une nouvelle conception de l'histoire, celle-là, bien antiprogressiste, qui s'est doublée d'un certain relativisme historique? La notion d'historicisme a suivi l'évolution des conceptions diverses de « l'historique » telles qu'elles se sont déployées à partir du XIX^e siècle, voire dès la fin du XVIII^e siècle. Il « constitue ce faisant un précieux indice permettant de mettre au jour le “tournant historique” effectué par la plupart des disciplines, *a fortiori* par la philosophie¹ ». Cela signifie que l'historicisme s'est forcément affronté à la notion de progrès, qu'il ait voulu la critiquer, la rejeter ou la dépasser. Il s'est en effet constitué *contre* cette notion, mais dans tous les cas de figure, il n'a pu le faire qu'en *l'adaptant*, notamment par la notion de « développement ».

Penchons-nous brièvement sur la notion de progrès, hégémonique, y compris durant le XIX^e siècle. Taguieff affirme en effet que

le schème du progrès constitue une présupposition absolue [...] de la haute culture occidentale depuis la fin du XVIII^e siècle. Elle constitue l'*orthodoxie* dans la culture savante, et elle le demeurera jusqu'au second tiers du XX^e siècle [...]. Les courants centraux de la philosophie politique comme de la philosophie de l'histoire se sont établis sur les évidences fournies par l'idée de progrès : positivisme, hégélianisme, évolutionnisme, marxisme. C'est pourquoi les visions *non* progressistes se présentent nécessairement comme *anti*-progressistes : elles présupposent toutes, dans leur diversité, la doctrine du progrès, et ne peuvent s'affirmer qu'en s'y opposant².

Cette remarque nous permet de saisir les pôles idéologiques et épistémologiques d'alors : si l'historicisme est bien devenu une référence dans les cercles philosophiques au cours du XIX^e siècle, il représentait un courant minoritaire, et pratiquement inconnu du grand public. Ce schème du progrès, pour sa part, a connu son heure de gloire, c'est-à-dire sa diffusion en dehors du domaine des idées pour atteindre l'ensemble de la société, au même moment où l'historicisme est apparu. Or, comme le souligne Bouton, cette hégémonie du progrès a vacillé dès lors, entre autres en raison de la pression historiciste et de la critique qu'elle a exercée envers le progressisme historique. « Au cours du XIX^e et du XX^e siècles, l'idée d'un sens global de l'histoire a été battue

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 19.

² Pierre-André Taguieff, « Critiques du progrès et pensées de la décadence. Essai de clarification des visions de l'histoire », *Mil neuf cent*, n° 14, 1996, p. 18.

en brèche, et les désillusions croissantes du progrès ont substitué au rationalisme historique une vision désenchantée et pessimiste de l'histoire comme déclin (Spengler) ou avalanche de désastres (Adorno¹) ». Néanmoins, les critiques spenglérienne ou celles de la théorie critique de l'École de Francfort sont demeurées minoritaires dans le domaine intellectuel.

Si l'on prend acte de ce que rappelle Taguieff, l'historicisme se serait donc positionné envers la notion de progrès, soit en l'avalisant, soit en la récusant, en se définissant alors nécessairement comme « antiprogressiste ». Le XIX^e siècle a en effet vu émerger des mouvements contradictoires, qui se sont parfois recouverts ou interpénétrés, mus par un intérêt commun pour l'histoire. Pour tous ces mouvements, l'Histoire est devenue une référence incontournable : d'un côté, glorifiant le progrès et, de l'autre, le rejetant purement et simplement ou, à tout le moins, tâchant de rompre définitivement avec toute spéculation métaphysique. Iggers souligne ainsi l'optimisme historique de l'historicisme : « historicism despite its explicit rejection of the idea of progress had been deeply optimistic about the course of history. The deep currents of pessimism in European philosophy and literature at the turn of the [20th] century found few echoes in historicist scholarship² ». Cela correspond sans nul doute à une partie non négligeable des historicistes. Il s'avère cependant difficilement tenable de considérer l'ensemble de l'historicisme sous le signe d'une telle confiance en l'avenir. En fait, l'on pourra le constater au point suivant portant spécifiquement sur la crise de l'historicisme, les courants plus relativistes ont entériné bien souvent une vision pleine d'incertitudes, si ce n'est carrément pessimiste. Toutefois, cette confiance s'est fait le répondant de la posture envers la modernité et les Lumières, au sens où l'historicisme s'est voulu de manière prépondérante un courant aspirant à parachever la modernité, en dépit de nombreuses critiques envers les Lumières.

Le concept d'historicisme a donc été témoin de ces entrecroisements, que l'on retrouve parfois dans la pensée d'un seul et même auteur. Comme l'affirme Lagueux, « les plus représentatives des philosophies de l'histoire, celles de Vico, de Herder, de Hegel, de Comte ou de Marx, ont fait appel à des représentations de la temporalité historique qui ne sont ni purement linéaires, ni purement cycliques, mais qui ont su intégrer à des degrés divers ces deux dimensions³ ». Jollivet résume bien cet itinéraire pour le moins éclectique du concept

¹ Christophe Bouton, « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis », *op. cit.*, p. 67.

² Georg G. Iggers, « Historicism », *op. cit.*, p. 461.

³ Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, Québec, PUL, 2004, p. 82-83.

d'historicisme, qui a essaimé tant du côté des philosophies de l'histoire que du scepticisme : « S'il paraît s'opposer à l'universalisme, défendant l'unicité indépassable de toute tradition, critiqué ce faisant pour son conservatisme politique, voire ses tendances antidémocratiques, il témoigne tout autant à l'inverse, sinon d'un courant progressiste, tout du moins d'une étape décisive quant à l'émancipation de l'esprit humain¹ ». Rappelons que Gauchet exhibe également ces entrelacements des philosophies de l'histoire progressiste et de ses critiques dans le sillage de l'avènement de l'Histoire comme référence centrale de la modernité à partir du XIX^e siècle. Iggers fournit lui aussi un portrait nuancé des différentes postures historicistes :

Historicist thought from Ranke in the 1830s to Friedrich Meinecke in the 1930s had an ambivalent relation to the idea of progress. On the one hand the idea of progress was unacceptable from the perspective of those who stressed that every epoch must be seen in its own terms, « immediate to God », but on the other hand, like Ranke and Droysen, were as deeply convinced as Hegel of the solidity of modern Western culture or, like Meinecke, of the unique quality of German culture².

L'historicisme s'est effectivement caractérisé, de façon générale, en opposition à la notion de progrès hérité des Lumières. Toutefois, la question de savoir s'il est parvenu ou non à rompre avec celle-ci ne se tranche pas si facilement. L'on ne peut pour autant le réduire à un antiprogressisme, fataliste ou relativiste. Il s'avère en effet impossible d'en faire un concept simplement antiprogressiste, mais, suivant sans doute les constats de l'historicisme lui-même, nous ne pouvons au mieux que veiller à restituer les différents courants de pensée qui l'ont traversé, dans leurs contrastes et leurs oppositions.

Pour un grand nombre d'historicistes, l'espoir de voir naître et prospérer une science de l'histoire et, plus largement, selon l'expression diltheyenne, les sciences de l'esprit, était certes porté par une volonté de perfectibilité de l'humanité par la connaissance. Néanmoins, si la plupart des historicistes avaient foi en une *science* historique, qu'ils ont pour partie contribué à établir, cela représentait l'occasion de rompre avec une vision spéculative de l'histoire, plutôt que de reconduire la métaphysique qui la sous-tendait. Malgré cela, rares sont ceux qui ont réussi à s'extraire de tout reliquat spéculatif. La notion d'historicisme s'est pensée et voulue *contre* la notion de progrès des Lumières, bien qu'elle n'ait pas systématiquement rompu avec toute référence progressiste. Il

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 13.

² Georg G. Iggers, « Historicism : The History and Meaning of the Term », *op. cit.*, p. 133.

s'avère dès lors pour le moins laborieux de le renvoyer intégralement du côté d'un antiprogressisme, tout comme il est pareillement impossible d'en faire un concept antimoderne.

L'historicisme a néanmoins joué un rôle considérable dans la critique des philosophies progressistes. Habermas souligne en effet le rôle conjoint de l'historicisme, du pragmatisme et du positivisme dans l'avènement des sciences et dans le délaissement afférent du caractère métaphysique des philosophies de l'histoire :

les réflexions méthodologiques qu'occasionnèrent [*sic*] la percée fulgurante des sciences naturelles et humaines – à travers notamment le positivisme et l'historicisme – eurent tôt fait de discréditer tout ce qui entendait dépasser une « pure pensée d'entendement ». Si Rosenkranz pouvait encore parler de l'immortelle majesté de l'esprit régnant dans l'histoire, c'en était fait d'une telle philosophie de l'histoire, à la fin du XIX^e siècle¹.

Cette question des rapports entre historicisme et progressisme historique pose également celle de la teneur de la philosophie de l'histoire dans la perspective historiciste. À bien y voir, plutôt que de congédier sans plus la vision progressiste de l'histoire, l'historicisme s'est ingénié à la transformer, comme le souligne Jollivet :

l'historisme [prend] acte de l'effondrement des postulats sur lesquels reposait l'ancienne philosophie de l'histoire. Dès le premier tiers du [XIX^e] siècle, les nouveaux courants historistes, telle l'école historique de Savigny, intimement liée au jeune courant romantique, entendent en effet dissiper les « faux absolus ». Les maîtres mots de l'*Aufklärung* – émancipation de la raison et de l'individu, confiance absolue dans le progrès, tolérance – sont alors soumis à la démystification critique engagée par l'activité historique. À la notion de progrès se substitue l'idée d'un « mouvement sans fin, d'une formation purement transitoire de contextes de sens et de culture à durée limitée », développement qui bat désormais en brèche tout présupposé téléologique².

Gauchet note d'emblée cette transformation du schème du progrès à l'apparition de la notion de « développement » historique, sous la forme de « la double radicalisation qui assure le passage de la perspective du progrès à la perspective du devenir générateur proprement dite³ ». Cette nouvelle conception correspond à l'avènement de l'historicité comme point central de la modernité : « Autour de 1800, une autre idée de la nature et des enjeux de l'aventure humaine dans le temps commence à se faire jour en Allemagne. Le progrès cède la place à l'historicité proprement

¹ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit., p. 87, n. 3.

² Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 288, citant Ernst Troeltsch.

³ Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », op. cit., p. 181.

dite¹ ». Or, comment faire de cette « vérité » de l'historicité un principe directeur de l'histoire sans contredire l'historicité ainsi mise au jour?

À l'aide des notions de singularité historique et de pluralité historico-culturelle, la doctrine moderne du progrès, aisément convertissable en l'idée d'une supériorité de la civilisation occidentale, a été contestée en lui opposant l'idée d'une succession non hiérarchisée, mais incommensurable, de mondes sociaux. Aussi le développement historique n'a pas délaissé complètement l'idée d'une progression, mais l'a déchevillée de celle d'une société particulière pour en révéler une nouvelle forme d'universalité, centrée sur l'individualité sociale et historique. « Il y a un ordre, une croissance, une dépendance de chaque étape, de chaque groupe humain envers les précédentes – mais aucun progrès vers un optimum² », précise Berlin au sujet de la philosophie herdérienne. Cette notion, à l'époque de son avènement, s'avérait irréductible au progrès moderne de même qu'au relativisme, soutient-il. Bouton, pour sa part, rappelle que « la conception pratique de l'histoire » héritée de Vico, ouvrant la voie à la faisabilité de l'histoire par l'humanité, a essaimé tant vers les philosophies rationalistes du progrès que vers des conceptions de l'histoire fondées sur un développement, lesquelles sont demeurées très largement providentialistes, comme chez Vico et Herder³.

Si Antoni voit chez Herder une forme de relativisme, au niveau des valeurs et non au niveau épistémologique, ce dernier appuie cette relativité et cette incommensurabilité culturelles sur l'idée d'un développement de l'histoire à travers chacune des nations, qui est encore le produit et l'expression de la Providence. Ainsi, « [c]ette relativité des valeurs trouve son appui dans l'idée de l'ordre de l'histoire, où chaque nation est un moment d'une Révélation progressive, d'une vérité absolue qui se déploie⁴ ». L'on retrouve également cette idée chez Hegel, mais celui-ci fait de la Raison humaine le siège du développement en question. Néanmoins, « Herder maintenait l'idée d'une progression compréhensible, d'un développement orienté de l'humanité vers un “Grand But”⁵ ». Cependant, si Herder rejette le progrès des Lumières, il ne choisit pas pour autant la position inverse, sceptique, dans la lignée de Montaigne⁶. Il propose bel et bien, tout comme Kant, une histoire universelle, mais fait, comme le précise Castillo, « un usage historiciste de la

¹ *Ibid.*, p. 163-164.

² Isaiah Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 92.

³ Cf. Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 17.

⁴ Carlo Antoni, *L'historisme*, *op. cit.*, p. 58.

⁵ Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 293.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

philosophie de l'histoire¹ ». Il ne réinvente pas le type de discours sur l'histoire, mais l'utilise de manière à critiquer le projet universaliste des Lumières. La notion de développement s'est voulue une alternative critique au concept de « progrès ». L'on peut ainsi constater qu'elle a connu ses premières expressions assez tôt, chez Vico et Herder, de manière à devenir une force réelle au cours du XIX^e siècle. Antoni affirme en effet de la philosophie herdérienne qu'elle constitue « l'avant-goût de l'“historisme”² ».

L'on peut même s'avancer jusqu'à affirmer que l'historicisme a contribué à édifier des philosophies de l'histoire alternatives aux récits rationalistes éclairés, modelant une forme de téléologie rattachée à un ensemble socioculturel, donc de stature moindre que celles valant sous les philosophies progressiste et rationaliste de l'histoire. Dans ses versions les plus éloignées de celles-ci, les philosophies de l'histoire basée sur cette notion de développement historique arborent une composante quasi fataliste, puisque cyclique : en l'absence de progrès linéaire, des retours, flux et reflux rythment l'histoire, donnant lieu, déclare Antoni, à « une étrange aberration : celle d'un “historisme” anti-historique, où certes l'idée d'un “développement” de la nation se maintenait, en opposition au concept rationaliste et universaliste du progrès³ ». Quoi qu'il en soit, l'idée de développement, qu'elle constitue une idée progressiste dans les faits ou que, comme les tenants du concept et les historicistes le prétendaient, elle soit réellement en rupture avec le progrès, a été importante dans l'histoire du concept d'historicisme.

Par la notion de développement, il y a bien un sens à considérer l'historicisme comme une philosophie de l'histoire, et à le replacer au sein des philosophies de l'histoire, bien que non rationalistes. C'est ce que soutient Jollivet, dans un texte justement intitulé « L'historisme comme nouvelle philosophie de l'histoire » :

Dès que l'on parle d'historisme ou de philosophie de l'histoire, les amalgames sont légion. Fréquemment réduite à son acception hégélienne, figure la plus aboutie de la philosophie sur le terrain de l'histoire, la philosophie de l'histoire n'a pourtant cessé de se décliner au pluriel, souvent en réaction au modèle hégélien. Loin d'en être une forme tardive et galvaudée, l'historisme est lui-même né du besoin de s'affranchir des postulats encore théologiques des métaphysiques de l'histoire et de poser les fondements d'une nouvelle réflexivité qui soit susceptible de penser l'histoire en la soustrayant à toute ambition

¹ Monique Castillo, « Les Lumières face à l'histoire : l'opposition entre Kant et Herder », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, Idéalisme et historicisme*, n° 16, Presses universitaires de Strasbourg, p. 18.

² Carlo Antoni, *L'historisme, op. cit.*, p. 55.

³ *Id.*

spéculative. C'est donc davantage comme un renouvellement de la philosophie de l'histoire qu'il faut l'entendre, philosophie qui, si elle refuse toute position de surplomb, n'entend pas renoncer pour autant à penser le sens de l'histoire, ni à présupposer son unité et sa cohérence intrinsèque¹.

La notion de développement va ainsi de pair avec cette reconnaissance de l'historicité ; elle représente une forme amendée du rationalisme historique qui, ne délaissant pas toute téléologie, la met cependant en dialogue avec l'individualité historique. « L'idée de développement permet à Herder de concilier la finitude dans l'histoire, la caducité des civilisations, avec la notion de progression² ». C'est le développement qui permet à Herder de penser l'histoire dans son historicité. La notion de développement a été pensée par les historicistes contre la notion de progrès et son anhistorisme. Oexle, commentant Meinecke, souligne également cet état de fait : « Selon Meinecke, le “noyau” de l'historisme était la “substitution d'une approche individualisante à une approche généralisante des forces historiques et humaines” [...], elle était liée à une pensée du développement, à l'idée de l'évolution ; il était en effet “dans la nature de l'individualité de ne se révéler que par l'intermédiaire d'une évolution³” ».

La philosophie hégélienne occupe une place incontournable dans l'émergence du concept d'historicisme, au sens où elle représente en quelque sorte le seuil, la « ligne de démarcation⁴ » à partir desquels se déploieront et se mettront en branle différentes acceptions du terme, que ce soit pour la poursuivre en la dépassant (Braniss et Prantl) ou pour la rejeter en en dénonçant le caractère spéculatif (notamment chez Ranke, bien que plusieurs commentateurs soulignent sa proximité avec Hegel sur certains points). S'est cristallisée par là l'une des bêtes noires de l'historicisme : la philosophie spéculative de l'histoire – bête noire puisque, bien que l'historicisme ait souvent été critique de la philosophie hégélienne et de son caractère spéculatif, il a eu peine à s'en dissocier, alors même que la plupart, si ce n'est la totalité des auteurs, que l'on a *a posteriori* considérés historicistes ou qui se sont revendiqués de cette appellation se sont dits en rupture avec la philosophie hégélienne. Cela témoigne néanmoins du fait que celle-ci ait été une référence centrale, bien que négative, au sein de l'histoire du concept. Le rapport de l'historicisme à la « philosophie spéculative » est certes bien plus complexe qu'un rejet pur et simple.

¹ Servanne Jollivet, « L'historisme comme nouvelle philosophie de l'histoire. Retour sur le projet diltheyen », *op. cit.*, p. 59-60.

² Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 44.

³ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 57.

⁴ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 31.

Jollivet affirme ainsi à juste titre que la philosophie hégélienne est un « [h]éritage à double tranchant pour l'historisme [...]. Né à la toute fin du XVIII^e siècle, l'historisme prend à la fois corps sur cet héritage et s'en démarque, geste réflexif censé faire pendant aux conceptions trop spéculatives, abstraites ou idéalistes qui caractérisent la “métaphysique de l'histoire” (*Geschichtsmetaphysik*) hégélienne¹ ». L'hégélianisme, s'il a été souvent considéré comme étant aux antipodes de l'historicisme, a toutefois déjà été considéré comme tel, en raison du déploiement hégélien d'une individualité processuelle, combinant ainsi deux principes moteurs de l'historicisme : la singularité et le développement historiques.

Il n'est donc pas si évident, pour une certaine forme d'historicisme ayant usé du terme de développement plutôt que de progrès, de savoir si elle a ou non, ce faisant, échappé au progressisme. La notion de *développement* que l'historicisme a longtemps revendiquée apparaît pour le moins ambiguë quant à une perfectibilité de l'humanité, que ce soit par la puissance de la science historique ou par la capacité toujours plus grande de comprendre l'individualité historique des ensembles sociaux. L'historicisme voulant critiquer, voire récuser, le progressisme historique a donc conservé une certaine notion de progrès, mais sous la forme équivoque du « développement ». Vu l'hégémonie du schème progressiste, l'historicisme n'a toutefois pu rompre avec cette « présupposition absolue » du progrès qu'en portant à confusion, puisque l'historicisme se positionne bel et bien en rupture avec une vision historique progressiste.

Qui plus est, tout courant de pensée, qu'il soit critique ou non du progrès, s'institue nécessairement dans une posture de perfectibilité par rapport aux pensées auxquelles il succède et qu'il prétend suppléer. L'historicisme compris comme historicisation et comme édification d'une science historique en bonne et due forme peut être considéré comme un progrès, et ainsi s'intégrer à une vision progressiste. « Tout en vidant la vision historique du monde de sa prétention métaphysique absolue, l'historicisme d'un Wilhelm Dilthey ou d'un Friedrich Meinecke considère que la conscience moderne sécularisée de l'historicité de la vérité est la marque même de sa supériorité et donc d'une *progression* par rapport à toute tradition antérieure² ». Comme en témoigne ce passage de Barash, la posture de l'historicisme quant au progrès apparaît éminemment complexe.

¹ *Ibid.*, p. 16.

² Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, op. cit., p. 172-173.

La découverte de l'historicité a permis de redéfinir le lien du présent au passé, montrant en quoi celui-ci s'avère le garant de celui-là, ce qui a pu d'abord nourrir certains courants réactionnaires. Cependant, fort du développement de la science historique, cette refonte de la temporalité a révélé des liens profonds, objectivables, entre passé et présent. « En quoi consiste proprement la nouveauté de la conscience historique? Dans la découverte de ce que le présent est issu du passé, qu'il a été engendré par lui et qu'il est possible d'expliquer comment. La perspective du progrès n'impliquait aucunement un tel lien génétique. Elle était résolument futuriste¹ ». En ce sens, la notion historiciste de développement a contribué au redéploiement d'une signification de l'histoire et même d'un sens de l'histoire. L'historicisme, comme reconnaissance de l'historicité, apparaît dans une forme de continuité avec la modernité des Lumières, sous la forme d'une « double radicalisation », décuplant toujours plus la réflexivité moderne.

Plus que la notion d'histoire ou celle de progrès, c'est plutôt la subjectivité et l'individualité, et donc le pluralisme qu'elles dévoilent², qui constitueraient le tronc commun de la modernité, des Lumières à l'historicisme. Ou encore, plus prudemment : parallèlement aux notions d'histoire et de progrès, les principes de subjectivité et d'individualité peuvent être considérés comme partie prenante des idéologies modernes, des Lumières à l'historicisme. Le concept d'historicisme et ce qu'il signifie, c'est-à-dire la reconnaissance de l'historicité de la pensée (et, par conséquent, de la « facticité des valeurs »), sont au cœur de l'héritage de la modernité, et ce, peu importe qu'il se présente, selon les cas, comme volonté de rupture avec les Lumières (plutôt que comme rupture avec la modernité elle-même) ou comme continuité, parachèvement ou réformation. L'historicisme se pense et se sait comme un moment *second* par rapport aux Lumières. L'historicisme est moderne, non postmoderne avant l'heure ni même « antimoderne ». Penchons-nous plus avant sur une période charnière pour l'historicisme, celle où il est entré en crise pour disparaître en tant que problème philosophique et épistémologique mobilisateur.

1.3.4 L'évolution de l'historicisme vers le relativisme historique : l'avènement de la crise de l'historicisme

Nous n'élaborerons pas ici un historique du terme d'historicisme, mais en marquerons simplement l'évolution vers ce que l'on a appelé la « crise » ou le « problème » de l'historicisme.

¹ Marcel Gauchet, « L'avènement de l'histoire », *op. cit.*, p. 188.

² Tel que le souligne Isaiah Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 88.

De façon générale, les commentateurs reconnaissent que ce qui a été vécu comme une crise trouve sa source dans le retrait progressif de tout rempart spéculatif qui, chez des auteurs se revendiquant de l'historicisme ou ayant été *a posteriori* reconnus comme tels, subsistait malgré une attention marquée envers la singularité historique et l'historicité.

Arrêtons-nous sur quelques cas de figure en revenant brièvement sur l'histoire des principaux tenants du terme d'historicisme. Il ne fait aucun doute pour Berlin que Vico et Herder, ainsi que Ranke ne sont pas des « relativistes ». Il va même jusqu'à affirmer : « je ne vois chez aucun penseur important du XVIII^e siècle d'efforts conséquents pour exposer des conceptions relativistes¹ ». À l'opposé, les trois auteurs nommés par Berlin sont pieux, pluralistes au niveau des cultures, mais non au niveau des faits, où ils demeurent dans la lignée des Lumières : « Sur la question de la vérité factuelle, ils ne font qu'un avec les Lumières : il y a une vérité et une seule, la même pour tous les hommes universellement, et c'est celle que les hommes rationnels donnent pour telle, celle que leurs méthodes critiques mettent au jour² ». Cette reconnaissance de la pluralité culturelle et humaine ne remet pas en question la possibilité d'une méthode permettant de mieux la saisir, à mille lieues d'une conception sceptique et relativiste, qui nie cette possibilité de compréhension. En somme, précise Jollivet, « l'historisme repose bien en ses débuts sur une conception encore transcendante, *a fortiori* dualiste de l'histoire³ ». La notion de développement historique constitue l'un des socles spéculatifs par lesquels l'historicisme a pu être préservé d'un certain relativisme.

Précisons d'abord ce que recouvre la notion de relativisme. Il importe ici d'établir la différence entre le relativisme historique au sens moral et au sens épistémologique, soit les deux versants de la question du relativisme. Le relativisme historique du point de vue moral fait référence à l'impossibilité d'ordonner des valeurs selon un quelconque critère. Un relativisme historique du point de vue épistémologique tendrait à dénier toute valeur de vérité à la connaissance produite. Il apparaît difficilement tenable, d'un point de vue épistémologique, de soutenir un tel relativisme radical, en vertu du fait que des procédés d'objectivation sont nécessairement mis en œuvre dans toute connaissance, et ce, peu importe l'appréciation que cette même connaissance a de la valeur de vérité ou de relativité qu'elle comporte. De quel type de relativisme parle-t-on alors lorsqu'il est

¹ Isaiah Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 96.

³ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 390.

question d'un relativisme « radical », si tant est qu'une telle forme de relativisme existe? Berlin jette, là encore, un éclairage utile sur ces questions, en associant le relativisme moral à une « version faible » du relativisme et le relativisme épistémologique à une « version forte », se limitant au premier, et indiquant que le second, « épineux point de philosophie¹ », lui paraît contradictoire. Ainsi,

il y a au moins deux types de relativisme, celui des jugements de fait et celui des jugements de valeur. Le premier, sous sa forme la plus forte, nie la possibilité même d'une connaissance objective des faits, puisque toute opinion est conditionnée par la place dans le système social, et donc par les intérêts, conscients ou non, du théoricien [...]. La version faible (celle, par exemple, de Karl Mannheim) exempte les sciences exactes de cette tare².

Il tend ainsi à dissocier les historicistes, « pour qui la pensée et les actes humains ne sont pleinement intelligibles que s'ils sont reliés à leur contexte historique³ », du relativisme à proprement parler, qu'il renvoie à « des défenseurs d'une théorie de l'idéologie selon laquelle les idées et les attitudes des individus ou des groupes sont inévitablement déterminées par des facteurs de conditionnement valables⁴ ». Ce point de vue apparaît indéniablement plus riche que l'adéquation aronienne de l'historicisme et du relativisme.

Revenons brièvement sur le contexte suivant lequel les éléments spéculatifs liés à l'historicisme se sont étioyés. Dans l'histoire de l'historicisme, l'édification de la science historique a pris une place considérable, entraînant une multitude de postures, y compris un objectivisme et un positivisme. « La grandeur de l'idéalisme allemand est d'avoir cherché à comprendre le sens de l'histoire, sa finalité, sa diversité et son unité. La force spéculative qui l'animait venant à tarir, la philosophie a cru qu'elle pouvait se contenter de décrire les phénomènes ou d'analyser les propositions⁵ ». Vieillard-Baron fait ici référence au positivisme rankéen : ce mouvement représente l'une des branches par lesquelles l'édification d'une science de l'histoire s'est effectuée au XIX^e siècle. Cependant, même chez les historicistes positivistes tels que Ranke, cette prétention à saisir les faits historiques eux-mêmes s'est doublée du maintien de certains éléments théologiques, spéculatifs et providentialistes. De fait, « la méthode rankéenne domine en effet

¹ Isaiah Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 83.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Id.*

⁵ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Introduction : Le rapport de l'idéalisme à l'historicisme », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, Idéalisme et historicisme*, *op. cit.*, p. 16.

largement dans ce dernier tiers de siècle. Critique à l'égard de la philosophie de l'histoire hégélienne, elle se caractérise principalement par une approche critique des sources, le recours à une stricte causalité au fondement du récit historique, la croyance en une reconstitution objective du passé et une orientation résolument empirique¹ ». Ranke reprend certains éléments de Herder, notamment la notion d'individualité historique et la conception pluraliste qui y est associée. La notion d'individualité historique se trouve ainsi appliquée aux différentes nations, et l'entraîne non pas vers une conception nationaliste belliqueuse, mais, dans le même esprit qu'était celui de Herder, vers une reconnaissance de la pluralité, laquelle provient d'une sanction divine : « étant donné la vocation sacrée de chaque nation, la recherche historique appelle moins à une prise de position pour ou contre telle ou telle nation, qu'à une recherche impartiale² ». Pour Ranke, les nations, dans leur pluralité, expriment la puissance divine. Cette composante théologique influe donc sur son épistémologie. Ranke s'inscrit, sans qu'il le revendique comme tel³, dans une filiation historiciste.

Cela illustre évidemment la prégnance des référents religieux dans la modernité, telle que soulignée par Gauchet. Si, depuis Hegel, l'historicisme n'a eu de cesse de se présenter, dans la très grande majorité des cas, en rupture avec la philosophie spéculative de l'histoire, et que Ranke n'a pas fait exception en s'inscrivant explicitement dans cette volonté, il ne lui a pas non plus échappé. L'historicisme s'est de façon générale positionné *contre* la philosophie spéculative de l'histoire, mais plusieurs auteurs ayant fait de même n'en ont pas moins conservé un aspect spéculatif dans leur pensée, comme le souligne Aron, et ce, qu'ils se situent dans un spectre positiviste ou herméneutique. « Les historistes allemands de la lignée Ranke, Dilthey, Troeltsch imprègnent de spiritualité le devenir de l'homme à travers le temps. L'histoire, ils la baptisent devenir de l'esprit⁴ ». Dans la perspective aronienne, une radicalisation de l'historicisme aurait eu lieu, de pair avec le délaissement progressif des éléments spéculatifs : « Les diverses étapes de l'historisme allemand – disons, en simplifiant, la phase de Ranke, la phase Dilthey, Rickert, Max Weber, la phase après 1914 Spengler, Troeltsch, Mannheim, marquent une évolution vers le relativisme de la connaissance historique [...]. Elles marquent aussi une accentuation de l'antirationalisme

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 98-99.

² Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, *op. cit.*, p. 20.

³ Cf. Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 46 ; Georg G. Iggers, « Historicism : The History and Meaning of the Term », *op. cit.*, p. 131.

⁴ Raymond Aron, « Remarques sur l'historisme-herméneutique », *op. cit.*, p. 191.

occidental¹ ». Beiser retrace quant à lui la progressive érosion de la notion de développement historique et ses conséquences sur l'historicisme. Alors que, chez Meinecke, cette idée de développement était encore tout à fait compatible avec celle de singularité, Beiser soutient que cette idée s'est progressivement étioyée, jusqu'à devenir incompatible avec l'idée maîtresse de l'historicisme, soit la singularité historique :

Droysen, Dilthey, and Burckhardt maintained the old hostility against speculative philosophy [...]. [They] rejected the generalizing a priori approach of the philosophy of history, which they held to be inappropriate for the individuality of historical phenomena [...]. If we treat each culture and age as an end in itself, as proper history demands, we cannot see it simply as a stage in the development of reason or the idea².

Le problème de l'historicisme concerne, de l'avis général, la question du relativisme historique. Celle-ci se retrouve dans les écrits de certains auteurs du XIX^e siècle, bien avant que le sentiment de crise n'atteigne son apogée au début du XX^e siècle. Les premières occurrences du relativisme historique semblent se trouver chez Dilthey, mais le questionnement était déjà présent chez Burckhardt, professeur de Nietzsche, soit relativement tôt, vers le milieu du XIX^e siècle. L'on trouve en effet une « profession de foi relativiste³ » chez Burckhardt dès 1840. Cependant, chez ce dernier, comme chez la majorité des auteurs précédant le XX^e siècle, certains éléments contrebalançaient ces élans relativisants. Burckhardt n'a pas fait usage du terme de relativisme ni de celui d'historicisme, contrairement à Dilthey, chez qui ces termes et les questionnements qu'ils induisent étaient bel et bien explicites. Dès 1883, en effet, Dilthey a posé le problème du relativisme historique⁴, donc avant la crise de l'historicisme. Suivant Jollivet, « Dilthey est [...] l'un des premiers [...] à assumer de manière radicale la relativité de la démarche empirique tout en réhabilitant la possibilité de fonder l'objectivité scientifique⁵ ». Kracauer le désigne d'ailleurs comme « le philosophe de l'historisme⁶ ».

¹ *Ibid.*, p. 192.

² Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, *op. cit.*, p. 162.

³ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 68.

⁴ Cf. Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 68.

⁵ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 390. Aussi précise-t-elle que « [c]e qui était encore soutenu par une théophanie implicite chez Ranke – fût-elle déplacée sur le plan du devoir-être, dans le cadre d'une "téléologie de la liberté" comme chez Droysen – se retrouve pour ainsi dire "immanentisé" et sécularisé chez Burckhardt » (*Ibid.*, p. 73).

⁶ Siegfried Kracauer, *L'Histoire – Des avant-dernières choses*, Paris, Stock, 2006, p. 72.

Le post-rankéisme, souligne Jollivet, a donc marqué un tournant dans la pensée de l'histoire, principalement dans le développement de la science historique en tant que telle, vers un délestage quasi définitif des postulats théologiques et spéculatifs. « C'est seulement à partir de la remise en cause progressive de ses présupposés – l'objectivisme rankéen reposant ultimement sur une philosophie de l'histoire dont le postulat est éminemment théologique – que l'approche historique pourra s'émanciper à l'égard de la philosophie de l'histoire et s'inscrire dans une démarche résolument immanente¹ ». Bouton la rejoint également dans ce constat, qu'il tire cette fois de l'œuvre de Marx : « Marx n'est pas [...] relativiste, puisqu'il croit en une "science de l'histoire" capable d'en exposer la vérité dialectique [...]. Avec lui, la thèse d'un sens de l'histoire, encore dominante, commence à vaciller sur ses bases, et à céder le terrain à l'historicisme qui ne cesse de progresser² ». Renvoyer à Marx ne s'avère pas si excentré par rapport à la crise de l'historicisme, si l'on en croit Berlin. Celui-ci formule une remarque tout à fait éclairante sur la source théorique de la crise, qui serait due à des auteurs ayant paradoxalement échappé à l'épithète d'historiciste, mais dont la pensée a cependant ébranlé durablement les esprits. « Le véritable relativisme est issu d'autres sources [que Vico et Herder], plus tardives : l'irrationalisme romantique allemand, les métaphysiques de Schopenhauer et de Nietzsche, le développement des écoles d'anthropologie sociale [...], et surtout l'influence de penseurs qui n'étaient pas nécessairement eux-mêmes relativistes – Marx par exemple, ou Freud³ ». Oexle va dans le même sens : « Marx a relativisé l'image conventionnelle de l'histoire, Nietzsche a détruit "les tables des valeurs antérieures" et la guerre mondiale et la révolution ont également eu des répercussions⁴ ». Les « maîtres du soupçon » auraient ainsi eu un rôle à jouer dans l'avènement de la crise de l'historicisme, comme le synthétise Berlin : « Le relativisme, sous sa forme moderne, tend à naître de l'idée que les conceptions des hommes sont inévitablement déterminées par des forces dont ils n'ont le plus souvent pas conscience⁵ ». Cette constatation a ainsi diminué la force du principe de faisabilité de l'histoire ou, du moins, l'a forcé à se redéfinir.

À partir de là émerge le problème du relativisme, « posé pour la première fois par Nietzsche en 1874⁶ », qui aboutira à la crise de l'historicisme. À titre d'exemple, l'œuvre de Droysen s'inscrit

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 52.

² Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, op. cit., p. 253.

³ Isaiah Berlin, « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », op. cit., p. 86.

⁴ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, op. cit., p. 87.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 181.

déjà en rupture avec l'objectivisme de Ranke¹, proposant une méthode explicitement *herméneutique*, et portant néanmoins en son sein certains postulats spéculatifs. Il n'en ouvrira pas moins tout un champ de réflexion qui essaimera dans la pensée de l'histoire et l'historiographie, que ce soit chez Dilthey ou chez Troeltsch. Ainsi, « [l]orsque le scepticisme à l'égard de la philosophie de l'histoire aura consumé le fondement théologique de la compréhension rankéenne de l'histoire du monde [...], la question concernant les conditions de l'unité de l'objet "Histoire" (*Geschichte*) pour une conscience historique finie constituera le problème central de l'historisme² ».

Penchons-nous plus avant sur les causes de cette crise. Beiser retrace plusieurs hypothèses sur les causes de la crise de l'historicisme, à tel point qu'il préfère en parler comme de « crises » au pluriel³. Premièrement, un relativisme implicite à l'approche historiciste reliant contexte historique et valeurs serait en cause. En deuxième lieu, il relate la conception exposée ici, à savoir une tendance au relativisme initiée par les considérations, toutes inactuelles qu'elles soient, de Nietzsche. Une autre théorie renvoie à la querelle initiée par Lamprecht en 1891 au sein des sciences historiques. Celui-ci a plaidé pour une science historique calquée sur les sciences de la nature, et ce point de vue a forcé les historicistes à une remise en question et à une défense de la légitimité des sciences de l'esprit. Quatrièmement, Beiser mentionne l'effet dévastateur de la Grande Guerre sur les velléités historiques progressistes. Enfin, la crise proviendrait des contradictions internes à l'historicisme entre ancrage historique et volonté de connaissance. Il propose cependant une explication singulière de la disparition de l'historicisme comme problème dans les premières décennies du XX^e siècle, qui ne nous convainc cependant pas. Selon lui, la fin des questionnements historicistes proviendrait d'abord et avant tout du succès même de l'historicisme, compris comme volonté d'édification d'une science historique en bonne et due forme. Si l'idée semble intéressante, les nombreuses tensions charriées par l'historicisme ne peuvent être balayées aussi vite du revers de la main. Cette explication de Beiser s'avère

¹ Escudier le souligne expressément : « La seconde figure que Droysen combat est à n'en pas douter celle du *quiétisme légitimiste* de Leopold (von) Ranke » (Alexandre Escudier, « "Être homme d'État, c'est être historien dans l'ordre pratique." Action politique et historicité chez J. G. Droysen », dans B. Bégout et C. Bouton (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011, p. 58). Droysen, en dépit du fait que sa pensée demeurait « imprégnée d'espérance et d'attente religieuse » (*Id.*), ciblait également par son *Historik* « [l]a figure platonicienne du philosophe-roi » (*Ibid.*, p. 57), renvoyée alors à Hegel.

² Herbert Schnädelbach, cité dans Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 52-53.

³ Cf. Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 171-173.

symptomatique de sa tendance à centrer l'historicisme sur ses liens avec la science historique, alors qu'à l'évidence, l'histoire du concept dépasse largement ceux-ci.

Iggers relève également l'ébranlement subi par la connaissance historique dans le passage au XX^e siècle : « Yet only after World War I did the recognition of the historicity of all human life and thought lead to a radical skepticism regarding the possibility of objective historical knowledge and the meaning of the historical process¹ ». Quoi qu'il en soit, une fois le seuil atteint d'une perte des repères moraux et des remparts théologiques et métaphysiques, au lendemain de la Première Guerre mondiale, l'historicisme a été vécu sur le mode de la crise. Les historicistes convaincus, tels Dilthey, Troeltsch, Meinecke, Mannheim et Croce n'auront pas réussi à justifier la validité et la fécondité du terme ni à éviter les périls qui y étaient alors associés, tel le relativisme. Les éléments spéculatifs, religieux ou hégéliens, ont alors été perçus comme de nuisibles scories. Par suite, souligne Antoni,

l'historiographie se trouvait pour ainsi dire abandonnée à elle-même ; il ne restait plus qu'une pure connaissance de l'individuel dans son infinie variété et mutabilité. Le résultat, dans l'Allemagne du début du XX^e siècle, fut l'« anarchie des valeurs », le relativisme historique. Comme il ne restait plus aucun critère absolu, plus aucun principe universel, l'histoire même en vint à perdre son sens, et cessa d'apparaître comme un développement et comme un progrès. L'idée naturaliste des cycles resurgit ; Spengler et Troeltsch lui-même se mirent à nouveau à énumérer la série des « cycles de civilisation » [...]. Cette crise ouvrit la voie au nihilisme, que Hitler sut si bien exploiter².

La mention de Hitler peut paraître exagérée. Comment l'historicisme peut-il se retrouver parmi les coupables des atrocités nazies ? Or, comme le souligne Oexle³, après la Deuxième Guerre mondiale, devant le choc terrible de l'Holocauste et du fascisme, l'heure était bien plus à la recherche de coupables qu'à la reprise constructive de concepts à portée critique, bien que problématiques, tel l'historicisme. Ainsi, affirme-t-il, de nombreux historiens en sont venus à faire de l'historicisme sinon une « cause », du moins un facteur favorisant le nationalisme exalté du XIX^e siècle, non sans raison d'ailleurs, puisqu'en exaltant la singularité historique des époques ou des nations, l'historicisme a effectivement nourri la montée du nationalisme⁴. Jollivet souligne également que

¹ Georg G. Iggers, « Historicism », *op. cit.*, p. 461.

² Carlo Antoni, *L'historisme*, *op. cit.*, p. 116.

³ Cf. Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 113-114.

⁴ Comme le souligne Barash : « Mais quelles sont les conséquences de cette perte de croyance en un fondement absolu pour la philosophie ? [...] En dépit des prétentions universalistes de Herder ou de Ranke, il semblerait qu'il n'y ait qu'un pas du constat d'une relative légitimité de la perspective de chaque nation à une autre idée qui, avec la dévalorisation de la notion de critères suprahistoriques, devient monnaie courante à la fin du 19^e siècle : l'idée d'un

le concept s'est trouvé « [d]iscrédité par nombre d'historiens après la seconde guerre mondiale¹ ». Plus précisément, « [l]'entrée en guerre et, surtout l'avènement du national-socialisme dès 1933, ne tarderont pourtant à sceller dans le même temps la fin de ce qui a pu être nommé "l'historisme héroïque", jusque là porteur de tous les espoirs, avant qu'il ne soit lui-même soumis à l'autocritique sans complaisance des historiens de l'après-guerre² ».

Barash s'attarde longuement sur ces questions dans son ouvrage sur l'historicisme et, sans pour autant masquer les liens entre l'historicisme et le nationalisme allemand du XX^e siècle, remet les pendules à l'heure à ce sujet : « Depuis la Seconde Guerre mondiale, un certain nombre de travaux ont tenté de mettre au jour une ligne droite censée mener de l'historicisme à la doctrine de la toute-puissance de l'État³ », ciblant la pensée de Herder dont l'aspect de singularité historique a pu être considéré comme ayant une responsabilité dans les dérives du nationalisme allemand. Toutefois, énonce-t-il, à force de chercher une continuité directe entre la percée de l'historicisme par Herder et le dérapage politique ultérieur, l'on néglige ce qui ne peut s'y réduire, soit :

la reconnaissance d'une pluralité légitime de valeurs correspondant, non pas à un nationalisme belliqueux, mais à la tentative de comprendre et de revivifier [...] des contextes nationaux et historiques qui sont étrangers, afin d'y repérer une signification dont la portée serait universelle [...]. Vouloir trop hâtivement établir un lien entre l'historicisme et les dérapages politiques ultérieurs conduit à négliger toute une série de déplacements qui prennent place à partir de la fin du 19^e siècle dans les théories de la vérité en histoire⁴.

Ce climat de suspicion généralisée doublé de la volonté d'éviter toute ambition spéculative a contribué à maintenir les usages polémiques du terme d'historicisme, au détriment des usages positifs du terme : « Stigmatiser l'historisme en raison de son équivocité et refuser en retour toute positivité au phénomène nous semble en effet problématique, avec pour conséquence de plier l'histoire du concept au profit d'un "problème" préétabli⁵ ». Le résultat a consisté dans l'abandon des usages positifs du terme et, du même coup, dans la conviction selon laquelle le problème du relativisme et la crise générée par l'historicisme étaient réglés ou dépassés, alors que de nombreux

conflit des perspectives, chacun pouvant se réclamer d'une égale légitimité. Sans recours possible aux critères suprahistoriques, la volonté du plus fort s'impose » (Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, op. cit., p. 23).

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 21-22.

² *Ibid.*, p. 28.

³ Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, op. cit., p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, op. cit., p. 23.

auteurs, y compris les auteurs étudiés dans cette thèse, considèrent le problème de l'historicisme comme toujours ouvert, nécessitant positionnement et réflexion.

Cette période charnière dans l'histoire de l'historicisme a suscité de nombreuses interprétations. Aron souligne que l'historicisme s'est ainsi orienté vers un nihilisme et un relativisme toujours plus marqués. Husserl, dont on connaît la posture anti-historiciste avérée, du moins avant sa découverte tardive du monde de la vie, fait valoir un point de vue semblable dans *La philosophie comme science rigoureuse* : « Le revirement de la métaphysique hégélienne de l'histoire [par les générations qui en assurèrent la réception] en un historicisme sceptique joue désormais un rôle essentiel dans l'apparition de cette forme nouvelle qu'est la philosophie comme "vision du monde" ».

La lecture d'autres auteurs nous incline à apporter un bémol à ce constat posé par Husserl et Aron. Troeltsch, par exemple, ne se situe pas du tout dans une posture de rejet du rationalisme, mais il en propose une refonte. Dilthey a souhaité plus que tout faire progresser les sciences de l'esprit, en les adaptant à leur objet, tâchant de les légitimer tous deux. Le portrait dressé par Aron sied sans doute mieux à Mannheim et à Spengler, qui, comme le souligne Jollivet, présente une vision tronquée et extrêmement réductrice de la modernité².

Si Jollivet retrace également une forme d'évolution de l'historicisme vers le relativisme, elle n'en réduit pas pour autant le concept d'historicisme au relativisme, comme le fait Aron en raison de son ancrage néokantien. Rappelons que les néokantiens ont été de farouches anti-historicistes. Aussi Aron fait-il preuve de générosité herméneutique dans son appréhension du phénomène, bien qu'il demeure en définitive influencé par sa perspective néokantienne. Si tous deux conçoivent le relativisme comme tardif et l'historicisme relativiste comme un certain infléchissement, une sorte de radicalisation, ils ne s'entendent cependant pas sur l'histoire de la modernité que laisse entrevoir le concept d'historicisme ni sur la définition de celui-ci. Jollivet s'emploie, à travers l'ensemble de son ouvrage, à faire valoir que le relativisme, apparu tardivement dans l'histoire du concept, n'en représente ni l'essence ni l'aboutissement, mais, dans la lignée de certains auteurs qu'elle discute, une forme d'infléchissement, d'appauvrissement, voire un « mauvais historicisme³ ». Son exposé nous paraît convaincant, nous inclinant ainsi à ne pas *réduire* le concept à une acception relativiste.

¹ Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 2003, p. 16.

² Servanne Jollivet, *L'historicisme en question...*, *op. cit.*, p. 360, n. 364.

³ Ernst Troeltsch, cité dans *ibid.*, p. 322.

Antoni, quant à lui, maintient l'idée que deux types d'historicisme, progressiste (au sens des philosophies de l'histoire) et radical (au sens du relativisme historique ou du nihilisme), ont eu partie liée : « Dans son effort de comprendre et de justifier le passé, ses institutions, ses croyances et ses œuvres, l'historisme s'avance jusqu'au bord du relativisme historique, de la dissolution sceptique de tout principe, du nihilisme ; mais il tente aussi de saisir dans le mouvement des événements et des idées une raison historique profonde, une évolution rationnelle et nécessaire¹ ». Quoiqu'il en soit, comme le souligne Beiser, « [i]n the late nineteenth and early twentieth centuries "historicism" became a term of abuse because it was often equated with relativism, i.e. the doctrine that moral and political values have no universal validity but are valid only for the specific epoch and culture in which they originate² ».

Bien que Jollivet se refuse pour sa part à définir une bonne fois pour toutes l'historisme, comme semblent plus enclins à le faire Antoni et Aron, il n'en demeure pas moins que sa prudence herméneutique l'amène à refuser d'associer terme à terme l'historisme au relativisme. Ce faisant, elle élargit la perspective et fait voir qu'au final, l'historisme a été traversé par des tendances relativistes de même que par une volonté, si ce n'est de saisir un progrès historique, à tout le moins, un sens de l'histoire, compris sous le terme de « développement ». Elle a ainsi montré que toute réflexion sur l'histoire ne peut faire l'économie de considérations liées au sens de l'histoire, et que cela n'entraîne pas pour autant la présence d'une téléologie historique. L'on peut par ailleurs penser que cette tension entre relativité et vérité, au cœur de ce projet de recherche, correspond justement à l'héritage de la modernité et représente l'une des questions auxquelles l'on ne peut échapper en sciences sociales. Cette conception s'avère très près de l'« historisme-herméneutique » tel que le présente Aron et nous interpelle également en ce qu'elle apparaît relativement proche des démarches de Freitag et de Castoriadis.

La composante relativiste, si elle est loin de pouvoir rendre compte de l'ensemble de l'histoire du concept, a de toute évidence été au cœur de plusieurs des débats qui ont agité les esprits. De ce fait, nous croyons qu'il importe de ne pas chercher à l'évacuer. Il nous apparaît cependant essentiel, à la suite de Jollivet et de Berlin, de dissocier le relativisme de la conscience de l'historicité, provenant du vaste mouvement d'historicisation qu'a connu le XIX^e siècle, qui concorde en partie avec l'émergence et l'institutionnalisation des sciences sociales. Ce mouvement

¹ Carlo Antoni, *L'historisme*, *op. cit.*, p. 9.

² Frederick C. Beiser, « Historicism », *op. cit.*, p. 167.

a paradoxalement été aux premières loges en théologie, soit dans une discipline on ne peut plus traditionnelle, mais la recherche et les méthodes historiques ont néanmoins essaimé en économie, en historiographie, en sociologie, et en philosophie, un peu plus tardivement, au tournant du XX^e siècle, comme l'expose Jollivet. En d'autres termes, l'on doit récuser l'affirmation selon laquelle l'historicisation et la relativisation vont *nécessairement* de pair avec le relativisme¹. Beiser fait cependant remarquer avec acuité qu'aucun historiciste, allégué ou revendiqué, ne s'est jamais considéré comme relativiste², cette dénomination étant attribuée par des adversaires. La leçon de Jollivet, c'est-à-dire sa volonté de faire ressortir la positivité du concept et de cesser de l'enfermer dans une pure négativité s'avère en ce sens très pertinente. Il nous semble néanmoins tout aussi pernicieux de vouloir à tout prix éviter de considérer l'historicisme comme relativisme historique, qui demeure l'une de ses significations. Dans l'optique de Jollivet, « [l]'historisme ne peut donc prêter le flanc au reproche qui lui est fait d'aboutir au relativisme³ », puisque ce dernier apparaît fondamentalement lié au substantialisme qu'il conspu, mais dont il reconduit la vision déterministe de l'être et de l'histoire. Il importe cependant de restituer l'importance que le relativisme historique revêt dans tous les questionnements suscités par l'historicisme. Cela fait dire à Jollivet que « [s]ans conforter l'amalgame, le relativisme reste néanmoins un témoignage privilégié, exacerbé au tournant du siècle dernier, de la mise en crise de la conscience historique amenée à tirer les conséquences de la relativisation induite par sa propre réflexivité⁴ ».

Un regain d'intérêt pour le concept se fait jour depuis quelques décennies, et notre thèse souhaite contribuer à éclairer ces enjeux en ce qui concerne la relativité du relativisme. Certains, comme Oexle, se questionnent sur la possibilité d'un *dépassement* de l'historicisme : « Quand on entend par historisme [...] le phénomène d'historisation universel étudié par Nietzsche puis par Weber, Troeltsch et Hintze, on ne sait pas si la science historique moderne pourra un jour dépasser cet historisme dont elle est malgré tout manifestement tributaire⁵ ». D'autres, comme Jollivet, en

¹ Cf. Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 389.

² « It is noteworthy, however, that no historicist regarded himself as a relativist, and all were eager to avoid any such accusation [...]. On the face of it, the equation of historicism with relativism is understandable [...]. It is questionable, however, that this doctrine implies a complete relativism. Although specific laws and policies will differ, they could still be variations upon more general principles. This was indeed the position of many historicists, viz. Herder, Rehberg, Dilthey, Droysen, and Burckhardt, who, despite their emphasis on historical change and variation, continued to believe in universal moral principles and the uniformity of human nature » (Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, *op. cit.*, p. 167).

³ *Ibid.*, p. 391.

⁴ *Ibid.*, p. 392.

⁵ Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, 2001, p. 105.

appellent non pas à le dépasser, mais à l'assumer. Le seul « dépassement » dont il serait alors question, et nous croyons fermement que Freitag et Castoriadis se retrouvent dans ce diagnostic, consisterait alors à supplanter le relativisme sclérosant associé à l'historicisme tout en parfaissant une réflexivité accrue au sein même des sciences sociales et de la philosophie.

1.3.5 L'historicisme à l'aune de l'opposition déterminisme/relativisme historiques

Alors que de nombreux auteurs, incluant les deux auteurs à l'étude dans le reste de cette thèse, s'appliquent ainsi à désintriquer l'historicisme du seul relativisme, la question du déterminisme s'avère également excessivement importante dans ses liens avec ceux-ci. L'irréductibilité de l'historicisme au relativisme renvoie également au refus de mettre dos à dos les définitions déterministe et relativiste du concept d'historicisme, à défaut de quoi il n'y aurait d'autre issue que de congédier le concept lui-même, une fois pour toutes. Historiquement, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, c'est effectivement ce qui s'est passé, puisque l'on ne s'y est plus référé d'une manière heuristique, le sentiment de crise disparaissant comme d'autres courants de pensée faisaient leur apparition, pour le meilleur et pour le pire. En effet, dans l'après-crise de l'historicisme,

[I]es sciences humaines [...] et la philosophie qui est depuis longtemps portée à faire cause commune avec elles, ont été [...] tentées de suivre les pistes nietzschéennes, car la diversité des cultures a offert un riche éventail d'exemples pour le relativisme, rendant difficile la recherche d'une vérité universelle, qui est liée à l'objectivité scientifique. L'échec du marxisme, qui prétendait offrir le type d'une telle objectivité, n'a fait que renforcer les positions relativistes¹.

Troeltsch, déjà, avait relevé le fait que ces deux éléments, relativiste et déterministe, se rapprochaient quant à leurs *conséquences* : « les effets paralysants du déterminisme naturaliste rejoignent les conséquences non moins sclérosantes du relativisme historique² ». Par ailleurs, plusieurs auteurs ont entrepris de critiquer le relativisme historique en en signalant les référents déterministes sous-jacents, démontrant que la critique « classique » contre l'historicisme est basée sur une vision absolutiste. De fait, la critique qui a longtemps été servie contre le relativisme consistait à en relever la contradiction *logique*, en montrant que le relativisme qui se prétend intégral s'avère *ipso facto* contradictoire, puisqu'il se base nécessairement sur un énoncé à

¹ Hervé Barreau, dans H. Barreau et T. Nathan, « Relativisme », *Encyclopædia Universalis*, en ligne.

² Ernst Troeltsch, cité dans Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 290.

prétention universelle. Or, Jollivet explicite dans son ouvrage les raisons pour lesquelles il s'avère nécessaire de dépasser l'argument logique contre le relativisme historique. Il ne suffit pas, expose-t-elle, à surpasser le relativisme.

Elle récuse ainsi l'argument logique contre le relativisme absolu, utilisé tant par Husserl, Aron, Bouton que Berlin, pour ne nommer que ceux-là, soulignant le fait que bien qu'il ait été considéré comme un péril pour la pensée, le relativisme historique s'avère mû par un principe déterministe. Nous citons le passage *in extenso* :

Le relativisme ne va pas en effet sans un présupposé absolutiste, qu'on le critique en se référant à une vérité absolue qu'il est sensé [*sic*] mettre en péril ou qu'on le défende à travers un pluralisme qui s'épuise en lui-même. Dans les deux cas, sa position demeure hautement problématique, envers symétrique d'un dogmatisme qui joue à plein à la fois comme norme et fondation dernière [...]. [L]'historisme ne se trouve en effet pas davantage réfuté par l'argument classique qui prétend prendre en défaut le relativisme sous prétexte qu'il se contredit. C'est là en effet la pierre de touche des critiques qui lui sont adressées, que ce soit en soulignant l'autocontradiction formelle ou l'incohérence logique qui menace le relativiste dès lors qu'il tente d'absolutiser sa propre position ou, comme le fait Leo Strauss, en invoquant les conséquences nihilistes auxquelles une telle démarche aboutit [...]. Sa portée n'en reste pas moins purement gnoséologique, ce qui vaut dans le domaine logique n'ayant pas forcément force de loi sur un plan pratique. L'historiste qui se veut conséquent est en effet lui-même contraint d'assumer la contingence et l'historicité de sa propre position. Ce n'est là ni l'absolutiser – du fait même de cette réflexivité – ni la nier sous prétexte qu'elle serait elle-même historique. Il ne suffit donc pas de constater qu'il « fonde sa philosophie sur le fait que les valeurs sont solidaires du temps et varient avec les époques », comme le soutient Aron, pour le réfuter. Même si l'argument peut avoir un sens au regard du relativisme pour autant qu'il ruine toute vérité, il n'a donc pas prise sur l'historisme qui, sans la mettre en cause, ne fait que limiter sa portée et reconnaître sa relativité en la réinscrivant dans une histoire¹.

De toute évidence, Jollivet en appelle ici à un historicisme réflexif, que la reconnaissance de l'ancrage historique ne suffit pas à réfuter, puisqu'il se situe en dehors de ces pôles déterminisme/relativisme historiques. Elle considère l'historisme en dehors du relativisme historique : bien qu'elle conserve le terme, elle propose au fil de son ouvrage de renouer avec une forme d'historisme, dans le sillage de Troeltsch, qui reconnaisse cette historicité du savoir et des sociétés, mais qui renonce à une explicitation substantialiste ou rationaliste de l'histoire.

Castoriadis va plus loin que le simple rejet du relativisme à partir d'un tel argument logique. Il importe pour lui, certes, de remettre le relativisme historique en cause, mais surtout d'éviter de

¹ *Ibid.*, p. 390-392.

s'appuyer sur la raison pour ce faire. Sa critique du relativisme va donc de pair avec sa critique, plus vaste, de la raison ensembliste-identitaire :

Ce n'est pas seulement et pas tellement que le relativisme « se contredit ». C'est que tout relativisme est toujours – s'il ne se borne pas à bégayer et à grommeler – un absolutisme. Il prétend pouvoir épuiser ce dont il parle par l'énumération des relations où celui-ci serait pris, il doit affirmer que l'ensemble de ces relations est déterminé et assignable. Mais le problème est constitué précisément par ce fait, que dans le cas qui nous occupe les relations existent et qu'elles n'épuisent pas leur objet¹.

Cette dernière phrase rejoint à n'en point douter le constat de Jollivet sur le rejet logique de l'historicisme et la situation pratique dans laquelle l'historiciste se trouve. Castoriadis en appelle à une redéfinition de la raison qui s'élargisse, même dans ses aspects logiques, à la réalité social-historique. Au sein de celle-ci, il est vrai, des conditions à toute action et à toute œuvre existent bel et bien et peuvent être analysées, mais l'on doit garder à l'esprit que, dans le cas particulier du monde humain, elles ne suffisent pas à saisir l'essence des actions et des œuvres humaines, puisque celles-ci existent pour elles-mêmes. Il met ainsi en lumière le fait que l'on ne peut se contenter d'opposer au relativisme un argument d'ordre logique, selon lequel le relativisme pêche nécessairement par autocontradiction². Castoriadis souligne ainsi l'impossibilité (épistémologique) de tout relativisme de la connaissance et la nécessité de recourir à un argument d'ordre *ontologique*, soit, comme il le mentionne ici, le « problème de la création », dont il importe de comprendre l'essence du nouveau par rapport au déjà-là, sans pour autant délaissier la question de la vérité.

Freitag souligne pour sa part le même parallélisme entre le positivisme scientifique et les courants relativistes contemporains, que l'on retrouve principalement dans les entreprises de déconstruction (du sujet, de la représentation, des sociétés, etc.) : « Tout le courant de la pensée contemporaine qui s'accorde l'honneur d'avoir rompu avec les philosophies de la représentation (et donc, enfin et une fois pour toutes avec la métaphysique) [...] est entièrement solidaire des prises de position épistémologiques et normatives du néo-positivisme³ ». Il reste, précise-t-il, « prisonnier de la même ontologie substantialiste que le positivisme qu'il attaque, mais sa position postcritique le conduit seulement à en inverser la valeur⁴ ». Freitag et Castoriadis montrent tous

¹ CL1, « Préface », p. 21.

² À cet effet, rappelons la boutade de Castoriadis à propos de Khomeiny, dans sa critique d'Aron, à la fin de « Individu, société, raison, histoire » : « Se contredire n'a jamais empêché d'exister » (CL3, ISRH, p. 79).

³ DS3, p. 117, n. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 14, n. 3.

deux que le relativisme historique est un déterminisme, puisqu'il demeure dans le sillage réflexif du substantialisme historique qui, lui, a posé les jalons déterministes du concept d'historicisme. Le substantialisme historique demeure inféodé à une conception substantialiste de la Raison, conception que perpétue également le relativisme historique, soutiennent-ils.

Aron lui-même, bien qu'il ait effectivement usé de l'argument logique pour rejeter le relativisme, n'était toutefois pas dupe du fait que la critique du positivisme et du rationalisme historique peut mener à une position par trop subjectiviste, pavant ainsi la voie au relativisme. Ce danger est évoqué dès l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*. Il a bien vu qu'au rationalisme historique correspond une autre vision de l'histoire, diamétralement opposée, qui en fait le lieu du surgissement de pures singularités historiques aléatoires. Sa critique acerbe du déterminisme historique a en effet éclairé le fait que ces deux visions opposées de l'histoire, tant dans ses versions rationalistes que fatalistes, se répondaient, au sens où elles étaient « fondées toutes deux sur une métaphysique¹ ». Il ne fait donc aucun doute pour lui que « le relativisme se rattache toujours à une certaine métaphysique² ». Aron a ainsi entrepris d'explicitier ces « deux visions historiques, [ces] deux intentions philosophiques³ », cette « antinomie fondamentale⁴ », entre un devenir historique fait de surgissements singuliers, d'une part, et, d'autre part, une histoire soumise à une évolution nécessaire et prévisible, restée implicites chez Dilthey⁵.

Dans l'introduction d'un ouvrage sur Hegel, à qui il attribue la pleine expression du principe de « faisabilité de l'histoire », Bouton, reprenant cette « antinomie de la Raison historique⁶ », affirme que l'on reconnaît une véritable pensée de l'histoire à sa tentative de penser ensemble les deux termes de l'antinomie, « à ce qu'elle tente de résoudre l'antinomie, au lieu de se limiter unilatéralement à un aspect de celle-ci. Car le propre de l'antinomie de l'histoire est de présenter une alternative qui ne peut pas être tranchée de façon unilatérale, une alternative dont les deux branches ont une part de vérité, qu'il faudra déterminer⁷ ». Nous y reviendrons, puisque nous considérons que les pensées de Freitag et de Castoriadis se sont affrontées de manière heuristique

¹ Sylvie Mesure, dans R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, 1986, p. 187, n. 1.

² Raymond Aron, *ibid.*, p. 369.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 186.

⁶ Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984, p. 59.

⁷ Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 27.

à cette antinomie. En somme, ceux-ci ne pourraient que faire leur cette affirmation selon laquelle « [n]i le relativisme extrême, ni la fuite camouflée vers l'universalisme logique et philosophique, ni l'esthétisme dans la connaissance historique ne seront acceptables pour la philosophie historique¹ ».

Les influences néokantiennes d'Aron l'ont cependant entraîné vers d'autres horizons que ceux qu'ont largement contribué à ouvrir Freitag et Castoriadis, dans cette parenté que nous revendiquons ici avec cette tangente diltheyenne-troeltschienne dont Jollivet a tracé le portrait. Aron affirmait en effet la nécessité d'une voie non métaphysique, dans le sillage du néokantisme, donc pétri d'un dualisme être/devoir-être, et d'un abandon de toute philosophie de l'histoire classique. Cela explique le réductionnisme qu'il a effectué de l'historicisme au relativisme. Il n'a pas jugé bon de trouver à même ce concept une avenue à explorer, préférant lorgner du côté d'une idée-limite kantienne et d'un refus de toute métaphysique. Néanmoins, dans l'intention générale, synthétisée ici par Mesure, l'on peut dire qu'un dessein commun se profile : « la critique du modèle hégéliano-marxiste, affirme-t-elle, devra s'opérer sur un mode tel que refuser une représentation de l'histoire comme autodéveloppement nécessaire d'une "raison" immanente au processus historique n'impose pas pour autant d'épouser la vision d'une simple succession "sans but, sans unité globale"² ».

Se dessine ainsi l'un des objets de notre recherche, soit l'analyse des moyens mobilisés par les auteurs pour recouvrir ou maintenir une forme d'objectivation en sciences sociales, et partant, pour composer avec une nécessaire part d'historicisme. Il est maintenant temps de nous tourner spécifiquement sur cette proposition d'un historicisme positif.

1.4 La positivité du concept d'historicisme

Si l'on ne restreint plus le concept d'historicisme à sa détermination relativiste ni à son acception spéculative, il acquiert une *positivité*, qui va de pair avec le défi d'aménager la « relativité du relativisme historique », c'est-à-dire de concilier l'historicité des sociétés et du savoir avec la volonté de préserver une certaine forme de vérité. Ce défi n'est ainsi plus vécu sur le mode de la « crise », d'une façon essentiellement négative, mais devient un « problème à penser », au sens de

¹ Franciszek Draus, « La dialectique de la liberté dans la pensée de Raymond Aron », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 21, n° 65, 1983, p. 152.

² Sylvie Mesure, dans R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, op. cit., p. 187, n. 1.

la position esquissée par Jollivet : à rebours de l’anti-historicisme¹, c’est-à-dire des argumentaires idéalistes, absolutistes ou scientistes qui tentent de contrer le relativisme d’un point de vue logique, de façon à assumer *de l’intérieur* une forme d’historicisme. Cette posture minimalement historiciste renforce d’autant la réflexivité que l’on trouve à l’origine de toute l’histoire de la modernité : « L’historisme atteint à cet égard une réflexivité jusqu’ici inégalée qui n’épargne aucun champ, la philosophie y comprise, qui est alors elle-même contrainte de se redéfinir [...], elle n’a désormais plus pour tâche de subsumer la contingence historique sous une tutelle transcendante, mais de découvrir les présupposés historiques sous-jacents² ». Cette réflexivité se donne à voir notamment dans la démarche diltheyenne plaidant pour une refonte réflexive de la philosophie, qui n’aurait pas déplu à Castoriadis : « Seule la conscience historique [...] peut ce faisant remédier à ses propres maux à travers ce qu’il nomme l’“autoréflexion” [...] de la vie historique sur elle-même, tâche qui doit *in fine* revenir à une “philosophie de la philosophie” ou à un “historisme réflexif”, selon l’expression de Troeltsch qui tentera lui-même de radicaliser cette perspective³ ». Troeltsch a en effet été l’un des artisans de cette tentative de reprise de l’historicisme par lui-même, comme surplus réflexif et continuation de la modernité par une historicisation accrue. Il en a appelé à conquérir l’espace philosophique de cet « historisme renouvelé⁴ », aussi appelé « “historisme de deuxième degré⁵” » ou « historisme assumé⁶ ». Ces dénominations conviennent bien à sa pensée,

¹ Notons que l’anti-historicisme a pris plusieurs visages, au nombre desquels se trouve le néokantisme (Rickert, Windelband), mais également d’autres penseurs provenant de la phénoménologie (Husserl) ou du néoplatonisme (Strauss). Aron a cependant montré que, dans le cas des néokantiens, la filiation anti-historiciste s’avère éminemment complexe, en ce que certains des auteurs qu’il a regroupés sous l’appellation de « philosophie critique de l’histoire » (Simmel, Rickert, Dilthey et Weber), s’ils souhaitent maintenir une certaine forme d’héritage kantien vivant, ont toutefois été considérés comme des historicistes eux-mêmes. C’est le cas de Dilthey. Son néokantisme représente une façon de résister à l’hégélianisme, mais il a néanmoins réellement tâché de penser la relativité du savoir et son objectivation. Il est ainsi au nombre des auteurs se réclamant de l’historicisme qui rejettent par ailleurs le relativisme (Dilthey, Troeltsch, Meinecke et Croce). Par contre, Jollivet rappelle « le soutien apporté par Rickert à Husserl, avec pour mot d’ordre qu’“il nous faut combattre l’historisme, qu’il n’y a pas de philosophie historique” » (Servanne Jollivet, *L’historisme en question...*, *op. cit.*, p. 211). Quand on l’analyse au prisme de la question de l’historicisme, l’entreprise aronienne autour de la philosophie critique de l’histoire s’avère intenable, du seul fait que les démarches de chacun de ces quatre auteurs apparaissent foncièrement différentes, historicistes pour certains et anti-historicistes pour d’autres. Voir également l’analyse on ne peut plus éclairante de Colliot-Thélène (« Max Weber et la sociologie compréhensive allemande : critique d’un mythe historiographique », dans *Études wébériennes – Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF, 2001, p. 133-134), à propos de la création du mythe historiographique de la pensée compréhensive allemande, mythe auquel ont contribué, dans une certaine mesure, les lectures postérieures qui ont été faites de cette appellation aronienne de philosophie critique de l’histoire.

² Servanne Jollivet, *L’historisme en question...*, *op. cit.*, p. 185.

³ *Ibid.*, p. 398.

⁴ Jean-Marc Tétaz, « Introduction historique », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 201.

⁵ Servanne Jollivet, *L’historisme en question...*, *op. cit.*, p. 278.

⁶ *Ibid.*, p. 279. Suivant le nom donné par Jollivet au chapitre qui lui est consacré : « L’historisme assumé de Ernst Troeltsch », p. 279-344.

puisque Troeltsch a voulu reprendre la modernité en installant l'historicisme comme partie prenante de celle-ci, comme l'explique Gisel :

Troeltsch ne se donne pas pour autant quitte des questions dont cette « philosophie de l'histoire » était porteuse, ni des valeurs et des tâches qui pouvaient s'y condenser [...]. Il faudra certes reprendre de fond en comble ces questions et ces héritages, sur fond de pluralité reconnue pour ne pas dire valorisée [...]. Mais l'horizon de l'interrogation et de l'héritage demeure, au moins sous cette forme : comment l'individu s'articule-t-il à sa réalité historique propre à son présent, situé comme tout présent et, par-delà, au « cosmos » ou, tout au moins, à du « supra-individuel »? Troeltsch ne se déclare pas quitte de l'héritage ; mais il sait bien, en même temps, qu'il ne saurait y avoir de vie ni de création neuves sans un « oubli » ou une « sélection » [...]. Point d'optimisme illusoire donc, ni rêve de totalisation, mais bien une conscience de finitude, lucide et assumée¹.

Cette posture de rejet des philosophies de l'histoire qui ne fasse pourtant pas l'impasse sur les questionnements de fond portés par celles-ci, au nombre desquels le rapport de l'individu à la réalité historique et au supra-individuel trouve un écho véritable dans les démarches freitagienne et castoriadienne. Troeltsch, ce faisant, affirme vouloir « surmonter l'histoire par l'histoire² », expression qu'il ne faut pas entendre de manière spéculative, mais plutôt comme façon d'entrer en dialogue historique avec notre propre histoire, comme Troeltsch tend à le faire en replaçant l'historicisme au sein de l'histoire et de la logique de la modernité, en se servant du levier que représente ce surplus réflexif historiciste pour repousser le relativisme historique sclérosant. « “Surmonter l'histoire par l'histoire”, ce n'est donc pas tant dépasser l'historisme, que tenter d'assumer à plein la positivité même de ce pouvoir critique³ ».

L'expression aronienne d'« historisme-herméneutique » attribue également une certaine positivité au concept, bien qu'Aron ne le revendique pas pour lui-même, du fait que ce type d'historicisme comporte encore un versant métaphysique, qui se lit selon lui dans son intérêt envers le devenir et la totalité historiques. S'il demeure critique de ce courant, il plaide néanmoins pour une « philosophie historique⁴ », qui pourrait se rapprocher de certaines expressions que l'on retrouve sous la plume de Jollivet, soit celles de « “philosophie de la philosophie⁵” » ou de

¹ Pierre Gisel, « Présentation », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 11.

² Ernst Troeltsch, « L'édification de l'histoire de la culture européenne », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 196.

³ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 278.

⁴ Ainsi qu'il le déclare dès le début de son ouvrage : « notre livre conduit à une philosophie historique qui s'oppose au rationalisme scientiste en même temps qu'au positivisme » (*Introduction à la philosophie de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 12.

⁵ Wilhelm Dilthey, cité dans S. Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 184.

« philosophie de l'histoire » nouveau genre, non plus *Geschichtsphilosophie*, mais *Philosophie der Geschichte*, comprise « comme réflexion générale et plus tardive sur la conscience historique et l'historicité¹ ». Néanmoins, à l'instar de Troeltsch, la sociologie historique aronienne met au premier plan « tous les problèmes de la connaissance historique et même, par la bande, de la philosophie de l'histoire : intérêt pour l'histoire, rapport aux valeurs et jugements de valeurs, conscience et justification, conscience et action, etc.² ». Dans un autre texte, il s'avance en ne revendiquant rien de moins qu'une ontologie de l'historicité, à laquelle il n'a pas donné suite.

Le fondement d'une théorie de l'histoire serait, en termes de phénoménologie, une *ontologie de l'historicité* [...]. À partir de l'historicité de l'existence humaine, on aborderait deux chapitres, liés d'ailleurs l'un à l'autre, dont l'un serait la phénoménologie de la structure de l'histoire, l'autre la théorie de la connaissance historique. On arriverait enfin à un double aboutissement, l'un serait la philosophie de l'histoire, au sens classique du terme, c'est-à-dire les interprétations globales du sens de l'histoire et l'autre ce que je propose d'appeler l'éthique de l'homme historique³.

Aron n'en a pas pour autant abandonné, jusqu'à la fin, la volonté de poursuivre sa réflexion sur les sujets qui ont retenu son attention de jeune philosophe, mais il n'a pour ainsi dire jamais donné suite en bonne et due forme à la question spécifique de l'historicisme. Il exprime d'ailleurs cet état de fait, au terme de sa vie, dans ses *Mémoires* : « Je regrette souvent de ne pas avoir approfondi l'interrogation que l'*Introduction* formulait *sans lui donner de réponse* : qu'en est-il de l'historicisme? Sommes-nous prisonniers d'un système de croyances que nous intériorisons dès notre premier âge et qui commande notre distinction du bien et du mal⁴? » Notons ce très révélateur « sans lui donner réponse », qui éclaire ici la pertinence de notre propos. Le fait qu'il reconnaisse ne pas avoir résolu le problème de l'historicisme nous incline à nous pencher sur la postérité de ce problème, que d'aucuns pensent résolu. Difficile de balayer sous le tapis les questions pressantes posées par l'historicisme.

Dans la perspective à notre sens très féconde de Jollivet, qui résonne profondément avec les pensées freitagienne et castoriadienne, la crise de l'historicisme et même, plus largement, la crise induite par la modernité historiciste n'apparaît plus ruineuse : « Loin d'apparaître comme une

¹ *Ibid.*, p. 407.

² Raymond Aron, « Comment l'historien écrit l'épistémologie : à propos du livre de Paul Veyne », dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26^e année, n° 6, nov-déc. 1971, p. 1346.

³ Raymond Aron, « La philosophie de l'histoire », dans M. Farber, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, 1950, p. 322.

⁴ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, op. cit., p. 980. Nous soulignons.

impasse, une catastrophe insurmontable, la crise est au contraire révélatrice du chemin parcouru par le monde moderne, porteuse d'une réflexivité qui, tout en témoignant de sa propre vulnérabilité, constitue également son plus grand acquis¹ ». Il ne s'agit pas de vouloir à tout prix réconcilier l'histoire de la modernité avec elle-même, mais de reconnaître la portée salvatrice de l'historicisme plutôt que d'y voir uniquement une menace. Jollivet renvoie aux expressions de Schnädelbach, qui fait de l'historicisme « une forme d'*Aufklärung*² », évoquant également une « *Aufklärung* historiste [...] ou encore *Aufklärung* de l'*Aufklärung*³ », de manière à souligner la portée critique et herméneutique du concept par rapport à l'histoire même de la modernité.

La thèse de Jollivet qui tend à définir une positivité du concept a cependant comme revers d'exclure les tendances relativistes que l'on retrouve pourtant au sein de l'historicisme, du moins, au moment de se ressaisir d'une conception valable de celui-ci. Cela a cependant comme effet constructif de réhabiliter l'historicisme. Les discours qui s'attachent à le fondre sous un terme polémique ou négatif, porteur d'une dissolution alléguée de la science, par exemple, se font d'une certaine manière museler, en ce que le relativisme est renvoyé sous d'autres cieux et le concept d'historicisme, revendiqué pour lui-même, se voit reconnu comme une façon positive d'éviter le relativisme, tout autant que la philosophie spéculative de l'histoire.

La perspective dont nous nous réclamons ici, dans le sillage de Jollivet et de certains des auteurs qu'elle discute, et que nous situons dans une proximité avec Freitag et Castoriadis, opère un déplacement. Alors que pour nombre d'auteurs, incluant Aron, l'ennemi à abattre demeurait l'historicisme compris comme relativisme historique, dans la perspective de Jollivet, si « l'ennemi » demeure le relativisme, l'antidote s'avère *l'historicisme lui-même* plutôt que l'anti-historicisme des néokantiens. Pour faire le lien avec le contexte épistémologique actuel, tel que Freitag l'indique⁴, plutôt que d'envisager un retour à Kant comme le font les tenants libéraux d'une modernité inachevée⁵, tels Habermas, Renaut, Ferry, etc., il importe plutôt d'assumer cette conjonction entre relativité du monde social-historique et transcendantalité, sans reconduire quelque dualisme. Cette conception nous apparaît très porteuse pour l'ensemble de cette thèse, puisque les auteurs qui nous intéressent ne se situent aucunement dans une filiation néokantienne,

¹ Servanne Jollivet, *L'historisme en question...*, *op. cit.*, p. 290.

² *Ibid.*, p. 402.

³ *Ibid.*, p. 403.

⁴ Cf. DS3, *op. cit.*, p. 85, n. 59.

⁵ Cf. RCR, *op. cit.*, p. 180.

mais plutôt, en un sens, « historiciste », si l'on y inclut Vico, Hegel (avec des bémols dus au providentialisme du premier et au rationalisme historique du second), Dilthey ou Troeltsch. En paraphrasant Geertz¹, l'on pourrait dire que cette détermination de l'historicisme correspond en somme à un « anti anti-historicisme ».

Escudier en appelle, dans un texte important, à l'édification d'« une socio-histoire croisée de la pensée de l'histoire et de ses discours [...] en intégrant à l'histoire des savoirs historiques et de leurs méthodes une histoire culturelle de l'historisme au sens troeltschien du terme, i.e. une histoire transdisciplinaire de la sensibilité moderne à l'histoire tenant compte des conséquences existentielles et culturelles du sentiment de relativité historique² ». À partir d'une conclusion semblable à celle de Jollivet, refusant de se buter au constat d'une crise induite par l'historicisme, il présente le chantier à venir d'une histoire de l'histoire, permettant de ressaisir l'histoire de l'historicisme au sein de l'histoire de la modernité plutôt que comme une forme auxiliaire et suspecte de réflexivité.

Loin de verser dans un pyrrhonisme outrancier (comme d'aucuns tendent à l'accréditer aujourd'hui), cette prise au sérieux de la relativité historique [...] nous renvoie moins à une « crise de l'historisme » – comme on a bien souvent été porté à le croire, pour se faire peur ou se rassurer, entre 1880 et 1945 – qu'à un « *ethos* philosophique » spécifique faisant de l'enquête historiographique un travail incessant sur la limite [...]. Nous nous pensons comme ayant définitivement « renoncé à Hegel » ; nous avons durablement abandonné le dessein de déchiffrer l'histoire comme une théodicée où l'effectuation de la liberté serait tenue pour « l'intrigue de toutes les intrigues³ ».

Ce questionnement sur la limite ne peut se faire en reconduisant le dualisme ontologique et épistémologique du (néo)kantisme. Ainsi, le renoncement à Hegel, c'est-à-dire au savoir absolu, ne peut que se doubler d'un renoncement à Kant, spécifiquement envers la division formelle de l'être et du devoir-être que l'on trouve encore chez Aron. Si Freitag reprend expressément l'impulsion hégélienne de la dialectique, comme façon de lier histoire, donc développement, et vérité, il s'assume néanmoins tout à fait en tant que post-kantien et post-hégélien, d'une manière semblable à un Ricœur. Quant à Castoriadis, la rupture avec Hegel apparaît encore plus grande qu'avec Kant, bien qu'il s'avère excessivement critique de ce dernier, en raison même du dualisme

¹ Clifford Geertz, « Distinguished Lecture : Anti Anti-Relativism », *American Anthropologist*, New Series, vol. 86, n° 2, juin 1984, p. 263-278.

² Alexandre Escudier, « De Chladenius à Droysen. Théorie et méthodologie de l'histoire de langue allemande (1750-1860) », *op. cit.*, p. 775-776.

³ *Ibid.*, p. 776.

effectivité/validité qu'il reconduit. Cependant, et cela ne pourra que devenir plus évident au fil de cette thèse, sa critique du dualisme kantien ne se résout pas, comme c'est le cas pour Freitag, dans une filiation hégélienne. Du fait de la critique castoriadienne de la thèse philosophique prédominante de la détermination de l'être, qu'il reconnaît chez plusieurs philosophes, dont Hegel, la dialectique ne lui apparaît que comme une façon de restaurer cette vision déterministe de l'être, des sociétés et de l'histoire. Une dialectique « ouverte », comme Ricœur et Freitag le revendiquent, se révèle selon lui une contradiction dans les termes. Ontologiquement, dans son optique, une dialectique ne peut que se muer en déterminisme historique. En assumant de l'intérieur l'historicisme comme partie prenante de la modernité et surplus réflexif, il devient ainsi possible de combiner analyse historique et philosophie de l'historicité, comme l'indique Escudier :

Une histoire de l'historisme au-delà de la seule histoire des pratiques historiographiques devra intégrer l'analyse des formes successives qu'aura finalement prises depuis deux siècles et demi « l'ontologie critique de nous-mêmes », diagnostiquée par M. Foucault en 1984 comme l'« attitude de modernité » par excellence [...]. Cette histoire de l'histoire [demeure] un horizon d'enquête essentiel, visant à décrypter certains schèmes généraux de notre modernité. Elle [porte sur] « la question de l'historicité de la pensée de l'universel » dans son versant théorique [...]. [L]'histoire de l'histoire a pour vocation de se transformer à terme en une anthropologie historique de l'historicité¹.

Il est maintenant temps de voir en quoi consiste l'*éthos* philosophique mis de l'avant par Castoriadis et par Freitag. Quelles sont plus précisément leurs propositions prolongeant un historisme assumé?

1.4.1 Freitag et Castoriadis dans le prolongement du problème de l'historicisme

Nous nous situons ainsi dans le champ des usages du concept d'historicisme : nous revendiquons une positivité de l'historicisme, se déclinant comme recherche d'une relativité du relativisme, façon d'assumer l'historicité de la connaissance, comme nécessaire défi posé par la pensée². Le véritable enjeu que rencontre l'épistémologie des sciences sociales ne consiste pas à surmonter le relativisme, mais à en penser la relativité – et c'est véritablement *dans cet espace* que se joue la réflexion sur la valeur de la connaissance, historique en partie, des sciences sociales, et

¹ *Ibid.*, p. 777.

² Cela correspond à la conception castoriadienne de la raison : « le *logos*, c'est précisément le discours soumis à une certaine contrainte : il dit ce qui est en étant capable de rendre compte et raison de lui-même et en étant soumis au contrôle des autres » (CCP1, VPIC, p. 14).

que se constituent les pistes de réflexion à notre sens hautement pertinentes et originales des auteurs à l'étude dans le reste de la thèse.

Nous nous attarderons ici sur la signification que recèle l'une des significations du concept d'historicisme qui nous paraît la plus proche des pensées de Freitag et de Castoriadis, c'est-à-dire la tangente diltheyenne-troeltschienne qu'a contribué à mettre au jour Jollivet, celle de la nécessité d'un lieu *à même l'histoire* qui permette non pas un surplomb, *impossible*, du moins pour des pensées de la contingence et de l'immanence comme les leurs. Jollivet souligne le fait que l'historicisme ne peut être simplement congédié par toute pensée de l'histoire. Il ne s'avère en somme qu'« aménageable », au sens où il ne représente pas une aporie pour la pensée, mais qu'il *exprime la situation* de la pensée, c'est-à-dire son historicité indépassable, nullement ruineuse, mais bien productive.

L'on retrouve essentiellement cette même vision de la nécessité pour les sciences sociales et la philosophie contemporaine d'aménager réflexivement le relativisme historique chez Ricœur, comme le souligne de manière convaincante Picardi. Celle-ci rend compte de la philosophie de l'historicité mise de l'avant par Ricœur, soulignant que ce dernier, à l'instar de Dilthey, Troeltsch et Aron, pour ne nommer que ceux-là, rejette l'historicisme relativiste¹. La philosophie de l'historicité qu'il propose se veut une façon de tirer les leçons de cette vague d'historicisation du savoir, tout en n'abandonnant pas une visée de vérité, pour sa part à travers un dialogue constant d'ordre herméneutique.

Parallèlement à Jollivet, « Ricœur [...] réfut[e] l'équation [...] assimilant les philosophies de l'"historicité" à l'historicisme et au relativisme² ». Le constat que pose Ricœur sur l'histoire de l'historicisme, qu'il présente ici à partir de l'historicisme hégélien, se rapproche franchement de la posture que nous revendiquons. Aussi affirme-t-il :

La mort du savoir absolu voue en effet l'histoire hégélienne au relativisme historique ; celui-ci est à juste titre interprété comme le résidu de l'historicité hégélienne, lorsque s'effondre [*sic*] l'idéalisme absolu et sa métaphysique de l'esprit. Il en va autrement si l'on se demande, non ce que devient l'historicité hégélienne après la mort de l'hégélianisme, mais ce qu'exige le concept de vérité, lorsqu'on le différencie, l'articule et le hiérarchise selon les modes d'être³.

¹ Cf. Roberta Picardi, « "Penser l'histoire" après Löwith : Koselleck et Ricœur », *Revue germanique internationale*, 2017, p. 124.

² *Id.*

³ Paul Ricœur, cité dans *ibid.*, p. 125, n. 31.

La discussion concernant un historicisme post-hégélien et post-crise de l'historicisme fait en effet intervenir les notions de vérité et de savoir historiques. Freitag et Castoriadis réfléchissent eux aussi à partir de « ce qu'exige le concept de vérité », selon la belle formule de Ricœur. Pour ce dernier, il s'agit d'affronter d'une manière productive l'historicisme plutôt que de le renvoyer au relativisme, indique Picardi : « Il souligne en revanche – comme Koselleck – que les philosophies de l'historicité “ne se comprennent que par leur volonté de surmonter l'historicisme”¹ ». Ainsi, chez Ricœur, comme chez Freitag, cela passe par une ressaisie critique de la pensée hégélienne :

Si « la vérité des philosophies » est bien « historique », « cette historicité » est toutefois « le contraire du relativisme historiciste », car les philosophies de l'historicité font l'« effort de vaincre l'historicisme du dedans, de retrouver dans l'historique les signes de l'éternité, dans le relatif l'absolu ». C'est à travers cette tentative pour « saisir l'éternel dans le temporel » que Ricœur relève un point de « consonance profonde » avec la philosophie hégélienne, qui peut être lue sous un nouveau jour².

Si l'on semble s'éloigner ici de Castoriadis, qui ne reconnaît évidemment aucun lien théorique avec Hegel, il faut aller au-delà de l'aspect polémique des écrits castoriadiens pour reconnaître que les questionnements dont Ricœur discute s'y retrouvent bel et bien. La question de la modulation des rapports entre l'être et le devoir-être forme le cœur même de la proposition castoriadienne. Les perspectives se ressemblent donc ici en ce qu'elles prennent acte de l'importance de la philosophie hégélienne, de son destin à l'aune de la liquidation du savoir absolu qu'elle comportait, et de la nécessité de reconduire la réflexion phénoménologico-historique qu'elle recelait, cette fois en dehors des cadres du relativisme tout comme du substantialisme historiques.

Bouton s'avère extrêmement éclairant sur ce sujet en reprenant « l'antinomie de l'histoire » dépeinte auparavant par Aron. Apparue, précise Bouton, dans le dernier tiers du XVIII^e siècle³, elle consiste en quatre conceptions se disputant chacune un discours opposé sur l'histoire. Toute conception de l'histoire y trouve sa place. Il la décrit ainsi :

Quatre conceptions opposées de l'histoire donnent lieu à quatre discours possibles sur l'histoire. À la thèse que l'histoire a un sens (un but et une signification globale) s'oppose la thèse contraire qui rejette toute tentative de trouver un sens à l'histoire. La thèse se décompose elle-même en deux parties : ou bien on considère que l'histoire échappe à

¹ *Ibid.*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 125-126.

³ Cf. Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, *op. cit.*, p. 12.

l'action des hommes (conception providentialiste ou naturaliste), ou bien on attribue son origine aux individus et aux peuples (conception pratique et rationaliste). Cette bipartition se retrouve dans l'antithèse, car c'est une chose de penser l'histoire comme un chaos livré au hasard ou au *Fatum* (conception fataliste), c'en est une autre d'attribuer aux hommes la responsabilité de l'absurdité de l'histoire, identifiée au déclin de l'humanité (conception pessimiste). L'antinomie de l'histoire est l'impensé de la pensée de l'histoire. Car elle est présente à l'horizon de toutes les réflexions sur l'histoire *sans jamais être formulée explicitement et dans toutes ses ramifications*¹.

Tel que l'on a pu le constater jusqu'ici, l'historicisme a à tout le moins grandement contribué à expliciter les termes de cette antinomie. Plusieurs des auteurs discutés dans le cadre de ce chapitre ont, grâce à leur regard historiciste, pris la pleine mesure de cette antinomie. Bouton omet cependant la tentative de Troeltsch faite en ce sens, qui se donne à voir dans la vaste entreprise de refonte et de refondation de l'histoire de la modernité à laquelle il se prête. Bouton persiste cependant à lui faire jouer un rôle dans le passage à l'historicisme relativiste², alors même qu'il a plutôt tâché de s'en dissocier, et même de dissocier l'historicisme du relativisme. Il reconnaît néanmoins que Dilthey a réellement affronté l'antinomie de l'histoire : « Comme tous les grands penseurs de l'histoire – c'est d'ailleurs à cela qu'on les reconnaît –, Dilthey n'adopte pas une attitude unilatérale vis-à-vis de cette antinomie, il s'efforce de la résoudre en rendant compte de la vérité de chacun des deux partis³ ». Par contre, il ne rend pas justice à la position diltheyenne en affirmant qu'elle ne contient « aucune dimension universelle⁴ », alors que celui-ci a tenté de la penser du côté de la « vie », tentative qui peut sembler peu porteuse, mais qui témoigne néanmoins de la volonté de préserver une certaine référence à l'universel. Bien que cette volonté soit ambiguë chez Castoriadis, elle apparaît clairement chez Freitag. Dans le cas de Castoriadis, les nombreux concepts qu'il met de l'avant (les significations imaginaires sociales, l'imaginaire radical, le magma, le *legein* et le *teukhein*, etc.) peuvent être considérés comme « structuraux » et, comme il l'indique lui-même, génériques.

Bouton demeure très (trop?) près de Hegel, mais il a le mérite d'indiquer en quoi la pensée hégélienne conjugue historique et suprahistorique. Cela constitue une réelle inspiration dans le cas de Freitag. Bien que Castoriadis se montre éminemment critique de Hegel et de la dialectique en général, définissant lui-même sa méthode comme une « conjugaison », un « aménagement » entre

¹ *Ibid.*, p. 22. Nous soulignons.

² Cf. *ibid.*, p. 254-255.

³ *Ibid.*, p. 274-275.

⁴ *Ibid.*, p. 276.

effectivité et validité, de façon à dépasser le dualisme kantien, il pourrait assurément faire sienne la phrase suivante : « L'homme est un être à la fois fini et infini, historique et suprahistorique¹ », par laquelle Bouton explicite la posture hégélienne. Nous verrons qu'elle sied également tout à fait à Freitag. Ainsi, à travers sa défense un brin excessive de la philosophie hégélienne, Bouton condamne le dualisme du criticisme, et rejoint complètement Freitag et Castoriadis sur ce point.

Bouton présente donc une conception porteuse de l'historicité non comme simple ou seule « relativisation » des œuvres de la raison et du social-historique, mais comme comportant *en elle-même* cette « conjonction » entre infini et fini : « L'historicité implique une sorte de chiasme entre temps et éternité² », mais plus encore : « La pensée se manifeste temporellement dans la figure de l'histoire, qui agit en retour sur elle. Il y a action réciproque et non fusion entre esprit et histoire³ ». Cela résonne avec Freitag et Castoriadis, puisque s'ils mettent l'accent sur l'historicité des sociétés et de toutes leurs productions, ils assument que celle-ci comporte une forme de lien non seulement du passé et du présent, mais également du fondamental et de l'historique. La richesse des propositions de Castoriadis et de Freitag, à notre sens, se situe dans le fait qu'ils aient poussé le principe d'historicité le plus loin possible, en en saisissant toute la complexité. Le principe de faisabilité de l'histoire ne peut seul rendre compte de l'histoire, il y a tout autant une « lourdeur » de l'institué, que Freitag a certes moins hésité que Castoriadis à penser, mais que ce dernier reconnaissait néanmoins. Et tout autant existe ou subsiste la possibilité de viser le vrai en toutes choses, *y compris* en histoire. Cette possibilité s'adosse pour tous deux aux éléments qu'ils considèrent à même de donner sens et existence à *toute* histoire, c'est-à-dire l'imaginaire et le symbolique.

Or, pour Bouton, les rapports ne sont pas mutuels entre l'esprit et l'histoire :

Que l'histoire soit l'œuvre de l'esprit ne signifie pas cependant que l'esprit soit l'œuvre de l'histoire. Car l'histoire n'est pas une réalité autonome [mais] résulte à chaque fois de l'activité de l'esprit incarné dans des individus [...]. Si l'esprit agissant est certes conditionné en retour par la situation historique qu'il a contribué à créer, c'est lui qui détermine ses fins et ses valeurs à partir de sa pensée. En ce sens, l'esprit n'est l'œuvre que de l'esprit⁴.

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 277.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

Par cette action non réciproque de l'histoire sur l'esprit, Bouton souhaite éviter le relativisme historique, qui fait de l'esprit l'œuvre de l'histoire. Nous croyons pour notre part qu'une véritable dialectique entre les œuvres humaines et leurs conditions historiques gagne à être explorée. En ce sens, il faut reconnaître que l'histoire crée l'esprit en un certain sens, bien que celui-ci soit néanmoins apte à créer des œuvres que l'on ne peut rattacher logiquement au cadre sociohistorique dans lequel elles ont vu le jour. Il s'agit, synthétise Castoriadis, de reconnaître la part de vérité dans « l'« assignation à l'origine » » des œuvres de l'esprit, sans pour autant « éliminer la question inéliminable de la *validité de droit*² ».

Du fait que l'on parle nécessairement à partir d'un point de vue, d'une *situation*, l'on ne peut en déduire que notre pensée ou notre dire sont rendus inopérants. La posture castoriadienne en réponse aux craintes de Bouton ne saurait être plus claire : « La pensée est essentiellement historique, chaque manifestation de la pensée est un moment dans un enchaînement historique et elle en est aussi, bien que non exclusivement, l'expression. De même, la pensée est essentiellement sociale, chacune de ses manifestations est un moment du milieu social ; elle en procède, elle agit sur lui en retour, et elle l'exprime, sans être réductible à ce fait³ ». Une dialectique se dessine entre pensée et histoire. Comme Castoriadis le soutient, le phénomène ne se réduit pas au « point de vue » qui le porte, mais dit nécessairement quelque chose *du monde* lui-même⁴. Cette remarque exemplifie la démarche par laquelle il exhorte à dépasser l'antinomie kantienne effectivité/validité. Là réside très certainement sa proposition la plus pertinente par rapport au problème de l'historicisme. Nous y reviendrons à la toute fin de ce chapitre, tant les conceptions castoriadienne et freitagienne du rapport être/devoir-être s'avèrent au cœur de leurs propositions d'un historicisme assumé.

Freitag et Castoriadis se situent *dans le prolongement du « problème de l'historicisme »*. Ils ont en effet pris en compte l'historicité par une réflexion *de fond* sur les sources mêmes de celle-ci, mue par un intérêt pour le « sens de l'histoire », voire pour son « unité ». Ils énoncent à tout le moins la volonté de comprendre et de retracer, au sein de l'histoire, des lieux de convergence théorique, politique, etc. Sans statuer sur la question en un sens piégée d'avance du relativisme historique, ils renouvellent à notre sens les efforts faits par certains auteurs situés à *l'intérieur* de

¹ CL4, CSD, *op. cit.*, p. 235.

² *Ibid.*, p. 236.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 317.

⁴ Cf. CCP1, VPIC, *op. cit.*, p. 7-8.

cette question, dans le but de « dépasser l'histoire par l'histoire¹ ». Nous croyons que Freitag et Castoriadis se sont donné ce but très élevé et complexe, et surtout les moyens théoriques à même d'y parvenir. Ont-ils véritablement voulu « dépasser l'histoire »? Oui, au sens où ils exigent de dépasser le relativisme historique, qui confinerait à un discours superficiel et sans issue. Non, au sens où les outils théoriques qu'ils forgent à dessein témoignent dans tous les cas de la contingence et de l'immanence de l'histoire. Ils demeurent ainsi on ne peut plus conscients de l'impossibilité de transcender l'histoire elle-même, mais démontrent néanmoins comment, par leurs actions et leurs pensées, les humains sont en mesure de se détacher en partie du poids de leurs conditions, pour autant qu'ils visent une action praxique commune.

Toute leur œuvre de pensée tend à contrer le déterminisme, qu'il soit substantialiste ou relativiste. Ils sortent des référents historicistes en se saisissant de l'en deçà de la raison, qui a pour nom sensibilité, expressivité, normativité, imaginaire, création. En ce sens, l'on ne peut pas réellement les ramener à une « troisième voie », puisqu'ils suivent des avenues inédites et autrement plus porteuses. En souhaitant éviter le réductionnisme (biologique, scientifique), ils n'ont pas hésité à aller en deçà de la raison pour en montrer les ancrages dans le vivant et dans la psyché. Au bout de ce voyage, la raison s'en trouve certes complexifiée, mais *renforcée* plutôt qu'amoindrie. Nous avons donc voulu retracer ce long parcours des deux auteurs, dans le but de montrer l'originalité et la fécondité de leur posture. Cela n'a pu se faire sans exposer leurs proximités, par exemple sur les questions épistémologiques, où ils apparaissent pratiquement en accord total, de même que leurs grandes divergences, que ce soit sur l'ontologie ou la politique.

Lorsqu'on les interroge précisément à partir du « problème de l'historicisme » resté irrésolu dans l'histoire de la pensée, l'imaginaire et le symbolique apparaissent comme autant de remparts devant une conception de l'historicisme centrée sur la notion de relativisme. Tel est, de prime abord, la façon dont nous pensons leur possible apport à celui-ci. Or, dès lors que nous entrons en contact avec la pensée de chacun ressort la logique par laquelle ils abordent l'historicité des sociétés et, *ipso facto*, l'historicité de la pensée même, ainsi que les ressources leur permettant de dépasser une appréhension de cette historicité de manière relativiste. Par l'imaginaire créateur castoradien et par le symbolique freitagien, dialectiquement lié au sensible et à l'imaginaire, se font jour des modes de pensée à la fois excessivement différents et pourtant aisément mobilisables

¹ Ernst Troeltsch, cité par J.-M. Tétaz, « Religion et conscience historique », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 45.

conjointement lorsqu'il s'agit de penser, aujourd'hui, le problème de l'historicisme, c'est-à-dire l'articulation entre historicité et visée de vérité. La stratification castoriadienne et la dialectique freitagienne, par des chemins certes divers, confluent vers un commun *rejet du déterminisme* de toutes sortes, qu'il soit historique, économique, physique, logique, théorétique ou pratique, etc.

Leur pertinence et l'originalité de leurs propositions ne se limitent pas qu'à faire valoir ce constat, d'ores et déjà posé par la phénoménologie, d'un ancrage du « vrai » dans l'historicité, bien qu'ils l'aient évidemment reconduit et, dirions-nous, affiné. Ils ont précisément réfléchi sur les *sources* de cette historicité, et ce, de manière pointue : l'un à partir d'un couplage phénoménologico-dialectique ; l'autre, en bonne partie à partir de la psychanalyse et d'une lecture critique des théories du vivant, scientifiques et philosophiques, en déployant une philosophie de la création. En replaçant leurs propositions au sein du problème de l'historicisme, il s'agit de montrer qu'elles appartiennent à cette nébuleuse de pensées ayant pris celui-ci à bras-le-corps, ayant tâché de réfléchir sur l'historicité des sociétés et, conséquemment, de la pensée elle-même, de façon à en montrer le caractère positif plutôt que ruineux. Cela ne peut s'effectuer qu'en dévoilant les sources de l'historicité pour eux, à savoir une conception de l'animalité et des spécificités humaines du symbolique et de l'imaginaire radical, puis une conception du psychisme humain. Ce faisant, nous exposerons leur posture et la méthode qu'ils mettent de l'avant afin de dépasser le problème de l'historicisme – non pas en le contournant sans le prendre en considération, comme le font, décrient-ils, les postmodernes, ni en le ravalant sous des présupposés scientistes ou vitalistes, en un mot, déterministes, qui dispensent d'y voir un problème en en réduisant les termes à une vision étriquée et manichéenne de la raison et de la science. Ils l'affrontent d'une manière autrement plus efficace et féconde, c'est-à-dire en ouvrant la réflexion à l'en-dehors de la raison (et à son en deçà), dont l'analyse révèle qu'il constitue ses racines bien plus que ses scories.

À cette articulation entre conscience historique et visée de vérité, Freitag et Castoriadis ne se contentent pas de déterminer, conformément à une démarche néokantienne, les *limites* de la raison, mais bien, comme Castoriadis l'énonce dans « L'exigence révolutionnaire », « d'indiquer, de montrer, l'autre de la Raison¹ ». Leurs démarches s'avèrent singulières précisément dans leur inclination à montrer que cet « autre de la Raison » fait partie de la raison elle-même plutôt qu'il n'apparaisse comme son envers. La raison même est pétrie d'imaginaire, pour Castoriadis, et d'expressivité, pour Freitag. « [F]inalement il n'y a pas de pure et simple "lumière de la Raison",

¹ CS, ER, *op. cit.*, p. 354.

puisque l'obscur pénètre la Raison elle-même, *puisque la Raison elle-même est "obscur"* (dans son "origine", dans son pourquoi et pour-quoi, dans son comment, dans son rapport à ce qui n'est pas Raison¹) ». En rendant compte de la nature contrastée de la raison, appelant une reconsidération historique, ontologique et épistémologique de la rationalité moderne, ils valorisent néanmoins une visée de vérité.

En quoi les pensées de Castoriadis et de Freitag sont-elles originales et se présentent-elles comme des tentatives innovantes et heuristiques de se réapproprier l'historicité afin de répondre au défi de l'historicisme? Plus précisément, de quelle façon posent-elles chacune le caractère indépassable et salutaire de l'historicité, sans pour autant considérer la contingence essentielle dont elle est porteuse comme une indétermination ou comme un facteur de relativisme, culturel, historique et épistémologique?

- Elles reprennent à bras-le-corps le *problème de l'historicisme* en explorant des avenues inédites ou très peu empruntées : la notion de création ontologique radicale chez Castoriadis, celle de « procès dialectique de l'ontogenèse et de l'épistémogenèse² » chez Freitag ;
- Elles reconnaissent l'*historicité* et la *relativité essentielles* des sociétés, qui se déclinent par le fait que celles-ci ne se construisent pas sur un socle universel, ou encore que ce « socle » est pénétré de l'originalité de chaque société de manière essentielle. Cela apparaît très clairement chez Castoriadis, avec les problèmes que cela pose par rapport à toute la discussion sur les « trivialités » : alors même qu'il postule des instances structurantes, tels le *legein* et le *teukhein*, ainsi que l'imaginaire qu'il reconnaît à certains endroits comme un « substantif », instances d'une universalité toute formelle, qui s'incarnent d'une façon toujours particulière par l'imaginaire de chaque société, il renvoie d'ordinaire ces instances à des trivialités. Chez Freitag, il y a bel et bien continuité anthropologique, et même « cosmologique », mais le procès de différenciation qui lie tous les êtres et toutes les sociétés fournit le lieu d'une synthèse, d'une *diversité ontologique* plutôt que d'une homogénéité ;
- Elles conçoivent l'historicité comme vecteur de relativité au sein des sociétés, certes, mais aussi comme instance de structuration, comme *historicité instituante*. Chez Freitag, cela

¹ *Id.*

² DS2, *op. cit.*, p. 376.

prend la forme, notamment, d'une lecture essentiellement positive de la notion d'idéologie, et, chez Castoriadis, de la création radicale de l'imaginaire d'une société ;

- Elles s'avèrent des *pensées de la contingence*, tant aux niveaux ontologique, épistémologique que politique, se dissociant d'un déconstructivisme intégral, d'un relativisme ou de tout type de déterminisme.

Leurs contributions essentielles se ramènent au fait de penser relativité et contingence, en même temps que nécessité, d'un point de vue politique et épistémologique, comme choix et responsabilité. En effet, les sociétés sont porteuses de contingence, c'est-à-dire de changement social, voire sociétal, potentiel, à travers une création d'elles-mêmes. La question de l'historicisme apparaît donc en filigrane dans la grande partie de la thèse, qui s'emploie à exposer les lieux d'ancrage et de fondement de l'historicité des sociétés, de manière à dévoiler la conception amendée de la raison proposée par les deux auteurs.

Bien qu'ils n'aient pas centré leurs analyses sur le thème spécifique de l'historicisme, l'on trouve néanmoins chez eux certaines occurrences du terme, visible surtout dans le constat historiciste qu'ils posent du caractère historique des sociétés. Freitag n'hésite pas à présenter sa démarche comme visant à « contribuer à une réhabilitation de l'“historicisme” ». Il s'avère somme toute surprenant de découvrir qu'il renvoie à ce terme à la manière poppérienne, recouvrant ainsi « cette idée-force de la sociologie classique selon laquelle l'histoire humaine n'est pas dépourvue de sens, même si le sens ne peut pas simplement être découvert mais qu'il doit toujours à nouveau être donné et assumé normativement. Maintenant comme jadis l'histoire est projet et prise en charge réflexive du passé, elle est toujours encore un destin humain² ». Or, à bien y voir, la définition qu'il donne ici ne correspond pas à l'acception poppérienne, qui renvoie plus à un rationalisme historique prédictif qu'à une histoire réassumée normativement. Ce dernier présente également une vision plus subtile du concept que la définition aronienne. La conception freitagienne de l'historicisme assume tout naturellement que le constat d'une historicisation de la société va de pair avec le questionnement sur le devenir historique. Nous voici au plus près de la tangente diltheyenne-troeltschienne préalablement établie.

Un autre élément digne de mention nous renseignant sur l'intérêt de Freitag envers le thème de l'historicisme concerne le plan d'écriture qu'il envisageait au moment de la publication de la

¹ DS3, *op. cit.*, p. 24.

² *Id.*

première édition des deux volumes de *Dialectique et société*. Le troisième volume, alors projeté sous le titre *Communautés, sociétés, systèmes sociaux. Essai de typologie historique* devait comporter une introduction intitulée « Histoire, historicité, historicisme¹ ». Cette mention apparaît au moment où il discute du thème de la totalisation de l'histoire, nous permettant de relever une fois de plus que le terme d'historicisme se rapporte pour lui à un questionnement sur le sens de l'histoire. Bonny souligne également cet état de fait, renvoyant ici le thème de l'historicisme du côté de la typologie freitagienne plutôt que d'un questionnement sur l'historicité et la relativité social-historique. L'historicisme freitagien s'avère en ce sens proche de la dialectique hégélienne et s'inscrit dans la nébuleuse des historicismes plaidant en faveur de la notion de *développement* historique : « son *historicisme* [...] consiste à saisir chaque réalité historiquement advenue du point de vue des rapports qu'elle entretient avec celles qui l'ont précédée, à partir d'un mouvement marqué par une logique d'affirmation (thèse), d'opposition (antithèse) et de "dépassement-conservation" (synthèse, concept d'*Aufhebung*²) ». Or, ajoute-t-il du même souffle,

l'historicisme qui est à l'œuvre ici n'a rien à voir avec une quelconque conception téléologique. Freitag développe une théorie de l'histoire qui, tout en récusant une vision évolutionniste ou téléologique des choses, s'inscrit cependant dans l'idée d'un développement historique orienté, ne pouvant pas s'opérer n'importe comment. Rétrospectivement, nous pouvons reconstruire les développements historiques afin d'en saisir la logique interne. Mais cette reconstruction ne répond à aucune « nécessité » historique et l'univers des possibles est toujours ouvert³.

Cet aperçu sur l'historicisme freitagien nous renvoie également à l'antinomie de l'histoire présentée par Bouton, puisque tant l'idée du développement historique que celle de l'historicisation social-historique en font partie. Avant d'aborder ce dernier principe, explorons plus avant le thème du développement historique.

Dans sa critique en profondeur du mode d'objectivation classique des sciences sociales, Freitag soutient que toute science sociale qui se veut conséquente n'a d'autre choix que de s'ériger d'une façon ou d'une autre dans une « position de surplomb » dans l'analyse qu'elle produit des sociétés autres, au sens où toute analyse de celles-ci renvoie nécessairement « à l'idée du "sens de

¹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *Culture, pouvoir et contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme, 1986, p. 51, n. 35. Le nom exact de ce volume est *Genèse du politique*, finalement publié en 2016 comme premier de la série des *Formes de la société* (Montréal, Liber).

² Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 30.

³ *Ibid.*, p. 31.

l'histoire" »). Or, précise-t-il, si ce surplomb s'effectue à partir d'une compréhension scientifique, il va de pair avec une mécompréhension certaine de son objet. Freitag plaide ainsi pour une science sociale à même d'accueillir ce thème de façon sereine : « ce problème du "sens de l'histoire", soutient-il, l'approche dialectique, critique et herméneutique l'accueille sans difficulté puisqu'elle se place d'emblée du point de vue de la compréhension de soi de la société² », ce qui lui fournit *ipso facto* un point de surplomb, certes, qui ne s'avère cependant en rien « extérieur », mais rattache tout chercheur à son ancrage social-historique. L'on ne peut ici s'empêcher d'entendre les échos de l'appel troeltschien cherchant un appui à même de dépasser l'histoire par l'histoire, tant l'on retrouve quasi mot pour mot cette idée chez celui-ci : « Le dépassement [de l'historicisme] ne pourra consister en un retour à la théologie ou au rationalisme, mais en une théorie plus complexe de l'essence de la réalité historique et des possibilités d'une *prise de position qui lui serait intérieure tout en la surplombant*³ ». L'invitation freitagienne à façonner le savoir à partir d'une « auto-compréhension de soi de la société⁴ » renforce du même coup un principe clé de l'historicisme, à savoir l'ancrage de tout individu dans son espace sociohistorique : « L'approche dialectique-critique ne peut être qu'historiciste au sens d'une "orientation immanente à l'histoire" parce que toutes les sociétés le sont, selon des modalités diverses d'historicité, qui peuvent comprendre le refus de l'histoire, ou son abandon⁵ ».

Il est très intéressant de mesurer la distance et la proximité avec la posture ricœurienne, qui nous est révélée par Picardi. Celle-ci relève le rôle que joue chez Ricœur, « dans la bataille contre le "péril historiciste", l'intériorisation de la vérité⁶ ». Freitag, par la portée herméneutique de son œuvre, comprend bien cette interpellation à refuser de voir l'histoire de l'extérieur, mais, et cela nous permet une fois de plus de prendre la mesure de l'acuité de sa pensée, ne s'arrêtant pas là, il nous convie à une intériorisation non plus de notre propre point de vue, mais du « point de vue de la société ». Le déploiement de cette visée de vérité par intériorisation du point de vue sociétal ne s'opère évidemment pas de manière arbitraire, subjective et partielle. Toute la théorie freitagienne des modes de reproduction de la société se base précisément sur une analyse typologique de la

¹ DS3, *op. cit.*, p. 34, n. 8.

² *Id.*

³ Ernst Troeltsch, « De la contingence des vérités historiques », dans J.-M. Tétaz et E. Troeltsch, *Religion et histoire*, *op. cit.*, p. 245. Nous soulignons.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 34, n. 8.

⁶ Roberta Picardi, « "Penser l'histoire" après Löwith : Koselleck et Ricœur », *op. cit.*, p. 125.

société, de façon à dégager de la somme de ces études sociologiques et de ces théories philosophiques et épistémologiques non la substantifique moelle, mais les grandes orientations par lesquelles la société a essaimé. Aussi « la méthode typologique [est] comprise alors comme un instrument privilégié d'une sociologie compréhensive à caractère interprétatif et en même temps critique et historique¹ ». Ce faisant, cette analyse sociologique, si elle peut être dite « objective », puisque riche de ces subjectivités disséminées et rapatriées par l'analyse même, n'apparaît aucunement « abstraitement universelle », dicit Ricœur. Elle consiste plutôt en un discours significatif, riche de la conscience même de cet ancrage.

C'est seulement lorsque les points de vue sont considérés à partir d'une extériorité qu'ils peuvent apparaître comme indifférents, sans aucune hiérarchie de valeur. C'est la raison pour laquelle – argumente Ricœur – l'historicisme ne peut lui-même être vaincu que si l'on renonce à la prétention d'établir la supériorité d'un point de vue sur un autre à travers le recours à un critère objectif et abstraitement universel² ».

À n'en point douter, le puissant outil typologique freitagien représente parfaitement ce point de vue, de manière plus heuristique encore que la proposition ricœurienne, en ceci que Freitag assume tout à fait le point de vue propre de tout chercheur, mais qu'il élabore en outre son savoir à partir du *point de vue de la société*. Aussi présente-t-il les deux thèmes sur lesquels il se penchera, de manière à penser « leur articulation : celui de l'approche phénoménologique, interprétative ou herméneutique, compréhensive et critique de la réalité sociale-historique conçue d'emblée en sa dimension significative et subjective, que ce soit au niveau des pratiques particulières ou à celui de la totalité sociétale ; et celui du “sens de l'histoire” tel qu'il fut confronté par l'historicisme³ ». L'on ne saurait être plus au cœur de l'antinomie de l'histoire. Aussi précise-t-il lui-même le lien entre typologie et historicisme, discutant de « la question classique – au moins pour toute perspective historiciste, qu'elle soit explicite ou occulte – de la typologisation des formes historiques de la société, mais en l'abordant à partir du point de vue analytique fourni par la typologie des modes formels de reproduction⁴ ».

¹ DS1, *op. cit.*, p. 31.

² Roberta Picardi, « “Penser l'histoire” après Löwith : Koselleck et Ricœur », *op. cit.*, p. 125.

³ DS1, *op. cit.*, p. 31.

⁴ Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme, 1986, p. 12. Notons que l'incise faisant mention de l'historicisme n'apparaît pas dans la seconde édition, possiblement en raison des difficultés sémantiques du terme. Cf. DS1, *op. cit.*, p. 30.

Freitag fait donc ressortir l'importance du sens de l'histoire dans sa sociologie, mais, comme le statue Bonny, de manière non téléologique. Comment cela s'articule-t-il? Freitag ne prône pas une vision stricte du progrès, loin de là. Il apparaît en outre critique de Hegel sur différents aspects. En fait, jusqu'ici, sa conception s'avère conforme à la notion historiciste de développement historique. Or, de quelle façon ou à quel point Freitag rompt-il avec la philosophie hégélienne et avec la conception du développement qu'elle sous-tend?

Le bât blesse entre les perspectives freitagienne et hégélienne en ce qui concerne le moment de la synthèse et de la totalisation. L'on sait que ces deux concepts occupent une place importante dans la dialectique de Freitag. Il les entend cependant d'une manière contingente, puisqu'aucun esprit absolu n'existe en son sein. Aussi s'inscrit-il en faux contre le « concept hégélien de la synthèse comprise comme le moment d'achèvement de l'historicité, dans lequel l'esprit parviendrait à une parfaite réalisation de soi dans la prise de possession réflexive de toutes ses objectivations, dans la parfaite et transparente réappropriation de toutes ses aliénations¹ ». Freitag opère un *déplacement* du moment de la synthèse : celui-ci apparaît immanent à chaque être, et le déploiement conjoint de tous ces moments synthétiques, qui correspondent à autant d'empreintes pratiques de rapports au monde concrets, forme au bout du compte le réel et l'être lui-même. De cette façon, « l'exigence de nécessité logique qui incombait au procès de développement onto-historique dans la dialectique hégélienne² » est abandonné, dessinant alors un procès historique réel, recelant bien une « rationalité immanente³ », dont l'issue s'avère cependant ouverte et contingente. Ainsi, soutient-il, « il faut renoncer au point de départ que Hegel partage encore avec l'idéalisme transcendantal : le point de vue de la Vérité absolue, et admettre l'indéfini inachèvement de l'« Histoire » d'un côté, et l'« Indépassable » identité propre des moments accomplis, en tant qu'héritage dont la totalisation n'est jamais définitive⁴ ».

Tenant les deux bouts de la chaîne historique, Freitag maintient la nécessité d'une objectivation de l'histoire qui rende à toute restitution historique la contingence et la concrétude qui l'ont formée. En bon historiciste, il plaide pour « une ontologie de la finitude et de la contingence qui ne bascule pas pour autant, de son côté, dans le scepticisme et le relativisme⁵ ».

¹ OS, p. 118, n. 65.

² DS3, *op. cit.*, p. 87.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 62, n. 35.

⁵ OS, *op. cit.*, p. 118, n. 65.

Cette contingence engage à saisir la complexité des dynamiques historiques et des entrelacements des différents procès qui les composent, contre toute forme de nécessité logique. Bonny précise à ce sujet : « Le concept de contingence renvoie à l'idée que les choses ne se font pas n'importe comment, qu'elles ne sont pas "sans pourquoi", qu'elles sont "compréhensibles", quand bien même elles ne sont en aucune façon nécessaires¹ », d'où la présence d'une objectivation et d'une certaine raison dans l'histoire, qui trouve son fondement dans les raisons d'agir que se donnent les acteurs sociaux et dans les médiations par lesquelles l'action est rendue possible. De ce fait, la conception de l'histoire se voit complexifiée, apparaissant dans ses détours et ses possibles enfouis, idée que l'on retrouve également chez Ricœur.

Ce dernier critique la philosophie de l'histoire hégélienne entre autres au motif qu'elle tend, dans son aspect synthétique et rationaliste, à dissoudre les aspérités du tissu historique, pourtant nombreuses, dans le procès dialectique. Ainsi, dans sa perspective, « un rôle majeur doit être attribué à la volonté de sauvegarder – contre l'identification hégélienne entre négation et médiation et contre l'intégration consécutive du "tragique" dans le logique – la spécificité de ces formes du "négatif" qui demeurent "rebelle[s] à toute inclusion dans quelque *Logos*" à savoir, le possible "non-sens de l'histoire" et le négatif du mal² ». Il est assez évident que Castoriadis se situe également ici, lui qui insiste sur la création historique immotivée. L'ensemble de son œuvre cible la conception de la détermination de l'être, et l'association entre cet être déterminé et le « rationnel ». La posture de Freitag apparaît certes un peu plus complexe, puisqu'il reconduit la dialectique elle-même, bien qu'il lui appose le sceau de la contingence. Il ne ravale toutefois pas le négatif sous les appareils d'un rationnel processuel. En fait, dans la perspective freitagienne, « [l]e moment de l'appartenance ontologique au monde et à la société est intérieur au déploiement du négatif (l'opérationnalité et la production de la virtualité), et il y *maintient la présence de l'être et de l'unité du sujet et de l'objet* qui a été conservée dans les médiations depuis l'origine de son déploiement³ ». Cela opère un décentrement de la dialectique hégélienne concentrée sur l'ici-maintenant du philosophe saisissant la vérité de l'esprit en déroulant le fil de ses différentes incarnations historiques. Freitag fait du mouvement de l'être-étant le cœur non plus de l'esprit absolu, mais bien

¹ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 30.

² Roberta Picardi, « Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 99, n° 4, 2015, p. 604.

³ DS2, op. cit., p. 445.

du procès de l'être lui-même. De ce fait, « [i]l n'y a pas de moment de synthèse, seulement la possibilité d'un procès qui indéfiniment tend vers elle¹ ». La dialectique se déploie à mesure des prestations existentielles des êtres-étants ; la fixation dans l'être que ceux-ci induisent ne converge pas vers un aboutissement, mais plutôt vers un développement indéfini. Pour Freitag, la dialectique ne supprime pas la contingence essentielle de l'être : elle se veut le dévoilement des formes prises par celle-ci.

Freitag et Castoriadis tendent en effet à élargir considérablement les termes et les sources du *Logos*. Pour Freitag, il importe de « relativiser l'idée progressiste de la nécessité logique impliquée dans les philosophies de l'histoire. Il se pourrait après tout qu'en revenant en arrière – si l'on peut dire – on découvre d'autres voies d'avenir² ». La réactivation de possibles nous convie à une conception alternative du tissu historique, au sein duquel des brèches et « toutes sortes de décalages³ » apparaissent, certaines pouvant même indiquer à rebours des voies de passage. Castoriadis s'en remet aux capacités de création du social-historique sur et par lui-même. S'il ne fait pas sienne l'idée ricœurienne de possibles enfouis, il n'en demeure pas moins que le « germe grec » peut apparaître comme tel, bien qu'il s'en défende. Quoi qu'il en soit, la perspective freitagienne permet d'embrasser plus clairement cette possibilité, puisqu'il en fait un recours contre toute nécessité historique. Nous reviendrons tout au long de cette thèse sur le fait que la contingence et la concrétude du procès de différenciation-signification l'empêchent de souscrire à une perspective du « savoir absolu », mais surtout à toute forme de cumulativité et de totalisation d'ordre *logique*.

Terminons ce rapide tour d'horizon du thème de la totalisation et de la synthèse chez Freitag par un aperçu de l'historicisme castoriadien. Puisque Castoriadis traite peu du « sens de l'histoire », encore moins d'un point de vue typologique et dialectique à la manière de Freitag, il s'éloigne assurément d'un historicisme compris comme développement historique. Ses liens à Hegel s'avèrent à l'évidence de nature essentiellement polémiques et critiques. Or, il n'en pense pas moins la contingence et la nécessité de l'histoire. Les notions de strates, de chaos ou d'hétérogénéité, dessinant des ontologies régionales, renvoient assurément à ces thèmes. Une réflexion de fond sur l'être apparaît chez lui, que nous donnerons à voir dans le reste de cette thèse.

¹ RCR, *op. cit.*, p. 182.

² DS3, *op. cit.*, p. 327, n. 7.

³ *Ibid.*, p. 327.

Y a-t-il pour autant un « sens global de l'histoire » chez Castoriadis? L'une de ses critiques envers la dialectique hégélienne rejoint celles énoncées tant par Ricœur que par Freitag : la rationalisation ne doit en aucun cas supplanter la singularité historique. Il s'intéresse cependant autrement plus aux surgissements et aux créations qu'aux procès historiques. « Lorsque nous admettons la dissolution de la fausse et impossible unité du système hégélien, soutient-il, nous devons voir alors que chaque époque cesse d'être un temps de La Vérité. Nous devons admettre qu'elle reste le temps de sa propre vérité¹. » L'on peut à bon droit renvoyer Castoriadis du côté des auteurs s'étant affrontés à l'antinomie de l'histoire. Il a tâché de prendre en compte « le fondamental et l'historique », a travaillé à penser l'étayage sur la strate naturelle ainsi que la genèse de l'individu et du sujet humains par une étude psychanalytique de la psyché. Cela dit, l'historicisme castoriadien se manifeste bien plus dans la part d'historicisation et de singularité historique que dans celle d'un développement historique, bien qu'il admette en de rares endroits l'expérience tangible, « certes très énigmatique² », selon laquelle le sens transcende un espace social-historique particulier, recelant une continuité historique profonde, comme il le soutient ici à propos de la philosophie : « Nous avons devant nous, précisément, la tâche de comprendre comment chaque époque a, en un sens, sa propre vérité, qu'une philosophie exprime en un sens son époque, et que, dans le même temps, il puisse y avoir une permanence et même une éternité des créations philosophiques comme des autres créations humaines³ ».

Penchons-nous maintenant sur le constat « relativiste » selon lequel la validité s'avère relative à une époque et à une culture spécifiques, mettant à mal l'idée de validité universelle. Cette perspective est vraie et ne confine à aucun relativisme, comme le démontrent, chacun à leur façon, Freitag et Castoriadis. Ils soutiennent en effet que ce seul constat n'épuise pas la pensée et que, sans qu'il puisse être transcendé, l'on gagne à le replacer dans un champ plus large qui s'appelle l'imaginaire, chez Castoriadis, et au cœur du procès de symbolisation, chez Freitag. De cette façon, l'on peut accomplir son « dépassement », énonce ce dernier, entendu au sens hégélien de l'*Aufhebung* plutôt que « comme dénégation ou comme reniement⁴ ». Dans le cas de Castoriadis, il s'agit de prendre en compte le fait que le social-historique « constitue la condition essentielle de

¹ CCP6, CNP, *op. cit.*, p. 62.

² CQFG, I, *op. cit.*, p. 184.

³ *Id.*

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 14, n. 3.

l'existence de la pensée et de la réflexion¹ ». Essentielle, ce qui veut dire « “intrinsèque”, une condition qui concourt activement à l'existence de ce qu'elle conditionne² ». Le lien entre œuvre, pensée et histoire est ici bel et bien revendiqué pour lui-même. Castoriadis l'expose ailleurs sous la forme d'« une condition positive, une incitation : la création humaine continue dans le social-historique³ ». Celle-ci ne confine pas à une impasse, mais révèle la nature même de la pensée : « la philosophie est essentiellement conditionnée par le social-historique : pas seulement une fois pour toutes [...] mais aussi conditionnée continûment par la création social-historique⁴ ». Elle met devant la réalité contingente de la pensée, mais plus largement, de la culture humaine, dont le destin dépend de sa valorisation sociopolitique. En somme, « toute grande œuvre d'art [...] entretient un étrange rapport avec les conditions social-historiques⁵ ».

Castoriadis indique également que la philosophie et la pensée au sens large s'avèrent plus fragiles encore que la science, pour la simple et bonne raison que celle-ci échappe plus facilement au relativisme par le fait « qu'elle se rencontre avec quelque chose d'“extérieur” à elle⁶ », alors que l'évaluation de la validité des œuvres de pensée apparaît beaucoup plus difficile puisqu'elle est amputée de cette convenance physique et objective avec le réel matériel⁷. Le constat de l'historicité du domaine humain renvoie ainsi inéluctablement aux questions politiques du type de société à même de perpétuer le savoir et la culture. Elle révèle néanmoins une capacité à transcender les époques, d'où sa force, difficilement saisissable. Castoriadis affronte la difficile question de la validité des œuvres de pensée, qui se donne également à voir dans la postérité des philosophies qui nous ont précédés. Les termes utilisés dénotent la difficulté de l'interrogation à laquelle il se confronte : la vérité de toute philosophie, affirme-t-il, nous renvoie à « une énigme tout à fait intraitable, une véritable aporie⁸ ». Révèle-t-elle au fond la possibilité d'une saisie anhistorique du donné?

Dira-t-on que [les philosophes] ont atteint quelque chose d'omnitemporel? [...] [C]ela nous renvoie précisément à une sorte d'argument étrange [...] : si Aristote peut encore nous parler, c'est probablement parce qu'il y a certaines constantes de la compréhension

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 317.

² *Id.*

³ CCPI, VPIC, *op. cit.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 20-21.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 180.

⁶ CL2, NVÉ, *op. cit.*, p. 184.

⁷ *Cf. ibid.*, p. 184-185.

⁸ CCPI, VPIC, *op. cit.*, p. 22.

humaine. Certes cette compréhension ne s'épuise pas dans ces constantes, et c'est pourquoi nous allons plus loin, mais elle les comprend¹.

Tous deux soulignent ainsi la contingence essentielle de l'histoire, tout comme son édification au sein d'un milieu social-historique déterminé. Si l'on rejette ce constat pourtant essentiel à la base de l'historicisme, de deux choses l'une, spécifient-ils : soit l'on table tout sur la Raison en s'en remettant à un télos, soit l'on verse dans le nihilisme ou dans une posture esthétisante, individualiste, postmoderne, « irresponsable ». En effet, si l'on ne fait que prendre en compte ce constat, sans plus, le problème (de l'historicisme) reste entier. L'on décrit alors le travail de l'histoire sur la pensée, certes (les concepts varient effectivement, tout comme les mœurs, etc.), en oubliant cependant que la pensée vaut pour elle-même, qu'elle ne se réduit pas à ses conditions d'élaboration. Cette dualité dans l'appréhension de l'histoire occupe une place importante dans la philosophie castoriadienne, pour laquelle

la déconstruction et tout ce qui lui est relatif est naïvement prise dans cette aporie. Voici la thèse : « des gens parlent de la visée de vérité, ils sont conditionnés par le logocentrisme gréco-occidental, qu'il faut déconstruire ». Au nom de quoi faut-il le déconstruire, c'est encore une autre question (que supposer d'autre sinon au nom d'une visée de vérité, ou de moindre erreur?). Mais pour nous la question subsiste².

Cette question concorde avec celle hantant les esprits à l'époque de la crise de l'historicisme. Castoriadis prend cependant bien ses distances avec ce constat primaire qui, s'il se suffisait à lui-même, congédierait la volonté même d'objectivation du savoir. « Dans la scène contemporaine, on prétend dévoiler les “origines”, l’“archéologie”, les “positions de classe” ou les “positions de désir” sous-tendant telle ou telle conception, et l'on croit en avoir fini. Évidemment, la contradiction est immédiate puisque tout cela peut être retourné contre les critiques³ ». Si Castoriadis partage le constat historiciste d'un ancrage social-historique de la vérité, cela ne l'empêche pas d'être excessivement critique des sociologies du dévoilement, qu'il cible précisément pour ne pas tirer de cette constatation commune les leçons ontologiques appropriées. Fidèle à sa verve habituelle, il récuse « la croyance puérile que nous pourrions jamais échapper à la question de la vérité, en la résolvant une fois pour toutes – ou en la déclarant privée de sens⁴ ».

¹ *Ibid.*, p. 23.

² SV, *op. cit.*, p. 178-179.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ CL1, « Préface », *op. cit.*, p. 10.

Dans sa perspective, il importe de prendre la pleine mesure de cet état de fait, sans avoir à choisir entre l'historique et le vrai, mais en saisissant plutôt de quelle façon l'un et l'autre se forment, se déforment et se créent : « Si nous donnons ce sens à la vérité, nous devons dire que c'est le social-historique, l'anthropologie au vrai sens, qui est le lieu de la vérité¹ ». Toute réflexion manquant cette épineuse articulation dédie sa propre valeur de vérité :

Toute sociologie qui se borne à décrire une société comme elle est, et ce qu'elle appelle les « conditions de production de la connaissance », et à montrer que toute production de connaissance est déterminée par le processus de reproduction de la société telle qu'elle est, eh bien, une telle sociologie (Foucault, Bourdieu et tutti quanti...) non pas scie la branche sur laquelle elle est assise mais l'a sciée depuis longtemps et est en train de tomber dans le vide. Car son discours se rend lui-même impossible, puisqu'elle croit montrer que tout discours est déterminé par les conditions de reproduction du *statu quo* social – donc, elle est elle-même déterminée ainsi².

Freitag relève lui-même, à l'instar de Castoriadis, une proximité entre sa perspective et le relativisme :

dans leur intention, le pragmatisme ou le relativisme socio-historique sont proches de la dialectique critique, en ce qu'ils visent l'un comme l'autre à rapporter toutes les figures de la réalité objective aux conditions pratiques concrètes des procès d'objectivation. La seule critique qu'il faut alors faire à l'encontre de ces démarches [...], c'est qu'elles prétendent parvenir à leur fin en faisant l'économie d'une conception ontologique de la pratique signifiante et de ses conditions sociales-historiques de constitution, qu'elles se contentent de décrire dans les termes – positivistes ou formalistes – qui convenaient à la description de la réalité extérieure³.

Ainsi, à ce constat, bien réel, de la validité des prestations social-historiques de toute forme relative aux conditions qui les ont vues naître, doit de toute évidence s'ajouter une réflexivité supplémentaire, faisant défaut au postmodernisme péchant par volonté aveugle de déconstruction de la raison. La pensée doit se concevoir comme étant redevable à son « milieu » – et, en définitive, comme le rappelle Filion à partir de Hegel, et comme cela se voit de manière explicite chez Freitag, de *la vie*⁴. La pensée n'apparaît donc aucunement diminuée par cet ancrage, elle peut au contraire départager ce qui appartient à ses conditions et ce qui constitue sa valeur de vérité. Le

¹ CL4, APP, *op. cit.*, p. 142.

² SV, *op. cit.*, p. 211.

³ DS1, *op. cit.*, p. 177.

⁴ Cf. Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », dans É. Duhaime et J.-F. Filion (dir.), *Cahiers Société*, n° 2, 2020, p. 177-178.

postmodernisme, dans sa volonté, légitime, de déconstruire la raison moderne, tend à omettre non pas le lieu de son discours, mais le statut visant une certaine vérité. « L'idée que la philosophie exprime son époque est pleinement gardée mais, s'il n'y a rien d'autre, alors la conséquence devient le simple relativisme, depuis Nietzsche qui est un produit, en cela Heidegger a raison, tout à fait évident de la décomposition du système hégélien, et Kierkegaard [...] – jusqu'aux "déconstructeurs" d'aujourd'hui¹ ». Il importe ainsi de tirer *toutes* les conséquences de ce constat d'une historicité fondamentale du monde humain, plutôt que de s'arrêter en chemin ou de vouloir à tout prix le dépasser. Aux yeux de Castoriadis et de Freitag, le postmodernisme s'engage dans la première impasse, et le rationalisme, dans la seconde.

Il est intéressant de constater que pour Castoriadis, la création social-historique fait obstacle au relativisme alors que pour Freitag, paradoxalement, c'est par une plongée phénoménologico-dialectique, ou onto-dialectique vers les « conditions » d'élaboration de tout élément social-historique, y compris de la réflexion, qu'il prétend s'extraire du relativisme. La réflexivité supplémentaire tout juste évoquée se révèle ainsi chez Freitag dans le procès de différenciation et de symbolisation. Dans sa perspective dialectique, l'origine de la réflexivité et de l'attitude critique que l'on peut espérer avoir sur le savoir, et de façon générale sur l'ensemble de nos actes, se découvre « par la médiation de l'activité esthétique qui revient réflexivement sur le procès de formation du langage compris comme déploiement d'un rapport au monde *toujours déjà donné*, et donc comme une variation stylistique des formes subjectives du rapport au monde, appréhendé lui-même dans ses formes² ». Cela dénote le type de synthèse existentielle que l'on retrouve chez lui, fait du déploiement de ces formes de la sensibilité, s'accordant réflexivement dans les formes déjà données. Ainsi, pour Freitag, « [c]'est donc à ce niveau d'une objectivation critico-réflexive de la pratique symbolique, c'est-à-dire d'une compréhension esthétique de cette pratique, que le relativisme se trouve dépassé, *comme il l'est toujours déjà dans chaque pratique symbolique particulière*³ ». De manière parallèle à Castoriadis, l'on voit bien ici que pour Freitag, par cette « réflexivité critico-esthétique immanente à chaque culture⁴ » de même qu'à chaque individu, toute forme de relativisme s'avère inopérante.

¹ CCP6, CNP, *op. cit.*, p. 62.

² DS2, *op. cit.*, p. 428-429.

³ *Ibid.*, p. 429.

⁴ *Ibid.*, p. 428.

Leur historicisme se donne également à voir par leur positionnement sur la question déterminante du rapport de l'être et du devoir-être. Le rejet du dualisme kantien de l'effectivité et de la validité illustre en effet de la manière la plus probante l'originalité de leur posture. Relevons tout d'abord la centralité de cette question pour l'historicisme même. Pranchère rappelle que Sartre « définit l'historicisme comme l'identification de l'être et du devoir-être¹ ». Malgré leurs différences, nombreuses, Freitag et Castoriadis se rejoignent sur cette question capitale. Castoriadis n'y va pas par quatre chemins : « notre question [est] : la validité de droit pour la philosophie et la connaissance du social-historique² ». Chez Freitag et Castoriadis, le refus du dualisme être/devoir-être n'a pas comme conséquence un historicisme relativiste. Quelque chose pallie la béance, la « concession au néant » tant redoutée par nombre de philosophes, voire la tentation du réalisme politique le plus destructeur qu'apporterait une fusion de l'être et du devoir-être. En bon néokantien, Aron souhaite maintenir l'opposition être/devoir-être³ et rejette cette partie de l'historicisme qui tend à la supprimer. Aussi critique-t-il Durkheim précisément pour cette raison. C'est donc par l'opposition stricte du fait et des valeurs qu'Aron échappe aux apories de l'historicisme relativiste. Or, d'autres auteurs, tels que Freitag, dans le sillage de la conception durkheimienne normative du social, qu'il a reprise de Hegel, rejettent ce partage entre être et devoir-être. L'« anthroposociologie transcendantale⁴ » de Gauchet s'y retrouve. Cette idée apparaît comme l'un des fils conducteurs principaux de cette thèse.

Deux avenues se dessinent pour une posture reconnaissant la force de l'historicité *et* refusant le relativisme. D'abord celle d'Aron, qui reprend l'opposition être/devoir-être dans un esprit (néo)kantien. Il s'agit alors de reconnaître une très large part d'historicité, en parant au relativisme historique par l'hypothèse d'une idée-limite de raison, sise sur la distinction fondatrice entre les niveaux empirique et transcendantal. Dans une perspective durkheim-hégélienne, dont

¹ Jean-Yves Pranchère, « L'historicisme providentialiste : le paradoxe d'un relativisme historique fondé sur un rationalisme anhistorique », *L'autorité contre les lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004, p. 272, n. 14.

² CCPI, VPIC, *op. cit.*, p. 11.

³ Aron décrit ainsi l'attrait de la pensée wébérienne sur le jeune étudiant qu'il était : « Influencé par le néokantisme de Léon Brunschvicg, je me retrouvais [chez Weber] dans un univers familier, en lisant ceux qui se rattachent à l'école allemande du Sud-Ouest. Distinction radicale de l'être et du devoir-être, du rapport aux valeurs et des jugements de valeur, de la sélection décisive des faits et de la relation causale, universellement valable, toutes ces formules classiques me paraissaient une transposition aux sciences sociales d'idées épistémologiques élaborées par l'analyse de sciences plus assurées d'elles-mêmes » (« De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France (1970) », *Les sociétés modernes*, Paris, PUF, p. 1074).

⁴ Marcel Gauchet, *La condition historique*, entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, *op. cit.*, p. 59.

Filion a indiqué la légitimité de la filiation¹, Freitag et Castoriadis exhibent le fondement de sens assumé socialement, montrant l'entrelacement de la sphère empirique et de la sphère transcendante. En reconnaissant la « normativité du social », ils brouillent en effet les pistes d'une distinction irrémédiable être/devoir-être. Cela constitue un élément essentiel de leur posture, comme le souligne à bon escient Filion : « Un autre aspect fondamental de ce réalisme ontologique à teneur idéaliste est le refus de la séparation entre fait et valeur² ».

Alors que la question du sens de l'histoire renvoyait à la critique castoriadienne et freitagienne de Hegel, le présent problème évoque leur rejet du dualisme kantien. L'on trouve chez eux un refus des termes mêmes de l'opposition kantienne effectivité/validité et de la logique à laquelle mène l'opposition, c'est-à-dire du dualisme ontologique et du déterminisme (historique, en l'occurrence). Castoriadis dévoile ainsi le fait que l'aporie de la posture kantienne correspond à celle de la philosophie tout court : dans « la philosophie kantienne, l'effectivité et la validité, séparées par un abîme, ne sont pas pensables ensemble [...]. C'est sur ce pal que la philosophie est restée empalée depuis Platon, précisément parce qu'elle n'arrivait pas à affronter cette question, la seule véritable à cet égard : comment la validité peut-elle devenir effectivité, et l'effectivité validité³? »

Castoriadis et Freitag refusent de concevoir l'historicité comme un problème insoluble et rejettent toute interprétation selon laquelle la reconnaissance de l'historicité mène à l'historicisme, soutenant plutôt que cette posture s'avère elle-même problématique. La question concerne la façon et les termes dans lesquels l'histoire et la théorie de l'histoire sont posées. Ils ne recherchent pas plus un fondement anhistorique, mais ils démontrent que toute pensée de l'histoire et toute histoire existent dans et par un constant entrelacement d'empirique et de transcendantal (dans les termes de Freitag), d'effectif et de valide (dans ceux de Castoriadis).

Les apories kantiennes doivent être palliées par un certain retour à la dialectique hégélienne, selon Freitag, en y puisant l'impulsion d'une histoire de la subjectivité et de la raison. Castoriadis, s'il se targue d'éviter toute référence à la pensée hégélienne, vu sa critique extrêmement sévère de la dialectique, part tout de même du constat de l'aporie kantienne. Le dualisme kantien opère en

¹ « Hegel et Durkheim conçoivent la société comme structure normative, à la fois historicisée et *a priori*, c'est-à-dire aussi bien dépendante de la pratique des acteurs que relativement irréductible aux transgressions individuelles. » (Jean-François Filion, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, 2014, p. 109).

² *Ibid.*, p. 117.

³ CL4, APP, *op. cit.*, p. 141.

somme tel un point de repère permettant d'explicitier d'où procèdent les deux auteurs. Cela fournit également un point d'attache avec le questionnement sur l'historicisme, qui s'amorce également à partir du constat kantien. Il n'y a pas que de l'empirique d'un côté et du transcendantal de l'autre ; un transcendantal délié qui rendrait possible l'empirique. La réalité effective des sociétés montre plutôt l'entrelacement constant, et à chaque niveau, dans chaque « strate » de l'être, de l'empirique et du transcendantal, du fait de la création par l'humanité du transcendantal. Il s'agit là d'un thème qui revient quelques fois sous la plume castoriadienne.

Freitag et Castoriadis maintiennent en quelque sorte une référence au transcendantal, mais celui-ci ne réside plus au même endroit que dans le kantisme, soit comme « sujet transcendantal ». Si elle semble plus ténue chez Castoriadis, qui se refuse le plus souvent à utiliser le terme, l'on peut en déduire sa présence par certains de ses concepts structurants, ne serait-ce que l'imaginaire, la création, le *legein* et le *teukhein*. Le terme lui-même apparaît néanmoins, spécialement dans la retranscription des séminaires qu'il a donnés à l'École des hautes études en sciences sociales. À bien y regarder, sa conception de la raison porte en elle la solution à l'écartèlement entre absolu et relatif : « la raison elle-même [...] nous dit qu'origine social-historique ne se confond pas avec validité de droit. La raison est l'établissement même de cette distinction¹ ».

Freitag affirme quant à lui qu'il dépasse « l'opposition épistémologique du monde phénoménal et de l'en-soi [par] la réinscription de la différenciation significative dans une dialectique ontologique du sens, compris comme le maintien de la participation du sujet à l'être à travers tout le développement de la subjectivité dans le monde² ». Si toute signification s'insère dans un sens déjà-là, le sens lui-même constitue l'ensemble des prestations significatives des humains et sensibles de toutes les formes du vivant. Toute signification issue du domaine humain ne saurait outrepasser cet ancrage premier dans le sens compris comme déploiement de l'être. Nous aurons amplement l'occasion d'y revenir.

Castoriadis, pour sa part, rejoint Freitag dans le constat général d'une « imbrication réciproque³ » de l'être et du devoir-être, auquel il parvient toutefois par des moyens théoriques différents. Il souligne d'abord l'inanité de l'opposition kantienne. Celle-ci, soutient-il, confine à une antinomie insurmontable entre « le sujet phénoménal soumis aux règles de causalité, et qui par

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 53.

² DS2, *op. cit.*, p. 444.

³ SV, *op. cit.*, p. 180.

conséquent ne pourrait jamais émettre de jugement que parce qu'il est soumis à des causes nécessaires, et le sujet humain comme capable de vérité¹ ». Or, toute philosophie conséquente se doit de concevoir le caractère intenable de cette opposition. Dans la vie réelle, fait-il remarquer, tout individu fait des choix guidant ses actions, tout en étant par ailleurs « pris dans un réseau de déterminations ». Cette réalité tangible de multiples sources de conditionnements n'empêche pas, plaide-t-il, les individus de viser le vrai. Plus encore, le fonctionnement de cette subjectivité « capable d'autodilatation, capable de communication, capable de remise en question de soi-même et des lois de sa structure² » constitue le « réquisit logique et transcendantal³ » d'une visée du vrai et d'une histoire de cette visée.

S'ajoute à ce constat concernant le versant individuel un constat semblable renvoyant cette fois à la vie collective, elle aussi visiblement grevée d'un ensemble de conditions, mais pour autant en mesure, comme cela a été le cas historiquement, de « viser une liberté, une justice comme telles⁴ ». Pour sortir de cette dichotomie confinant à un écartèlement ontologique, il s'agit de lier les considérations relatives à toutes les déterminations possibles auxquelles tant l'individu que la collectivité se confrontent, et cette visée de vérité. Ce faisant, le constat historiciste d'une liaison significative entre un individu, une collectivité et un espace sociohistorique se révèle dans toute sa complexité, à la fois comme porteuse de sens, comme ancrage, mais aussi comme possibilité d'une certaine autonomie entre chacun de ces termes, témoignant du fait que le « dépassement du conditionnement effectif peut être accompli, et l'est effectivement⁵ ». Plutôt que de cantonner au relativisme historique tel qu'Aron le craignait, cette conception met plutôt en lumière le lien intrinsèque entre la société et les individus, soulignant le « cercle de la création », tout comme elle permet de saisir comment, par la réflexivité inhérente à la pensée humaine, tout individu peut, dans une certaine mesure, s'extraire de ce lien constitutif qui le rattache à sa société de manière à continuer la longue histoire de la vérité. En somme,

si nous pensons ou pouvons viser le vrai, et si nous pouvons le choisir, cela est dû entre autres à notre éducation par une institution social-historique dans et par laquelle des individus visant le vrai et pouvant le choisir sont devenus possibles. Nous revenons donc à l'idée que nous ne pouvons pas sortir de ce cercle, que la visée du vrai est le résultat aussi

¹ *Ibid.*, p. 116.

² *Ibid.*, p. 210.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁵ *Ibid.*, p. 180.

d'un investissement social-historiquement conditionné, qui présuppose un certain type de société, <sans tomber toutefois> dans un relativisme absolu, car le type d'individu dont il est question, cette subjectivité, est défini non seulement par la visée du vrai, mais par la capacité du choix, et ce que celle-ci présuppose, à savoir le non-déterminisme psychique [...]. Mais nous sommes là dans la dimension de l'effectivité. La question se pose pourtant aussi : toutes ces considérations sont-elles uniquement de fait ou bien dépassent-elles l'effectif? Autrement dit, ne présupposent-elles pas la possibilité d'un point de vue en un sens « transcendantal »? En disant ce que je dis, suis-je seulement l'effet de mon éducation¹?

Renouant ici avec les ultimes questions posées par Aron dans ses *Mémoires*, Castoriadis montre que la résolution de la dichotomie kantienne ne peut s'effectuer que par la liaison toujours plus grande de l'effectif et du valide. Plus encore, il en fait la « spécificité de sa méthode » : « quand nous demandons [...] sous quelles conditions nous pouvons avoir vraiment connaissance – et cela nous renvoie à des conditions « transcendantales » [...] –, nous ne faisons pas entrer en ligne de compte simplement l'idéalité du sujet, mais son effectivité, comme l'effectivité de l'objet. Nous rétablissons donc étroitement le lien entre l'ontologie et la gnoséologie² ».

Freitag et Castoriadis se rejoignent dans cet intérêt marqué à saisir la spécificité de la pensée humaine à travers les vicissitudes de l'existence. Ils entreprennent, à partir d'une posture nécessairement post-kantienne et post-hégélienne, d'élucider ce fait indépassable : « Les conditions social-historiques ont visiblement un rapport avec la signification, en même temps que cette signification et sa valeur sont indépendantes de ces conditions³ ». Ils le font ainsi d'une manière non idéaliste, en visant à saisir les nervures du social-historique, en vertu du fait que « c'est le concret qui nous enseigne, que ce sont les questions concrètes qui font sourdre le sens⁴ ». D'une manière certes différente, Freitag lorgne pour sa part du côté de la vie comme principe moteur, compris dialectiquement, sous forme d'un procès existentiel :

la première observation que doit faire une philosophie attentive à l'être concret et au mode d'être concret-réel de l'être, c'est justement celle de l'existence d'êtres synthétiques, c'est-à-dire subjectifs, associée à celle de leur dépendance ontologique-existentielle à l'égard des médiations objectives qui régissent leur triple rapport, au monde, à l'altérité subjective et à

¹ *Ibid.*, p. 178.

² *Ibid.*, p. 179-180.

³ *Ibid.*, p. 181.

⁴ *Ibid.*, p. 211.

soi. La synthèse ainsi comprise est première [...], et est susceptible de perdurer et de se développer indéfiniment dans la contingence des formes qu'elle engendre¹.

Entreprenons sans plus tarder ce vaste panorama de leurs pensées respectives, au sein duquel les sources de l'historicité et de la réflexivité apparaîtront.

¹ OS, *op. cit.*, p. 118, n. 65.

Chapitre 2

Les sources de l'historicité chez Castoriadis et Freitag : « conscience sensible » et « pour soi »

Après avoir présenté la thématique générale de la thèse, soit le rapport entre historicité et visée de vérité en sciences sociales, et après avoir examiné le concept d'historicisme qui s'y rattache, il importe de montrer où, chez Castoriadis et chez Freitag, s'articule et se fonde la question de l'historicité des sociétés. Ce chapitre se veut une analyse des ontologies freitagienne et castoriadienne, respectivement du symbolique et de l'imaginaire, de façon à retracer les sources de l'historicité chez chacun des auteurs.

La reconnaissance de l'historicité des sociétés et du savoir socio-historique lui-même constitue l'un des apports principaux des sciences sociales. En quoi les pensées de Castoriadis et de Freitag sont-elles originales et représentent-elles, selon ce qui est posé dans cette thèse, des tentatives innovantes et heuristiques de penser l'historicité? Nous verrons que chacune d'elles fait ressortir le caractère indépassable de l'historicité, sans pour autant considérer cette contingence essentielle comme une indétermination, au sens d'une pure construction que l'on pourrait et que l'on devrait, à rebours, simplement déconstruire. L'historicité leur apparaît plutôt porteuse de contingence, c'est-à-dire de changement social potentiel, de même que de l'indéterminité essentielle des sociétés, c'est-à-dire de leur capacité d'autocréation.

2. « Conscience sensible » chez Freitag et « pour soi » chez Castoriadis

Dans un premier temps, nous nous attarderons à la conception de la conscience sensible freitagienne. Ensuite, nous tâcherons d'exposer chez Castoriadis les notions essentielles de sa conception du vivant comme pour soi, de manière à la mettre en dialogue, dans un troisième temps, avec la conception freitagienne, avant de passer à la deuxième partie du chapitre, portant spécifiquement sur le symbolique et l'imaginaire. Nous étudierons ces deux notions phares d'abord dans leurs rapports au sensible et à ce que Castoriadis nomme « l'étaillage sur la première strate naturelle », puis nous évoquerons les liens que Castoriadis et Freitag dessinent entre elles.

2.1 La phénoménologie freitagienne de la sensibilité essentielle du vivant

2.1.1 Sensibilité, subjectivité et expressivité

À travers divers articles et spécialement dans le deuxième volume de la seconde édition de *Dialectique et société*, ayant pour titre « Le vivant : la représentation sensible et le sentiment de soi animal¹ », Freitag pose un certain nombre de thèses portant sur la nature ontologique du vivant et de l'animal ainsi que sur la méthode, phénoménologique et dialectique, à même d'en rendre compte. Nous allons donc ici restituer dans les grandes lignes ses arguments les plus susceptibles de nous montrer en quoi le vivant, plus spécifiquement l'animal, dans sa façon d'objectiver le monde, *imprime* en quelque sorte à l'objectivation en tant que telle certains éléments essentiels. La présente thèse ne porte pas sur la conscience animale *per se*, mais la démarche freitagienne, par la phénoménologie et la dialectique qu'elle déploie, l'embrasse et, plus encore, comme il nous sera donné de le démontrer, la conçoit comme l'enracinement existentiel (normatif, expressif, subjectif, sensible, esthétique) de toute vie symbolique. Il s'agit là de la prémisse même de Freitag : « C'est la sensibilité organique ou "animale" qui est au cœur de toute subjectivité, c'est sur elle seule qu'a pu venir s'étayer la conscience symbolique proprement humaine, et celle-ci lui reste indissolublement attachée de la naissance à la mort. C'est donc aussi par elle qu'il faut commencer toute investigation sur la nature de la conscience et son unité synthétique² ». C'est pourquoi, comme il le fait de manière systématique dans le deuxième chapitre du second volume de *Dialectique et société*, nous nous attarderons ici brièvement aux principes directeurs guidant son analyse : ses concepts et thèses fondamentales sur la nature du vivant, de la « conscience » ou de la « représentation » sensible. Dans ses termes, « c'est là précisément que se tient, phénoménologiquement, tout le mystère de la connaissance et donc de l'existence subjective, là, c'est-à-dire justement déjà au niveau de la conscience sensible³ ». La « réflexion ontologique sur la nature du vivant⁴ » s'est nourrie de sources diverses, mais les figures de Merleau-Ponty, de Pichot, dont le nom revient constamment sous sa plume et, en parts égales, de Portmann, s'avèrent centrales. Les influences de Freitag embrassent large, de la phénoménologie du premier en passant

¹ DS2, *op. cit.*, p. 57-150.

² DPIT, p. 75.

³ DS2, *op. cit.*, p. 70.

⁴ DPRT, p. 184, n. 4.

par la philosophie et l'histoire des sciences du second, de même que par la philosophie de la biologie du troisième.

Freitag énonce d'abord une thèse fondatrice qui concerne le vivant en lui-même, en chacune de ses instanciations, soit celle de sa sensibilité essentielle. En effet, dans sa perspective, la sensibilité est la « clé de toute l'analyse¹ », au sens précis où, *a contrario* de la théorie darwinienne de l'évolution, devenue un véritable lieu commun dans l'imaginaire occidental², « la sensibilité coïncide avec la vie depuis son origine et [...] elle est transmise du vivant au vivant comme une *qualité première* de son mode d'être existentiel tout au long de l'évolution, unifiant l'ensemble du règne biologique à travers sa transmission³ ». Par là, il pose un principe continuiste unissant non pas l'espèce humaine ou les animaux supérieurs, mais le règne du vivant lui-même. La sensibilité est au vivant, affirme-t-il, ce que la spatialité et la temporalité sont à la connaissance du monde physique, dans une optique kantienne : elle constitue une condition de possibilité de l'expérience de tout vivant, comme autant d'*a priori*. Notons que, malgré le fait que sa pensée s'inscrive « dans le même cadre transcendantal qui ne se dévoile que de manière phénoménologique et critique, et non pas directement empirique⁴ », Freitag rompt en grande partie avec le contenu de la doctrine kantienne, en ce qu'il conçoit la *sensibilité* elle-même comme un *a priori*, ce que ne fait pas Kant, pour qui l'idéalisme fait de la science de son temps le « modèle » sur lequel l'esprit se fonde. Et plus encore, en ce que Freitag considère la sensibilité à la base même de la temporalité et de la spatialité : cette sensibilité s'avère en effet pour lui « au *fondement* [...] de toute synthèse tant objective que subjective⁵ », témoignant de l'unité de tout acte, de tout objet, de tout espace, de toute temporalité et du monde lui-même⁶. Il s'agit là d'une posture tout de même rare dans le panorama des sciences sociales, de la philosophie et des sciences de la nature, au sein de laquelle l'*a priori* kantien se trouve historicisé par cette sensibilité, qui représente alors le socle de la temporalité et de la spatialité. Si Kant, par sa théorie des *a priori*, a bel et bien rapporté toute connaissance objective à ses prestations subjectives, il l'a cependant fait « d'une manière statique qui ne saisissait pas la genèse de la subjectivité dans le monde, et maintenait donc le cadre essentiel

¹ DS2, *op. cit.*, p. 76.

² L'on exclut ici les créationnistes de tout acabit qui, semble-t-il, sont légion dans certains recoins de l'Amérique postmoderne.

³ *Id.*

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 119.

⁵ DPIT, *op. cit.*, p. 81. Nous soulignons.

⁶ *Cf. id.*

de l'ontologie "objectiviste" traditionnelle¹ ». La volonté d'éviter une position épistémologique objectiviste exige en effet de retourner aux sources de la connaissance. Cette démarche ne se veut pas, *a contrario* de Kant, une recherche des conditions formelles, a priori, de la connaissance, mais bien une phénoménologie du *rapport primordial* entre l'individu visant le monde, et le monde qui se donne. Comme le souligne Freitag, la perspective dialectique doit réinterpréter « l'argument kantien touchant aux a priori subjectifs de toute connaissance objective [...] dans le cadre d'une dialectique "historique" ou ontologique (et non pas seulement "logique" ou épistémologique, comme chez Kant²) ». À terme, « l'univers physique ne nous est précisément accessible, comme totalité des phénomènes inscrits dans le temps et dans l'espace, qu'à travers les formes de l'expérience sensible puis symbolique que nous en avons développées et au sein desquelles justement se sont formés les champs phénoménaux de la temporalité et de la spatialité³ ». De très beaux et forts passages de Freitag se consacrent ainsi à montrer que, pour la conscience animale, « ni la durée ni l'espace ne sont jamais neutres⁴ ». Il souligne par là l'importance d'éléments qui constituent précisément cette sensibilité, qu'il s'agisse des dimensions expressive, esthétique et affective. En effet, « [l]'enracinement dans le temps et l'espace est le fait de la sensibilité affective et des actes perceptifs et moteurs concrets à travers lesquels se déploie la vie organique ou animale⁵ ». Cela met également l'accent sur le caractère premier de la pratique dans la constitution du vivant et de l'animal.

Ces trois éléments, l'affectivité, l'expressivité et la dimension esthétique, sont souvent imbriqués par Freitag les uns dans les autres, ou encore avec la notion de sensibilité. L'on note ainsi l'occurrence des expressions « dimension expressive-esthétique⁶ », dimension esthétique définie comme « expressivité subjective de l'être *sensible*⁷ », « sensibilité affective⁸ », « sensibilité et expressivité affective animales⁹ », « vie sensible et affective des animaux¹⁰ », « conscience de

¹ DS3, *op. cit.*, p. 84, n. 58.

² DS1, *op. cit.*, p. 50-51.

³ DS2, *op. cit.*, p. 144, n. 102.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁷ IÉSP, *op. cit.*, p. 23, n. 1.

⁸ DS2, *op. cit.*, p. 119.

⁹ *Ibid.*, p. 14, n. 1.

¹⁰ *Ibid.*, p. 102, n. 56.

soi affective¹ », etc. Doit-on déduire, du fait qu'elles renvoient l'une à l'autre, qu'il n'existe aucune « hiérarchie » entre ces dimensions? Y a-t-il lieu de penser qu'elles se trouvent dans une relative forme d'indifférenciation, selon les stades du vivant, ou encore que Freitag ne définit pas clairement la notion de « sensibilité »?

En un mot, qu'est-ce que la sensibilité, selon Freitag? La définition même qu'il en donne renvoie à l'affectivité :

La sensibilité, c'est toute la charge affective qui est associée à la reconnaissance de la présence de quelque chose. Cette sensibilité est déjà très fortement modulée, différenciée, construite dans l'expérience animale, même au plan physiologique et corporel, et pas seulement au niveau comportemental. Car les organes sont des matérialisations de gestes déjà structurés en comportements significatifs².

Le mode d'être au monde du vivant n'est pas celui du stimulus-réponse, de l'automatisme ou de l'instinct, notions héritées du behaviorisme et de toute conception mécaniste de la vie, mais bien celui de la sensibilité, du fait d'être affecté par le monde et sensible à lui – au monde qui se donne, tout dépendant des stades du vivant (allant, donc, jusqu'au domaine humain), comme milieu de vie, environnement, horizon ou monde commun³ – chacune de ces expressions relevant d'une forme de reconnaissance différente. En effet, la définition que donne ici Freitag de la sensibilité, en plus de renvoyer directement à l'affectivité, fait également référence à la notion de reconnaissance, liée à la dimension expressive-esthétique.

Notons que pour Freitag, la dimension expressive-esthétique représente les formes et les qualités qui se déploient dans le monde du vivant. Il retrouve ici la filiation de la Gestalt, pour laquelle la forme, comprise comme totalité synthétique, est première dans l'appréhension intuitive. La phénoménologie, par Husserl d'abord, puis par Merleau-Ponty, a repris et poursuivi cette prémisse. Freitag se réclame par ailleurs de leurs enseignements. Aussi affirme-t-il qu'« il appartiendra aussi à la phénoménologie husserlienne de rétablir directement la forme dans le privilège qu'elle détient à l'intérieur de tout rapport d'objectivation⁴ ». Il se revendique donc de ce

¹ *Ibid.*, p. 129.

² AAVH, *op. cit.*, p. 132.

³ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 187 : Dans le domaine humain, « le monde acquiert [...] le caractère ontologique d'une *totalité* à valeur transcendante – ce qui n'est pas le cas chez les animaux, qui n'ont en face d'eux qu'un environnement empirique et circonstanciel ». Par contre, à d'autres endroits, Freitag souligne le fait que tous les vivants participent néanmoins à la constitution d'un « monde commun » (cf. not. *ibid.*, p. 82), qu'ils le sachent ou non, ce qui incline à ne pas réserver cette acception strictement au monde humain.

⁴ *Ibid.*, p. 43, n. 8.

« courant d'analyse du comportement, à caractère phénoménologique et dialectique, qui est celui de la psychologie de la forme, et dont les observations ont été si judicieusement reprises par M. Merleau-Ponty, notamment¹ ». La notion de forme implique deux éléments cruciaux pour Freitag : 1 / toute forme est d'emblée une totalité synthétique – notion sur laquelle l'on reviendra, puisqu'elle se situe au cœur de sa phénoménologie, à travers la notion de « pour soi », que l'on retrouve également chez Castoriadis ; 2 / toute forme implique une mise en forme du vivant dans le monde, soit une expressivité esthétique. De même, les qualités, considérées « secondes » par la science expérimentale et les mathématiques, comme l'a bien montré la phénoménologie husserlienne, sont ici, *a contrario*, remises au premier plan : elles s'avèrent elles aussi bel et bien premières dans l'intuition et le règne du vivant. Toute « qualité première² » implique une primauté et une irréductibilité des aspects qualitatifs du vivant sur sa « mise en forme » quantitative, mathématique, « objective » au sens de la science. L'usage de la notion de « mise en forme quantitative » met le doigt sur la nature de toute formalisation, qui correspond à une abstraction des qualités premières, qualités d'ordre expressif-esthétique. Freitag affirme en ce sens que la dimension expressive-esthétique apparaît « plus originelle ou fondamentale³ » que l'objectivation sensible et symbolique. Doit-on alors la penser comme une strate sous-jacente à la sensibilité ou comme son contenu même ? En réalité, précise-t-il, « relativement aux dimensions cognitive, normative et esthétique [...], c'est d'abord la dimension esthétique qui prime dans leur premier état d'indifférenciation, puisque c'est la dimension de forme qui donne à l'objet de la représentation sensible et du comportement animal sa tonalité perceptive ou phénoménale dominante⁴ ». Chacun de ces éléments relève de la sensibilité, la compose, tout en ne s'y réduisant pas, du fait de cette originalité de l'expressivité-esthétique, comme le signale Freitag, sur le *rapport d'objet* sensible. Cette originalité se conjugue néanmoins avec l'indistinction, dans le vécu animal, des dimensions esthétique, normative et cognitive, indistinction que viendra briser le symbolique⁵.

Par ailleurs, cette expression de « rapport d'objet » ou d'« objectivation » sensible signale précisément que la sensibilité en tant que telle n'est jamais pure affection *individuelle*, mais se présente comme *rapport* d'objectivation, rapport d'un sujet avec un objet. Ainsi, l'être sensible, et

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 111.

⁴ *Id.*

⁵ *Cf. ibid.*, p. 112.

là réside une partie fondamentale de la thèse de Freitag, ne saurait être qu'une pure monade. Il renvoie *nécessairement* au monde qui l'entoure, d'où l'originarité en question, et ceci déjà dans la dimension primaire de tout vivant, celle de l'expressivité-esthétique qui « nous donne l'expérience du monde extérieur¹ », rien de moins! Il ne s'agit pas d'une donation une fois pour toutes aboutissant à une *détermination*, mais bien d'une condition de possibilité, présente dès le départ, chez tous les vivants, d'une expressivité par laquelle ceux-ci se rendent présent le monde, l'habitent et entrent en contact avec lui. Ce rapport au monde, qui caractérise en partie la subjectivité animale, relie l'intentionnalité et l'expressivité. Si Freitag considère l'expressivité-esthétique comme étant originaire par rapport à tout rapport d'objectivation,

l'intentionnalité et l'expressivité qui habitent tous les êtres vivants [...] apparaissent comme premières aussi bien dans l'ordre de la différenciation des formes de vie que dans celui de la synthèse à travers laquelle se déterminent non seulement l'unité spécifique de chaque schème comportement-intentionnel, mais encore et surtout l'unité spécifique ou le genre (*genos*) de chaque être vivant².

Le rapport d'objet constitue bien une dialectique sujet/objet, mais, selon la perspective phénoménologique, précise Freitag, « l'unité spécifique ou le genre (*genos*) de chaque être vivant [...], cette unité première [...], est elle-même de nature subjective³ ». Tous les développements de Freitag sur la conscience sensible souhaitent démontrer ce caractère subjectif-sensible du vivant et de l'animal, et conséquemment, la nécessité de rendre compte de ceux-ci à partir de cette subjectivité sensible, en vertu de cette unité première. Cette unité que recèle le genre, loin de les exclure, va de pair avec la diversité et la diversification du vivant⁴.

Le rapport d'objectivation, ou rapport d'objet, constitue ainsi le cadre plus large dans lequel s'insère toute subjectivité, qu'il s'agisse d'un organisme cellulaire, d'un animal ou d'un être humain. Cette « même structure toute générale ou générique [nommée] le *rapport d'objectivation* [...] implique constitutivement la dimension ontologique de la subjectivité et, donc, une forme de conscience⁵ ». L'expression de « rapport d'objectivation » ne doit pas laisser croire à une primauté de l'objectivité ou de l'objectivation sur la subjectivité. C'est bien la médiation, c'est-à-dire le rapport dialectique sujet/objet en tant que tel, qui doit faire l'objet de l'analyse

¹ *Ibid.*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 114.

³ *Id.*

⁴ *Cf. ibid.*, p. 77 : « l'unité coïncide avec la diversité ».

⁵ *Ibid.*, p. 17.

phénoménologique. Or, la médiation n'exclut pas le fait que la pratique demeure première, donc que la subjectivité prime. Comme le précise Freitag, « le rapport que l'expérience vivante¹ » établit entre le sujet et l'objet se fait « au profit du sujet² ».

En somme, la sensibilité ne saurait être pensée en dehors de l'expressivité et de l'intentionnalité. L'intentionnalité s'entend ici au sens husserlien (« toute conscience est conscience de quelque chose »), comme conscience ou subjectivité tournée vers un objet : « Intentionnalité : *intendere*, “tendre vers” en exprimant en même temps une autonomie et une dépendance, une mobilité subjective et une fixation ou polarisation objective qui sont ainsi corrélatives l'une à l'autre³ ». Celle-ci, nous dit Freitag, dérive de la sensibilité. La sensibilité s'avère donc d'emblée mue par une intentionnalité qui lui fait viser le monde extérieur – monde qui l'a fait être d'abord, mais avec lequel elle noue ensuite un lien. La notion d'intentionnalité ramène donc au cœur de la conscience sensible l'idée du rapport au monde : « la perception ou la sensibilité est dès son origine et en son essence même orientée intentionnellement vers ce qui la provoque ou la suscite, parce que c'est en *réponse* à cette provocation du monde extérieur qu'elle s'est elle-même développée en se dirigeant vers le monde, c'est-à-dire vers un objet particulier dans le monde⁴ ».

L'intentionnalité a une portée ontologique et non seulement épistémologique⁵. Il faut ici déconstruire, ou plutôt élargir, notre appréhension classique de l'intentionnalité qui se limite à la considérer comme une condition de la connaissance, puisqu'elle représente, comme l'indique Freitag, une condition existentielle de tout vivant, tout comme le sont l'expressivité, la dimension esthétique, l'affectivité, toutes parties prenantes de la sensibilité du vivant et, plus précisément, de la « conscience » et de la « représentation » sensibles. Ces deux termes, qui sous-entendent la notion d'intentionnalité, apparaissent donc essentiels pour comprendre la portée de la sensibilité, ainsi que la nature phénoménologique de la pensée freitagienne, au sens où elle se veut, contre toute théorie mécaniste⁶, « une conception impliquant l'existence d'une pluralité de degré de

¹ *Ibid.*, p. 72.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 113, n. 69.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ *Cf. id.*

⁶ Freitag rejette ainsi tout autant le mécanisme que l'évolutionnisme darwinien, mais se revendique d'un évolutionnisme lamarckien (*cf. DPIT, op. cit.*, p. 78).

conscience chez l'animal, comme ensuite chez l'être humain¹ ». Cette pluralité permet de concevoir le vivant comme étant d'emblée immergé dans un rapport de *dépendance* au monde, qui n'exclut en rien son *autonomie*, mais la rend possible : « [l']intentionnalité du comportement et la subjectivité animale ont donc une racine commune, qui tient originellement à la dépendance de l'animal à l'égard du milieu dont il s'est autonomisé tout en le spécifiant au cours de son propre développement² ». Freitag ajoute du même souffle que la teneur ontologique-existentielle de l'intentionnalité n'appartient pas seulement à « l'agir subjectif », mais appartient déjà, et c'est ce qui ressort de cet aperçu de sa conception de la conscience sensible, « à la perceptivité et à l'affectivité comme telles³ ». Cette inclination à aller au-devant de soi, vers les choses du monde et les autres se veut partie prenante du rapport d'objet, dans toutes ses facettes : « L'intentionnalité qui anime tout le comportement animal se présente dès lors sous une forme d'emblée synthétique qui est en même temps de nature esthétique, normative et cognitive⁴ ».

De toute évidence, la subjectivité, à l'instar des notions d'intentionnalité, d'affectivité et de sensibilité, ne constitue pas l'apanage de l'être humain, mais se trouve déjà présente, sous une certaine forme, chez tout vivant. Il s'agit là de la position freitagienne, dont tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant témoigne. Plus précisément, la sensibilité apparaît comme étant « le support de la subjectivité animale⁵ ». La subjectivité se conçoit ainsi comme un spectre que nous avons en partage avec tout le vivant, et, chez l'animal, elle prend la forme de la sensibilité. Or, celle-ci représente le fond commun à tout le vivant, qu'il importe de concevoir de façon étagée et feuilletée, à partir des notions phénoménologiques. L'on trouve ainsi tout un « langage auquel il [faut] recourir dans leur lecture interprétative : conscience, sujet, sensibilité, représentation, unité, intériorité-extériorité, etc.⁶ ». La sensibilité et la subjectivité sont indissociablement liées dans le monde du vivant, peu importe son degré de complexification, et ce, depuis toujours. Comme le précise Freitag, « l'étagement des degrés d'autonomie et de réflexivité [...] s'inscrit, en sa genèse même, à l'intérieur d'une diversification des formes comportementales qui ont toutes en commun la sensibilité subjective⁷ ». À la différence de l'être humain, cependant, chez l'animal, cette

¹ DS2, *op. cit.*, p. 95, n. 46.

² *Ibid.*, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 71.

⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵ AAVH, *op. cit.*, p. 111.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 66.

⁷ *Ibid.*, p. 86-87.

subjectivité synthétique n'est ni vécue ni comprise comme telle : elle ne fait pas l'objet d'une reprise réflexive qui la replace au sein de l'existence même de l'individu : « la subjectivité animale [...] ne parvient pas à s'unifier sur elle-même, réflexivement, comme le sujet permanent de toutes ses expériences virtuelles¹ ».

En effet, Freitag démontre qu'au niveau de la conscience sensible, il y a « *reconnaissance affective et émotive*² », et que celle-ci perdure à titre de « pont » entre les domaines humain et animal. Toujours au niveau de la conscience sensible,

cette dimension expressive-esthétique [...] est d'abord une expérience des formes et des qualités par lesquelles les êtres et les choses se différencient dans la manière même où ils nous apparaissent comme des réalités distinctes de nous-mêmes. C'est cela qui veut que notre connaissance *concrète, vécue et existentielle* soit toujours, même déjà sur le plan de l'appréhension sensible, de l'ordre d'une reconnaissance ou du moins passe par elle³.

Le vivant expose au monde sa présence par le truchement d'une panoplie de postures, de formes, de couleurs, qui sont autant de modes d'exister dans le monde. Ces modes d'être possèdent intrinsèquement une tonalité existentielle et non purement objective. Contrairement à l'appréhension scientifique, le sens commun, lui-même au plus près de l'expressivité existentielle, reconnaît en quelque sorte intuitivement cet état de fait. Freitag donne à ce sujet l'exemple de l'appréhension intuitive de tout humain partageant sa vie avec des animaux de compagnie, et qui reconnaît d'emblée en eux un rapport sensible à leur présence et au monde qui les entoure⁴. Loin d'être anodine, cette appréhension intuitive aura des résonances très fortes jusque sur le plan épistémologique, sur lequel nous reviendrons au chapitre 4. Par là, Freitag souhaite faire valoir l'idée que, contrairement à ce que nous disent bon nombre de scientifiques sur les animaux, reconnaître en nos animaux de compagnie (voire en nos animaux de ferme, chose dont tous les agriculteurs peuvent témoigner) des sentiments, des affections, une sensibilité certaine, une mise en forme de soi-même d'ordre expressif et esthétique, ne relève précisément *pas* de l'anthropomorphisme. L'anthropomorphisme dérive de cette conception de l'être humain comme étant l'unique possesseur de la sensibilité (la plupart du temps définie comme relevant essentiellement de l'intellect), allant de pair avec la maîtrise et la possession de la nature et des

¹ *Ibid.*, p. 135.

² *Ibid.*, p. 172.

³ *Ibid.*, p. 111-112.

⁴ Cf. AAVH, *op. cit.*, p. 100.

animaux. Or, cette conception n'est pas tant, nous dit Freitag, à remettre sur ses pieds qu'à rattacher à ses racines sensibles, sensibilité qui nous vient du vivant lui-même et que nous avons en partage, et ce, malgré toutes les nuances et les différences qui nous en séparent. Ainsi, l'anthropomorphisme s'avère plutôt, en partie, le refus et le rejet de ce partage de la sensibilité, d'ordre ontologique, chez tout le vivant. Il ne s'agit donc pas de gommer les innombrables différences entre les animaux et les humains, que tout le développement de Freitag sur la notion de symbolique cherche à articuler, mais bien d'articuler le symbolique avec le sensible, en prenant acte de tout ce qui nous lie, ontologiquement, au vivant, plutôt que de tracer une ligne, somme toute arbitraire, entre une partie du monde du vivant et les êtres humains.

Il importe pour Freitag de rendre compte du fait que la sensibilité caractérise le vivant de manière essentielle, c'est-à-dire existentielle et ontologique et, de la même façon, que la sensibilité est d'emblée et toujours une *représentation*, au sens où elle fait nécessairement référence à quelque chose comme à un monde ou, du moins, à une objectivité. Ici encore, cela exige d'élargir la définition usuelle de la représentation, associée le plus souvent à l'entendement humain, de manière à la concevoir comme inhérente à la sensibilité du vivant. En somme, le rapport de l'animal à son milieu « est d'emblée un rapport sensible de représentation, puisque c'est au sein d'un être sensible qu'il s'est déployé¹ ». Ce rapport de représentation doit donc se comprendre, plus largement, comme « rapport d'objectivation » ou « rapport d'objet », concept central de toute la pensée freitagienne.

Freitag considère la sensibilité comme étant au cœur même de l'être vivant, imprimant l'impulsion au procès de différenciation. En ce sens, elle n'apparaît pas *que* comme une caractéristique individuelle, mais renvoie plutôt : 1 / au caractère essentiel de tout vivant particulier; 2 / à son caractère commun, puisque transmis; 3 / au fait qu'elle soit particularisée dans chaque genre (*genos*). Elle est également et consubstantiellement commune à tous les êtres vivants, par le fait qu'elle se transmet, s'enrichit et se diversifie par et dans cette transmission même². Elle est en fait, stipule Freitag, d'emblée « unité synthétique », et là réside un trait majeur de son analyse.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 75.

² Nous y reviendrons dans un instant en abordant la conception freitagienne de l'« origine » et de la « genèse ».

2.1.2 En soi, pour soi et subjectivité synthétique

Cette thèse de « l'unité a priori de la sensibilité » chez tout vivant, c'est-à-dire de l'unité du pour soi et de l'en soi, elle-même « de nature subjective », s'avère fondamentale pour Freitag et fondatrice de l'ensemble de sa pensée. Il pose donc la « thèse de l'unité de l'en soi et du pour soi chez l'être vivant¹ », lui permettant de penser l'*unité* de l'en soi et du pour soi *à partir* du pour soi, c'est-à-dire de la sensibilité, ce qui correspond effectivement à tout ce qui a été dit précédemment concernant le caractère essentiel de la conscience sensible. Pour Freitag, donc, l'en soi fait référence à l'unité synthétique de l'organisme, « s'agissant aussi bien de l'individu que de son genre propre² ». Cette unité se décline à travers un rapport dialectique sujet/objet au sein duquel s'exprime son autonomie en même temps que la dépendance du vivant à son milieu de vie. En effet, Freitag énonce « la thèse que chez l'animal déjà (et par extension peut-être chez tout être vivant, même les plus primitifs), c'est dans l'unité synthétique de la sensibilité, comprise comme “pour soi”, qu'*est fondée* celle de l'organisme compris en son “en soi”³ ». Il y a lieu de relever que cette unité synthétique est faite d'une forme de « rapport de complémentarité hiérarchique⁴ » du pour soi sur l'en soi. Les formules varient cependant à cet effet. L'unité qui semble à certains moments relever d'un rapport de *fondation* se voit aussi décrite comme *réciprocité* et *interpénétration* : « il faut souligner ici la réciprocité qui existe entre la dimension physiologique objective et la dimension psychique subjective qui s'interpénètrent dans l'unité active ou dynamique du corps sensible animal et de son comportement vital⁵ ». Peut-être faut-il en conclure que, puisque le pour soi est imbriqué avec l'en soi d'une manière consubstantielle, l'*unité* en résultant se révèle première, et cette unité apparaît justement d'ordre subjectif. En ce sens, le rapport en soi/pour soi est premier, et la nature de ce rapport apparaît elle-même d'ordre subjectif.

Le terme d'en soi, Freitag a tôt fait de le souligner, se trouve éminemment connoté dans la philosophie moderne. Qu'entend-il par ce terme? Il correspond à « [l]a réalité extérieure non objective ou métasensible⁶ ». Contrairement à l'en soi kantien, inaccessible à la conscience

¹ DPIT, *op. cit.*, p. 76.

² *Id.*

³ *Id.* Nous soulignons.

⁴ L'expression, provenant de Louis Dumont, est utilisée par Stéphane Vibert à propos des rapports entre symbolique et imaginaire chez Castoriadis : « L'imaginaire et le symbolique – Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, 2019, p. 37.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 76.

⁶ *Ibid.*, p. 141.

individuelle, l'en soi freitagien s'avère en quelque sorte rapatrié au sein même du sujet, correspondant au substrat organique du vivant, compris au sens individuel tout autant que dans son genre. N'étant donc ni « objectif », puisqu'attaché *per se* à une subjectivité, ni transcendant, puisqu'émanant de la vie elle-même, instancié dans un individu ou dans un genre, cet en soi est accessible à tous les vivants. Il existe d'abord en chacun d'eux : « cet en-soi se trouve lui-même au cœur du sujet et au fondement de tout le procès de la subjectivation, et il se trouve comme entraîné, aspiré et déployé dans tout son développement¹ ».

Par cette unité de l'en soi et du pour soi, reconnue comme rapport *subjectif*, Freitag s'inscrit en rupture avec un très grand nombre d'ontologies : celles pour lesquelles l'en soi, la substance, posée d'emblée, demeure essentielle et fondatrice par rapport au pour soi, ainsi que celles qui s'emploient à faire disparaître toute dimension *subjective* et, plus encore, toute subjectivité – qui plus est, pensée, comme ici, dans son caractère *synthétique*. En effet, pour Freitag, la seule référence à la subjectivité ne suffit pas, puisqu'il faut la penser telle qu'elle se donne toujours déjà, c'est-à-dire de manière *synthétique* – d'où sa critique envers de certains courants de pensée, notamment phénoménologique ou ayant été influencés par la phénoménologie, ayant délaissé cet enseignement capital trouvant son origine dans la Gestalt. Cela n'est évidemment pas sans conséquence, puisque ce caractère synthétique de la subjectivité animale renvoie à une sensibilité comme « conscience sensible déjà principiellement *unifiée en soi et pour soi*² », mais également à une totalité elle-même synthétique au sein de laquelle s'interpénètrent dimension objective et dimension subjective.

2.1.3 Phénoménologie et dialectique

La pensée de Freitag est connue sous l'appellation de « sociologie dialectique » (suivant le titre de son maître ouvrage, *Dialectique et société*). Or, et l'on tend à l'oublier, elle constitue tout autant une phénoménologie qu'une dialectique. Bien que ces deux modes d'analyse (d'abord et avant tout « modes d'existence ») soient imbriqués, il ne s'agit pas pour autant de les confondre, mais bien de comprendre leur visée respective, tout comme la force théorique que la pensée freitagienne puise de leur entrelacement. Or, celui-ci se donne à voir de manière particulièrement claire au niveau de la conscience sensible.

¹ *Id.*

² DPIT, *op. cit.*, p. 76.

Du point de vue de la phénoménologie, l'unité synthétique et dynamique prescrit la forme de la saisie intellectuelle du réel – pour peu que, comme l'énonce avec force Freitag, critiquant toute approche objectiviste-mécaniste du vivant, le « saisissant » soit à l'écoute de l'essence des êtres, de la façon dont ils se donnent. Par là, l'on entend non pas uniquement leur « marquage » objectif et externe, mais bien une saisie intuitive et intellectuelle, proprement phénoménologique, de l'intentionnalité et de la sensibilité en question. Il s'agit pour Freitag d'entreprendre une investigation phénoménologique du rapport d'objectivation sous toutes ses formes ou encore une « analyse de la structure de la médiation » sujet/objet, qui ne se réduit pas au seul domaine humain, mais qui trouve plutôt son origine dans la conscience sensible. Ce faisant, le domaine du vivant gagne à être abordé *également* de cette façon – car jamais Freitag, bien entendu, ne milite « contre » une saisie scientifique et objectivante, mais souhaite l'enrichir par une visée phénoménologique, c'est-à-dire par la reconnaissance de la subjectivité essentielle de tout vivant. Ainsi, « toute description phénoménologique est une description d'un rapport sujet-objet effectuée *du point de vue du sujet qui l'établit et qui le vit* [...], tel qu'il le vit en tant que rapport et toute spécification de ce rapport expérientiel renvoie à une *description du mode concret de la médiation* qui en réunit les termes en les produisant l'un par l'autre en leur différence¹ ». Deux éléments retiennent ici notre attention : le fait que tout rapport d'objet ne peut éviter une description « intuitive », à partir du dedans même de cette expérience, soit « du point de vue du sujet qui l'établit et qui le vit ». Or, et l'on conçoit bien ici l'apport de la dialectique dans la pensée de Freitag, si une telle appréhension intuitive et phénoménologique est essentielle, elle ne s'avère pas « indépassable », au sens où cette subjectivité n'apparaît pas pour autant « cloisonnée ». Rappelons-nous en effet qu'elle se donne strictement dans un rapport d'objet, et qu'il s'agit aussi de rendre compte de cette médiation. Et, reconnaît Freitag, « la médiation d'un rapport sensible est toujours elle-même déjà formée et structurée de manière concrète et déterminée² ». Cette concrétude et cette détermination, qui n'excluent aucunement son caractère dynamique, mais le présupposent, sont à même de rendre compte de la dialectique freitagienne, à ce niveau de la conscience sensible.

La phénoménologie permet de démontrer une certaine « continuité » entre les différents modes d'être (sensible et symbolique) ou une origine commune, sur lesquels elle s'appuie, selon son postulat premier. S'il y a continuité, cela signifie nécessairement qu'il y a origine commune

¹ DS2, *op. cit.*, p. 90. Nous soulignons.

² *Id.*

ou, à tout le moins, partage d'un certain nombre de principes puisés à même l'expérience existentielle de tout vivant d'abord, puis de l'animal, et de l'humain, comme Freitag en fait le parcours dans le second volume de *Dialectique et société*. En ce sens, la phénoménologie se ressaisit de certaines modalités bien spécifiques de l'être, qui lui appartiennent *en propre*, et à partir desquelles Freitag articule les notions de subjectivité, de pour soi, d'intentionnalité, de sensibilité, d'affection, d'expression, etc.

La dialectique constitue donc pour Freitag un facteur de contingence, aussi étonnant que cela puisse paraître. En effet, la dialectique, nommément hégélienne, a été assimilée de manière quasi définitive à un déterminisme rationaliste intrinsèque. Notons que Castoriadis lui-même fait très largement usage de cet argument¹. La dialectique assure au contraire pour Freitag la concrétude, et non la totalisation effective et rationalisante². Aussi affirme-t-il : « je m'efforce, par la dialectique, de me maintenir dans le concret qui est le point de vue de la subjectivité et l'objet même de l'attitude phénoménologique. Or, c'est elle qui est notre point de départ nécessaire, toujours immédiatement effectif, et qui est donc aussi toujours première phénoménologiquement³ ». La dialectique s'enracine en effet dans la conscience sensible pour en montrer le « développement », conçu comme « procès de différenciation », qui n'exclut jamais une unité et une origine sans cesse reprises. De plus, l'on voit bien ici que dialectique et phénoménologie sont consubstantielles : le « point de départ » (et le « point de vue ») de la dialectique n'est rien d'autre que la *subjectivité*, laquelle correspond en effet à l'objet de la phénoménologie freitagienne du sensible. Cet entrelacement de la phénoménologie et de la dialectique représente le cœur de son ontologie et, plus largement, de sa *méthode* même – en vertu du fait que les deux ne sauraient être pensés de façon déliée et que les développements sur la conscience sensible informent déjà la méthode sociologique et l'épistémologie que privilégiera Freitag en leur donnant précisément une assise *ontologique*.

Comme il l'affirme explicitement, « l'intuition phénoménologique directe doit être complétée par une appréhension dialectique du procès de la genèse saisie comme une "activité" et non, selon la conception habituelle et réductive, comme un processus⁴ ». Cette formule rend au

¹ Les critiques castoriadiennes envers la dialectique ne se démentent pas tout au long de son œuvre. Nous aurons l'occasion de nous pencher, spécialement dans le chapitre 4, sur les raisons ontologiques de ce rejet de toute dialectique.

² Cf. DS2, *op. cit.*, p. 141-144 sur sa critique de la dialectique hégélienne.

³ *Ibid.*, p. 138, n. 94.

⁴ DPIT, *op. cit.*, p. 76.

premier abord perplexe, puisque Freitag utilise dans la même phrase l'expression « procès de la genèse comme activité » en l'opposant au « processus », façon dont est habituellement, souligné-il, envisagé le procès dialectique. Or, quelle différence doit-on établir entre le *procès* dont il est question et dont il s'agit de rendre compte et la *processualité*, rejetée par Freitag? En d'autres termes, comment un *procès* peut-il ne pas être *processuel*? Assurément, Freitag veut mettre au jour l'aspect concret du procès dialectique, concrétude qui en signe la contingence essentielle, puisqu'il oppose le « processus » à l'« activité ». S'il utilise le terme de procès, il le fait d'une façon telle que celui-ci, bien que son origine demeure essentielle, ne se referme jamais, mais qu'il s'ouvre plutôt à tout le domaine de la pratique, conçu ici au sens le plus large. Il souhaite réinscrire la dialectique dans ce domaine de la pratique, d'abord au niveau sensible, de manière à montrer que le rapport d'objet y trouve son origine et imprime son impulsion au procès de différenciation. Par conséquent, ce procès de différenciation même s'avère de nature dialectique : « Pour n'être pas purement dogmatique, cette thèse sur l'unité *a priori* de la sensibilité doit être inscrite dans un modèle de compréhension dialectique de la genèse subjective des êtres vivants¹ ». Le procès de différenciation, à l'instar de la nature de la réalité, est de nature dialectique, et peut s'appréhender par une phénoménologie. C'est donc par la dialectique que se dévoile non plus la subjectivité essentielle du vivant, mais son ancrage essentiel dans une origine commune, qui se perpétue en s'actualisant et en s'augmentant de toutes les façons, dans toutes les facettes du règne du vivant. Ainsi, « [l]a dialectique n'est pas une méthode : elle appartient d'abord à l'Être, elle est son mouvement propre, elle est la reconnaissance d'une dépendance de toute présence envers un parcours historique qui l'a enrichie de l'altérité et de ses contradictions² ». L'on pourrait affirmer l'équivalent de la phénoménologie : elle ne constitue pas d'abord une méthode, mais bien le mode même par lequel tout sujet tisse son rapport au monde et aux autres – et, à un autre niveau, « l'écoute » méthodique et analogique de ce mode.

En somme, l'*articulation originale* des deux démarches a permis à Freitag d'ériger une pensée où l'historicité s'avère en quelque sorte « doublement ancrée » : 1 / comme enracinement dans la sensibilité, dont on peut rendre compte à l'aide d'une phénoménologie, tâchant de penser le vivant à partir de sa sensibilité essentielle, « du dedans »; 2 / par une dialectique, où l'historicité

¹ *Ibid.*, p. 77.

² Éric Martin, « Michel Freitag. Les formes de notre appartenance au monde », dans G. Labelle, É. Martin et S. Vibert (dir.), *Les racines de la liberté : réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene, p. 107.

apparaît à l'œuvre, comme déploiement d'une pratique, qu'elle soit d'ordre sensible ou symbolique, mais dont le cœur réside dans son caractère concret et dynamique. Elle apparaît alors issue d'un rapport d'objectivation ancré au sein de l'activité d'un sujet ou encore, comme l'énonce souvent Freitag, du « dialogue » d'un sujet avec le monde.

2.1.4 Origine, procès de différenciation et « historicité souterraine »

Pour Freitag, le réel lui-même renvoie à cet entrelacement de la phénoménologie et de la dialectique¹. En effet, de sa thèse fondamentale sur l'unité du pour soi et de l'en soi du vivant dérive la saisie, toujours entrecroisée, de l'aspect synthétique de la totalité et de son aspect dynamique. Cet aspect dynamique et concret, précise-t-il, ne se comprend pas comme un simple *processus* qui se déploierait et, à proprement parler, se « déplierait » le long des âges et des évolutions du vivant, suivant un « destin » ou un « sens » d'ores et déjà établi, comportant son origine non comme un héritage sans cesse renouvelé, mais comme le poids de déterminations « données une fois pour toutes ». Il importe pour Freitag de poser la question de l'origine, mais d'une façon qui exclut évidemment de donner un visage au « moment originaire » en lui-même. En effet, souligne-t-il, « cette opposition dialectique du sujet et de l'objet [...] échappe finalement à notre vue dans la rétrospection que nous pouvons porter vers l'origine de l'ensemble du procès de développement de la vie sur terre² ». Ce moment originaire demeure comme tel indicible, au sens où l'on ne peut en penser que le cas limite, et surtout penser *à partir* de lui, comme « durée accumulée » : « En somme, il n'y a que le premier moment de ce procès ontogénétique qui nous échappe, comme tout commencement³ ». L'origine ne se révèle pas simplement porteuse de spécificités relatives à une espèce, mais s'avère, à terme, par ses réactualisations constantes, porteuse « d'un monde commun » : « Tous les êtres vivants interfèrent entre eux, de proche en proche, et ce depuis l'origine de leurs différenciations, une origine commune dont ils sont tous encore porteurs dans leur constitution actuelle [...]. À travers ces interactions dynamiques, c'est donc bien un monde commun qui s'est formé non pas directement pour eux, mais *entre eux tous*⁴ ». Cette origine commune est donc portée en héritage et sans cesse actualisée : « Le fondement ou le commencement reste actuellement inscrit dans le résultat comme la condition transcendante

¹ Nous aurons amplement l'occasion d'y revenir au chapitre 4, portant spécifiquement sur l'épistémologie des sciences sociales.

² DS2, *op. cit.*, p. 72.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

immanente de sa possibilité, et donc, de son être effectif¹ ». La concrétude et le caractère dynamique et processuel de la vie résultent des activités comportementales des êtres vivants. En effet, le vivant, dans sa chair, se réapproprie nécessairement par lui-même son genre, dans cet entrelacement entre la « dimension physiologique objective² » et la « dimension psychique subjective³ ». Mais également, au niveau de la phylogénèse, les évolutions du vivant se font par l'action constante des individus au sein de leur milieu de vie, toujours au sein d'un rapport d'objet. Ce procès suit le principe directeur d'une « pluralité de degré de conscience⁴ », visant, chacune à leur niveau, le monde d'une manière caractéristique. Cette visée du monde est dans le même temps autonome et pétrie par les résistances du monde – compris toujours comme milieu et environnement, duquel se détache un horizon. Ce milieu de vie n'apparaît ainsi jamais, dans l'expérience du vivant, comme « le monde », au sens d'un universel abstrait, mais toujours comme « microcosme d'un macrocosme », comme universel concret, qui, à terme, forment en retour le sujet. C'est par un semblable entrelacement de chaque individu au sein de son genre que l'évolution du vivant a lieu, nous dit Freitag :

on peut dire ainsi que le corps sensible est un microcosme du macrocosme dans lequel s'est effectuée toute l'ontogénèse des êtres vivants, un procès « immémorial⁵ » d'ontogénèse que chacun porte en soi – dans sa constitution physiologique et psycho-comportementale – selon la voie sélective suivie par sa propre espèce, impliquant de proche en proche des interactions avec toutes les autres⁵.

Et, dans l'ensemble de ces processus et des entrelacements constants, à tous les niveaux, de subjectivité et d'objectivité se fait jour « l'unité synthétique de la sensibilité » qui, affirme-t-il, forme le cœur même de l'analyse de la conscience animale. Nous montrerons au chapitre suivant, en nous attardant spécifiquement sur la notion d'étayage, l'importance qu'elle revêt chez Freitag, et ce, même chez les êtres humains qui ont acquis la symbolisation.

Notons d'ailleurs que les termes même utilisés par Freitag pour décrire le procès de différenciation renvoient nécessairement à cette origine que tous les êtres ont en partage. S'il y a bien « évolution », elle ne peut valoir uniquement qu'à un niveau qualitatif, comme

¹ AL, p. 388.

² DS2, *op. cit.*, p. 76.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 95, n. 46.

⁵ IÉSP, *op. cit.*, p. 11, n. 16.

« accroissement qualitatif ». Aussi, ce procès se présente-t-il comme « mouvement d'élargissement² », où se donne à voir une « pluralité de degré de conscience chez l'animal, comme ensuite chez l'être humain³ » ou encore « une hiérarchie de degrés de conscience et de réflexivité⁴ ». Les notions d'élargissement et d'accroissement utilisées ici par Freitag représentent donc une autre façon de poser l'unité essentielle du vivant à travers son développement. En effet, cela présuppose un élément commun, qui n'est pas de l'ordre d'un donné une fois pour toutes, mais plutôt de ce mouvement d'élargissement que partagent tous les êtres, même à des degrés infinitésimaux dans certains cas.

L'« expérience sensible synthétique » n'est donc pas uniquement « biologique », du moins au sens où l'on entend habituellement ce terme. Freitag conçoit la réalité biologique d'une façon alternative, beaucoup plus riche phénoménologiquement que ce qui échoit normalement à la dimension biologique, entendue comme instinct, automatisme ou mécanisme. Il convient de nous attarder sur la notion d'instinct chez lui, en ce qu'il en présente une conception qui échappe complètement aux vues traditionnelles. Notons d'abord que le terme d'instinct demeure un élément opérant dans le monde du vivant et de l'animal, mais ne caractérise pas à proprement parler le domaine humain, lequel n'est toutefois pas dépourvu d'« automatismes » ou d'habitus. Cependant, si Freitag conserve le terme d'instinct, il doit être repensé, non pas comme principale ou seule « interface » du fonctionnement du vivant, mais dans un rapport dynamique avec la pratique, guidée par la sensibilité, l'affectivité et l'expressivité, ainsi que par une intentionnalité par laquelle le vivant s'inscrit toujours déjà dans un certain rapport au monde, dans un « dialogue » avec lui. Il s'agit, encore une fois, d'élargir la signification usuelle du terme d'instinct au-delà d'un simple automatisme, totalement inconscient. En ce sens, Freitag souhaite souligner l'importance de la pratique, du rapport sujet/objet, à tous les niveaux de la conscience sensible : « un acte instinctif peut aussi être conscient (il ne l'est sans doute pas toujours) [...], il y a tous les degrés de liberté, de réflexivité, dans la conscience sensible et dans l'activité motrice. Et le comportement d'un même animal se déploie sur plusieurs de ces degrés, du plus automatique au plus réflexif et au plus libre, qui correspond sans doute aussi au plus conscient⁵ ». Les instincts apparaissent ainsi comme autant

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 121.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 13, n. 21.

³ DS2, *op. cit.*, p. 95, n. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ AAVH, *op. cit.*, p. 100-101.

de cristallisations de pratiques antérieures et en ce sens, affirme-t-il, l'on pourrait parler d'« une "instinctualisation" des comportements appris ou acquis¹ », marquant le caractère dynamique de ce processus. Aussi affirme-t-il :

les instincts doivent être compris comme des comportements sensibles et affectifs qui se sont fixés dans des automatismes psycho-physiologiques dont le déroulement n'échappe pas lui-même à la conscience sensible; les animaux peuvent, jusqu'à un certain point, les adapter au champ de leur perception actuelle et circonstancielle, et ils contrôlent même souvent, à des degrés divers, les conditions de leur déclenchement ou de leur stimulation. Dans ce sens, ils « connaissent la mécanique » qui est inscrite en eux².

D'où la métaphore psychanalytique qu'il utilise pour faire voir la nature de l'instinct chez l'animal, qui ne saurait en aucun cas être pensé indépendamment de la pratique et de la subjectivité : « L'instinct [...] est comme une obsession. Et les obsessions sont qualifiées, ou pré-qualifiées subjectivement, intentionnellement³ ». En d'autres termes : il s'agit pour lui d'« un acte obsessionnel ou compulsif, qui n'est pas inconscient par nature, mais seulement irrépressible⁴ ». Est donc exclue une explication du vivant uniquement mue par la notion d'instinct entendue au sens traditionnel, soit par une forme de détermination stricte et unilatérale des constituants cellulaires, organiques, métaboliques, instinctuels. Il faut au contraire, affirme Freitag, à la suite de Portmann, concevoir les organes et l'ensemble de la constitution interne du vivant comme autant de fixations des pratiques, des expressions et des rapports intentionnels au monde : « Chaque geste initial est une expression de la subjectivité de l'animal face à son milieu. Et cette subjectivité s'exprime de manière largement ouverte. Elle est bien sûr canalisée par l'instinct, mais sans y être enfermée, même chez l'insecte. Même si elle est surtout répétitive, elle est aussi inventive. Il ne pourrait en être autrement, c'est la condition active de l'évolution⁵ ». À partir de cet accent mis sur la sensibilité en tant que telle, et sur la dimension expressive-esthétique en particulier, une sorte d'inversion de la conception caractéristique de l'ensemble du règne vivant émerge, où l'interne devient une forme de fixation de l'externe : « L'être spécifique de l'animal n'est donc pas enfoui dans ses organes internes purement fonctionnels, il est en quelque sorte toujours déployé dans son

¹ DPIT, *op. cit.*, p. 78, n. 1.

² DS2, *op. cit.*, p. 167.

³ AAVH, *op. cit.*, p. 112.

⁴ *Ibid.*, p. 100-101.

⁵ *Ibid.*, p. 116.

comportement tourné vers l'extérieur¹ ». Par conséquent, la constitution interne du vivant ne doit plus être pensée comme étant plus essentielle que sa constitution externe et que les rapports du vivant avec son milieu : « les concepts d'organe et d'instinct ne sont donc plus des concepts premiers, ils désignent plutôt des consolidations et fixations progressives de comportements inaugurés dans la sphère ontologique d'une sensibilité subjective active et toujours déjà synthétique² ».

Mentionnons cependant qu'à terme, cette conception de l'instinctualisation comme fixation de pratiques module jusqu'à la conception de la vie même. « La vie est donc l'apparition dans l'extérieur de quelque chose d'interne, et l'instinct dominant serait une propension à [...] l'exposition de soi-même³ ». Freitag se prononce sur « l'instinct dominant » dans le monde du vivant, soit le fait de s'exposer au regard des autres, d'où l'originalité de la dimension expressive-esthétique. Il s'agit d'une prise de position proprement ontologique sur l'essence même de ce qu'est « la vie », à tout le moins, au niveau de la conscience sensible. Ce qui y *domine*, affirme Freitag en reprenant Portmann, ce n'est ni la lutte pour la survie ni celle, concomitante, pour la reproduction, mais bien le fait d'apparaître en se *montrant* – l'on pourrait dire : le fait d'apparaître dans le monde, monde d'ores et déjà commun et reconnu comme tel, sans quoi l'exposition de soi-même resterait lettre morte. Et c'est bien cette notion du monde commun, comme en sourdine, puisque non thématifiée réflexivement, et néanmoins prégnante, qui existe dans le monde de la conscience sensible. *A contrario* de l'évolutionnisme darwinien qui cautionne au fond l'idée de « la guerre de tous contre tous », analogie du capitalisme renvoyé à une naturalité fantasmée, « [c]e qui est en cause, soutient Freitag, c'est toute la théorisation de l'existence en tant que telle, qui ne peut plus désormais être comprise que comme une théorisation de son autodéveloppement⁴ ».

Par là, Freitag assoit sa phénoménologie sur le déploiement de la vie, terme qu'il utilise tout en précisant qu'il lui préfère celui de « règne vivant », souhaitant ainsi marquer le caractère dynamique, relationnel et foncièrement *pratique* de la vie comme phénomène général et de ses innombrables instanciations :

toute la vie consiste alors dans le déploiement actif, « adaptatif » et « inventif », de l'activité comportementale des êtres vivants autour des objets phénoménaux qu'ils visent

¹ DS2, *op. cit.*, p. 147.

² DPIT, *op. cit.*, p. 78.

³ DS2, *op. cit.*, p. 148.

⁴ *Ibid.*, p. 149.

intentionnellement dans cette activité. C'est dans cette visée intentionnelle, et par conséquent autour de ces objets, que s'élabore une capacité de discrimination objective de plus en plus élaborée et diversifiée, qui conduit en même temps à une différenciation de plus en plus poussée du monde objectif, et à une « complexification » de plus en plus grande de la structure organique elle-même, qu'il faut donc toujours encore comprendre de manière active en la rapportant à son unité d'ordre subjectif¹.

Il souhaite donc éviter de substantialiser la vie en dehors des vivants : à cet effet, il rejette, tout comme Castoriadis, la distinction heideggerienne de l'être et des étants. Pour lui, « la vie n'existe aucunement en dehors des activités et expériences de tous les êtres vivants singuliers² ». Le règne vivant est compris comme « le déploiement actif de la vie dans son espace propre, qui est l'espace extraverti de l'expérience du monde et de la manifestation de soi dans le monde³ ».

Puisqu'il met l'accent sur la processualité qui l'anime, Freitag conçoit la vie elle-même de façon dialectique. Il ne s'agit ni d'un substrat ni d'une substance, mais bien d'un *procès* de développement, d'un déploiement, dont chaque individu porte en lui « l'histoire ». Nous mettons bien entendu le terme entre guillemets, sachant que l'historique apparaît dans et par la symbolisation. Mais la question demeure : de quelle *nature* est le procès de développement? S'il n'est assurément pas « historique » au sens strict du terme, Freitag reconnaît cependant quelque chose comme une « historicité souterraine de l'évolution⁴ », correspondant précisément à la fixation, dans les différentes espèces, de toutes les pratiques subjectives.

Cette condensation ou réification de l'expérience sensible dans l'être générique des diverses espèces vivantes fait intervenir une dimension de la temporalité et de la spatialité qui échappe à toute expérience actuelle des êtres vivants, et qui ne possède pas pour eux une valeur phénoménale, quand bien même elle constitue la condition immanente de toutes les phénoménalisations particulières qu'ils peuvent opérer. Dans ce sens, c'est toute la durée ou toute l'historicité souterraine de l'évolution qui se trouve réifiée et objectivée dans les multiples formes d'autonomie dont disposent les êtres vivants de par leur constitution organique⁵.

Freitag soulève la même idée, cette fois dans la perspective du rapport d'objet en tant que tel, dont il reconnaît que, « sans rien perdre de sa structure fondamentale, le rapport objectif comporte *tous les degrés possibles de développement historique*, c'est-à-dire aussi tous les degrés

¹ DPIT, *op. cit.*, p. 77.

² DS2, *op. cit.*, p. 80.

³ *Ibid.*, p. 148.

⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵ *Id.*

dans la constitution synthétique et donc réflexive du sujet et de l'objet¹ ». L'historique et le non-encore-historique² sont forcément ici au plus près : toute question de la genèse et de l'origine, de la façon même dont Freitag la soulève, soit en insistant sur son aspect dynamique, ne peut faire l'économie de cette articulation, où se joue, d'une certaine manière, tout l'avenir de l'historicité au sens fort. Ces occurrences des termes d'« historicité » et de « développement historique » témoignent du fait que l'on retrouve au moins deux, voire plusieurs définitions de l'historicité dans sa pensée : l'historicité en bonne et due forme, effectivement reliée au mode de reproduction sociétale politico-institutionnel³, mais il y a ici par Freitag reconnaissance d'une sorte d'« infra » ou de « proto »-historicité qui, d'une certaine façon, « guide » l'historicité ou en assure l'existence. Peut-être serait-il à propos de distinguer entre une historicité « inconsciente », celle de l'évolution, et une historicité « consciente », celle du politique. Nous verrons cependant au chapitre 5, dédié au politique, que la question du degré de conscience rattaché à l'historicité politique s'avère elle-même très complexe, puisqu'il varie d'un type de société à un autre.

Ainsi, ce passage par la conscience animale, bien plus qu'un détour dans l'argument voulant, dans ce chapitre, relever le fil de l'historicité dans la pensée de Freitag, constitue la « clé de l'analyse », comme il l'affirme d'emblée. Il va sans dire que tous ces concepts fondamentaux reliés à la conscience sensible servent avant tout, dans le cas qui nous occupe, à en éclairer la portée au sein de la représentation symbolique et spécifiquement au sein de la représentation symbolique théorique que représentent les sciences sociales. Nous serions portés à utiliser l'expression de « représentation symbolique conceptuelle », mais comme le souligne Freitag, il s'agirait alors d'une tautologie. La conceptualisation représente en effet l'essence de la symbolisation, dont toute théorie ne représente bien entendu qu'un cas de figure, plus abstrait, il est vrai, mais dont toute la pensée freitagienne tend justement à montrer l'ancrage essentiel non seulement dans la symbolisation au sens large, mais plus encore l'ancrage de la symbolisation elle-même dans la conscience sensible. Il ne s'est donc pas agi de montrer en quoi consiste la conscience sensible *pour elle-même*, mais plutôt en quoi elle est « au fondement » de la conscience symbolique, et

¹ DS2, *op. cit.*, p. 72. Nous soulignons.

² Devrions-nous pour autant le nommer « ahistorique »? Le caractère pratique et dynamique de tout rapport d'objet nous incline à répondre par la négative.

³ Notons qu'à l'intérieur même de celui-ci, elle s'y déploie en « deux temps » et atteint sa réflexivité maximale avec « l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation », c'est-à-dire la reconnaissance de la légitimité d'une modification des formes d'institution à même le pouvoir.

donc, une source de l'historicité en tant que telle. Analysons maintenant comment Castoriadis, par une voie différente, retrouve, dans sa théorie du pour soi, le thème de l'historicité.

2.2 La théorie du vivant comme pour soi chez Castoriadis

2.2.1 Émergence de l'instance subjective chez Castoriadis

Castoriadis présente une conception du vivant au sein de laquelle une certaine forme de subjectivité occupe une place centrale, ce dont témoigne l'appellation même de « pour soi », dont il sera maintenant question. L'une de ses thèses originales et essentielles concerne la mise au jour de l'institution de la société dans et par un imaginaire radical instituant, au niveau du collectif anonyme d'une société : un type d'être proprement *sui generis*, précise-t-il, ne pouvant donc être considéré comme un ensemble, un sujet ou un objet purement extérieur saisi par des indicateurs uniquement fonctionnels ou abstraits. De cet élément imaginaire centré sur le monde humain, Castoriadis va élargir la perspective jusqu'à soulever l'existence d'une « instance subjective », caractérisant tout pour soi. À cette émergence de l'imaginaire du social-historique et de la psyché comme instances de création, succédera ainsi, dans sa pensée, l'extension, à l'ensemble du vivant, de l'« instance subjective », selon son expression, ainsi que l'extension de la création à l'ensemble de l'être. Il semble intéressant de mentionner, à la suite d'Adams, que l'on ne trouve aucun texte, dans tout le corpus castoriadien, portant exclusivement sur la question du vivant¹. La raison réside peut-être dans le fait que cette question se trouve à ce point imbriquée avec celles de la création, de l'autonomie, du mode d'être du social-historique et de la psyché, qu'il est pour le moins ardu de les séparer – et cette perspective, bien qu'hypothétique, s'avère également pertinente pour notre propos.

L'on trouve en effet un « élargissement² » certain du domaine de la subjectivité chez Castoriadis, avec l'émergence de l'« instance subjective » caractérisant le pour soi. Comme le précise Adams, « [t]he subjective *instance* [...] is simultaneously the emergence of subjectivity as selfhood³ ». En effet, pour Castoriadis, tout pour soi relève d'une instance *subjective*. Adams utilise la plupart du temps l'expression de « proto-sujet », mais selon nos recherches, Castoriadis utilise

¹ Cf. Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation*, New York, Fordham University Press, 2011, p. 182.

² CL5, FF, *op. cit.*, p. 15.

³ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation*, *op. cit.*, p. 188.

le terme de « sujet » pour décrire le vivant. De plus, fait intéressant, l'expression de « proto-sujet¹ », si elle se retrouve bel et bien sous sa plume, sert plutôt à décrire la monade psychique, laquelle, si elle ne s'avère pas à proprement parler « animale » ne saurait à elle seule être qualifiée de *sujet*². En fait, affirme-t-il, « une telle notion [du sujet] existe, et [...] elle est en un sens *pré*-psychique, car elle concerne déjà le vivant³ ». En somme, la typologie du vivant pour soi étend la notion de subjectivité, bien que Castoriadis réserve le terme de « sujet au sens fort du terme⁴ » au sujet autonome. Le pour soi, compris comme « sujet », précise-t-il, n'est pas un « concept englobant⁵ », mais nécessite toujours de différencier, à l'intérieur des types de pour soi, des caractéristiques communes et d'autres, spécifiques à chaque pour soi, qui n'entament pas pour autant les traits communs sur lesquels nous nous pencherons dans un instant. « Nous devons reconnaître, à l'origine et au premier niveau, un *pour soi* – un *self*, un *soi* – du vivant comme tel, réalisant déjà des traits décisifs qui caractériseront aussi toutes les entités “subjectives”, à tous les niveaux⁶ ».

Il va de soi, pour Castoriadis, que les différentes caractéristiques du pour soi valent pour tous les types de pour soi⁷. Elles ne possèdent cependant pas la même *teneur*, la même « valence ontologique », dirait Freitag. « Le premier pour soi, le pour soi archétypal, est le vivant. Tout ce qui sera dit plus loin présuppose les catégories du vivant qui se maintiennent à travers les niveaux du pour soi – non pas comme *attributs positifs*, mais comme *cadre des questions pertinentes*⁸ ». Il nous importe pour l'instant de souligner que la conception du vivant comme pour soi entraîne inéluctablement Castoriadis à repérer un certain nombre de points de continuité entre le vivant et l'humain, tout en signalant par ailleurs des modes ontologiques divers. La théorie du pour soi implique bel et bien une certaine forme de cumulativité : « Le vivant est chronologiquement, que l'on sache, le “premier” pour-soi, et même logiquement puisqu'il est à la base de cet échafaudage de pour-soi⁹ ». Dans tous les cas, il appert que Castoriadis présente une conception du vivant élargissant la perspective au-delà d'une conception stricte de l'exceptionnalité humaine. Adams

¹ IIS, p. 429.

² Nous reviendrons sur ces questions au chapitre suivant sur l'étayage au sens psychanalytique, où nous nous questionnerons plus avant sur la nature de la psyché.

³ CL3, ÉSA, p. 234.

⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁵ *Ibid.*, p. 275.

⁶ *Id.*

⁷ Notons au passage qu'il en recense six types : le vivant, la psyché, l'individu social, la société, le sujet autonome ainsi que la société autonome (*cf. not. ibid.*, p. 240-241). Seul le premier nous intéresse à cette étape.

⁸ *Ibid.*, p. 243. Nous soulignons.

⁹ SV, *op. cit.*, p. 59.

relève également cet état de fait : « Castoriadis's elucidation of the living being to some extent obscures the previously clear boundary between anthropic and non-anthropic regions of being [...]. With the growing elaboration of the living being as ontologically creative, nonhuman nature came to be seen more in terms of continuity with anthropic modes of being in Castoriadis's thought¹ ».

D'un côté, il y a présence, chez Castoriadis, d'une conception du vivant qui décloisonne l'exceptionnalité humaine, en ce qu'il lui reconnaît, un peu à la manière de Freitag, une autoconsistance, une capacité de se mouvoir intentionnellement dans son environnement vital, etc.². Toutefois, de l'autre côté, il y a bel et bien, chez Castoriadis, présence ardente, oserions-nous dire, d'un postulat de l'exceptionnalité humaine, qui ne se trouve ni dans le *Cogito*³ ni dans l'idée d'un *homo politicus* (*zoon politikon* aristotélicien⁴), mais dans une défonctionnalisation essentielle de la psyché humaine⁵. Celle-ci se traduit dans la fondamentale « inaptitude » à la vie de la psyché, ou encore, en d'autres termes, touchant encore de plus près au cœur de l'argument original castoriadien (qu'il présente à tout le moins comme tel) : dans l'imaginaire comme « *vis formandi* a-causale⁶ ». Imaginaire qu'il considère lui-même comme un substantif, mais dont la substance, précise Van Eynde, « se situe à l'opposé de toute hypostase ou réification⁷ », faisant en sorte qu'il « revêtira la forme paradoxale de l'indétermination⁸ », aussi étonnant que cela puisse paraître⁹.

¹ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 181.

² Nous aurons l'occasion de nous y pencher plus spécifiquement au chapitre suivant, traitant de l'imaginaire et du symbolique relativement au sensible ou, dans les termes de Castoriadis, de « l'étayage sur la première strate naturelle ».

³ Toute sa tentative consiste en effet, d'une part, à « déconstruire la raison » pour en montrer l'historicité essentielle ainsi que la part de *création* au sens fort, c'est-à-dire *immotivée*, et, d'autre part, à rejeter le rationalisme en ce qu'il oblitère cet enchevêtrement essentiel et partout consistant d'une rationalité *instituée* et *créée*, donc d'un *imaginaire*, faisant ainsi de la seule détermination l'essence de la raison.

⁴ En partie du fait qu'il réserve à l'être individuel et social-historique *autonomes* le caractère proprement politique, ce qui n'est pas sans effet dichotomisant, comme on pourra le constater au chapitre 5.

⁵ Cf. CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 250.

⁶ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 272.

⁷ Laurent Van Eynde, « Castoriadis et Bachelard. Un imaginaire en partage », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *op. cit.*, p. 161.

⁸ *Id.*

⁹ Sur ce, sans doute Castoriadis l'a lui-même déjà noté : le fait que cela apparaisse comme un paradoxe est bien le « signe » d'une nécessaire ouverture de la pensée au-delà de la détermination, considérée par la pensée héritée comme étant le fin mot de la nature de l'être, puisqu'une logique non ensidique, ou « logique des magmas » appelée de tous ses vœux, aurait bien comme effet de décloisonner la pensée au-delà des partages logiques communément acceptés, autrement dit, des « lieux logiques communs » (principes de non-contradiction, du tiers exclu, etc.), de façon à apercevoir une autre logique, au sein de laquelle la puissance a-causale de l'imaginaire se verrait recouvrir sa dignité logique et, d'abord, *ontologique*, c'est-à-dire son caractère *sui generis*. Pour un aperçu de cette onto-logie magmatique, cf. CL5, FF, *op. cit.*, p. 19-22, en un passage où Castoriadis relève différents types de rapports (onto)logiques; ainsi que, pour une rare esquisse des principes directeurs de cette logique, cf. CL2, LMQA. Et, pour la première occurrence de cette expression, cf. la toute fin du long article CL1, SMIP, p. 276 sq. Cet « au-delà » de la détermination est cependant tout relatif – et là réside toute l'originalité et la puissance de la pensée castoriadienne – : en effet, comme il le note

L'être humain est cet être en rupture, toujours relative, avec l'ensidique. En effet, l'imaginaire ne constitue en rien un simple addendum dont dispose toute société ou encore une faculté de l'entendement, mais existe à la fois sous forme individuelle, dans la psyché de chaque personne, ainsi que sous forme d'un collectif anonyme, lieu de la création social-historique.

Il existe donc une tension au sein de son œuvre en ce qui concerne le statut de la différence humaine, puisque, comme le souligne Adams, Castoriadis renoue, après *L'institution imaginaire de la société*, avec le thème de la *physis*. Il conçoit donc l'importance d'une philosophie de la nature, dont la conception du vivant comme « pour soi » témoigne, et qui va de pair avec une conception de l'être comme stratification. Selon Adams, le pour soi acquiert ainsi un statut ambigu dans la pensée de Castoriadis, suivant ces transformations¹.

Ce que nous cherchons à faire valoir concerne la manière dont, par sa théorie du pour soi, Castoriadis reconnaît des constantes dans l'ensemble du monde – ou des mondes (propres), devrait-on dire – du vivant, à l'instar de Freitag. À partir de ce moment, il ne peut pas présenter une conception *strictement* discontinuiste de l'humanité. Si l'on trouve bel et bien un élargissement de sa perspective à l'ensemble du vivant par sa théorie du pour soi, il n'en délaisse pas pour autant la notion d'autonomie appliquée à l'humain. Toutefois, celle-ci signe des différences fondamentales entre le simple vivant ainsi que l'animal, *et* l'humain en tant que tel, c'est-à-dire au-delà de l'humain saisi, comme Castoriadis en fait parfois mention pour montrer l'étendue de ce qui le rattache au monde du vivant, « comme “pur animal”² » ou « pour nous humains, en tant que simples vivants³ ». Comment maintient-il ces éléments qui paraissent de prime abord contradictoires? Castoriadis tente de ménager chacune des postures en affirmant que les points communs à l'ensemble du vivant ne traitent, en ce qui concerne l'humain, que de la part *ensidique* de celui-ci – l'humain étant toujours, ici, entendu à la fois au sens social-historique et strictement individuel. Or, l'autocréation du vivant par lui-même pourrait brouiller les cartes à cet égard. En effet, l'on retrouve l'extension non pas de l'autonomie comme telle, mais, à tout le moins, de l'imagination, ainsi que des vecteurs représentationnels-intentionnels-affectifs à l'ensemble du domaine du

d'emblée, « [c]ette nouvelle logique *ne dépassera pas* la logique ensembliste, ni ne la contiendra comme cas particulier, ni ne s'ajoutera simplement à elle ; étant donné la nature même de notre langage, elle ne pourra entretenir avec la logique ensembliste *qu'une relation de circularité*, puisqu'elle devra, par exemple, utiliser elle-même des termes “distincts et définis” pour dire que ce qui est, se laisse penser ou se laisse dire, n'est pas, dans son essence ultime, organisé selon les modes du distinct et du défini » (*Ibid.*, p. 276-277. Nous soulignons).

¹ Cf. Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation*, *op. cit.*, p. 166, n. 17.

² CL5, FF, *op. cit.*, p. 39.

³ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 539.

vivant, compris comme domaine du pour soi. Certains points de continuité avec le domaine humain sont relevés, alors qu'ils n'apparaissent pas comme tels avant ou, du moins, que le postulat de l'exceptionnalité humaine les recouvrait systématiquement. Au fur et à mesure, l'on peut dire que ces deux éléments, bien que paraissant contradictoires, coexistent. Il en est de même chez Freitag : peut-être cela est-il le lot des pensées, rares, pour lesquelles il y a à la fois pensée du vivant et de l'humain *au sein* du vivant, tout comme pensée de l'humain en tant qu'humain – pensée de la société et de l'historicité au sens fort.

Il est vrai que Castoriadis s'est dirigé vers une théorie de la création chez le vivant et dans toutes les strates de l'être – en d'autres termes, qu'il a étendu sa théorie de la création à l'être en tant que tel (création *excédant* ainsi le domaine humain, social-historique et individuel, pour embrasser, selon l'expression d'Adams, « his emergent polyregional ontology of the being *for-itself*¹ ») sans pour autant, bien entendu, « diluer » les sujets individuel et social-historique autonomes, mais en leur donnant ainsi une assise *ontologique* renouvelée. « Plus nous radicalisons ce point de vue de la subjectivité, plus nous sommes obligés – à l'opposé de Kant – d'introduire des hypothèses du côté de l'objet [...] : l'objet ne peut pas être absolument informé² ». Ce passage illustre très bien les implications ou plutôt la logique même derrière la conception de la création ontologique radicale et magmatique de l'être chez Castoriadis : il n'a pas « choisi l'être », il a, comme il l'affirme avec force éloquence ici, suivi et poursuivi la voie de la subjectivité, en la « radicalisant », pour voir qu'à la racine du sujet, il y a (de) l'objet – ou encore, selon une expression qu'il reprend à plusieurs endroits, que la connaissance du monde par le sujet ne saurait être exclusivement le fait du sujet lui-même, mais dénote des « qualités », à tout le moins, une « connaissabilité », du monde. Plus encore, la radicalisation du point de vue de la subjectivité l'entraîne à formuler un « principe d'indécidabilité de l'origine », qui pose la connaissance comme étant une « coproduction » du sujet et de l'objet. Cette ontologie magmatique de la création de l'être va donc de pair avec deux extensions : la création, ou l'élément imaginaire, n'est plus l'apanage du domaine humain, d'une part, et la subjectivité, d'autre part, se voit caractériser l'ensemble du vivant.

¹ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 181.

² SV, *op. cit.*, p. 81.

2.2.2 Le pour soi et l'ensidique : premier abord

Quoi qu'il en soit, il est à première vue étonnant de constater que, bien souvent, lorsqu'il traite du vivant, Castoriadis utilise un langage hérité de la théorie de l'information et du systémisme cybernétique. Il importe donc de se demander tout d'abord quel *usage* il fait de ces théories. Si Adams affirme : « Castoriadis does not rely on the vocabulary of systems theory¹ », soulignant, à juste titre : « [h]e makes clear that, with respect to human modes of being, the concept of system has no relevance. Instead, Castoriadis introduced the magma' metaphor² », il nous semble pourtant évident qu'il décrit le vivant en partie, du moins, à partir de concepts tirés de la théorie de l'information et de la cybernétique. Il appert toutefois qu'il le fait de manière *critique*, en utilisant ceux-ci comme autant d'armes à retourner contre les théories desquelles ils proviennent, de façon à montrer les failles logiques et ontologiques sur lesquelles elles reposent³. Ne nous y trompons pas : ce lexique hérité (pour lui rendre la monnaie de sa pièce!) est largement utilisé de manière à exhumer, au sein même de ces théories, les incohérences logiques ou les impensés ontologiques sur lesquels, comme toute épistémologie qui se croit autosuffisante, elles se fondent. Nous verrons ainsi dans le détail comment Castoriadis mobilise ces concepts et, surtout, dans quel but philosophique.

Par ailleurs, à certains endroits, il s'interroge clairement sur les limites de sa conception du vivant comme créateur d'un monde d'ordre *strictement* ensidique ou encore, selon l'expression qu'il utilise à quelques reprises, comme « automate pleinement identitaire ». Ces questionnements laissent donc penser à une position plus nuancée qu'il n'y paraît ou qu'elle ne l'était au départ, ou encore à la conscience, de la part de Castoriadis, de la tension à laquelle il faisait face. C'est à travers ceux-ci que nous trouvons les parallèles les plus consistants avec la conception freitagienne de la conscience sensible animale, comme nous le développerons dans la discussion entre les deux auteurs.

¹ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 189.

² *Ibid.*, p. 190.

³ Caumières a déjà souligné l'existence de ce « procédé » théorique (et rhétorique?) chez Castoriadis, cette fois à propos du marxisme : « Une des originalités de la critique de Castoriadis, qui apparaît ici clairement, consiste à emprunter au marxisme un de ses principes fondamentaux – qui veut que la connaissance historique est historique – pour le retourner contre le marxisme même » (Philippe Caumières, « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », dans P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 2, Bruxelles, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 43). La comparaison s'arrête cependant ici, quand l'on sait la place considérable qu'occupe la critique du marxisme dans la pensée de Castoriadis.

Au vu des inflexions qu'a subies sa pensée au fil du temps, plongeant toujours plus avant dans la question du pour soi, tout en s'affirmant à travers le dialogue et le débat qu'il a maintenus avec les théories scientifiques contemporaines, l'on peut se demander si, au fond, la question qu'il a posée au vivant comme pour soi n'a pas réellement été celle de sa caractérisation par l'ensidique, mais plutôt celle, certes souvent à l'arrière-plan, et rarement poussée jusqu'au bout¹, de savoir jusqu'à quel point le vivant est un automate identitaire, et donc, dans quelle mesure il ne l'est pas. L'on trouve déjà, dans tous ses textes traitant du vivant, même les plus anciens (c'est-à-dire « Science moderne et interrogation philosophique » et *L'institution imaginaire de la société*, essentiellement), un questionnement incessant, bien qu'en filigrane, portant sur le *degré* par lequel le vivant peut être considéré comme « automate identitaire ». S'il ne tranche pas toujours explicitement cette question, sa seule présence indique néanmoins qu'il a de tout temps été sensible à cet aspect. Bien que sa pensée du vivant ait évolué, force est de constater que Castoriadis a *toujours* reconnu que le vivant n'était pas *entièrement, de part en part* ensidique ; que, comme pour l'être humain, mais à un degré forcément moindre, tout vivant compris comme pour soi ne saurait se réduire à un fonctionnement, fût-il subjectif, comme Castoriadis le démontre, *uniquement* d'ordre ensidique.

Ainsi, si l'on suit Adams, les termes ou les raisons théoriques dans lesquels cette constatation de la part de Castoriadis a été exprimée au fil de son œuvre ont bel et bien évolué dans le sens d'une place toujours plus grande faite à la notion de *création*, englobant à terme l'être/étant lui-même, au-delà, donc, du vivant, pour aller jusqu'à la nature inorganique : « les étants ont en eux-mêmes principe et origine de création de formes, l'être lui-même est défini par l'*alloiôsis* au sens fort, l'auto-altération, l'auto-crétation² ». Or, comme nous le soutenons ici, en dépit de ce changement théorique, l'inflexion originelle se retrouve dès les premiers textes, et cet élément nous semble absolument essentiel à souligner.

Il va sans dire que, dans notre optique, l'aspect le plus intéressant de la théorie du pour soi de Castoriadis réside dans ce questionnement concernant le degré de présence, chez le vivant, de l'ensidique. En effet, cette interrogation d'une pénétration qui ne saurait être totale de l'ensidique dans tout pour soi (non uniquement chez l'être humain, bien qu'à un degré plus grand chez celui-

¹ À l'exception, l'on y reviendra, de certains textes tardifs, qui s'affrontent plus clairement à cette question en statuant sur un certain nombre de principes.

² CL5, PCA, p. 243.

ci) l'entraîne toujours plus près des considérations freitagiennes, et ce, bien qu'il y parvienne par d'autres voies que la voie phénoménologique – ou peut-être en la rejoignant au terme de sa vie, mais en ne l'explicitant pas.

2.2.3 Les principales caractéristiques du pour soi

À l'évidence, la subjectivité dont il est question chez le pour soi ne correspond pas à la subjectivité de l'individu telle qu'on l'entend spontanément. Castoriadis s'empresse en effet de préciser : « Nous ne présupposons évidemment dans tout cela, chez le vivant, aucune “subjectivité” du genre qui nous est familier. Mais nous présupposons ce fait évident, que chaque vivant [...] forme et informe, organise le monde, à *sa* manière¹ ». Un pour soi organise et, plus encore, comme Castoriadis lui-même en vient à affirmer, « crée » son propre monde, qui devient dès lors son « monde propre ». Il s'agit là de l'une des caractéristiques essentielles de tout pour soi. La terminologie utilisée pouvant ainsi tout autant éclairer qu'elle peut en réalité recouvrir une signification ou une occurrence particulière, il importe alors de dépasser le simple fait de la présence ou de l'absence de ce terme pour plonger dans la définition que nous livre Castoriadis du pour soi. Néanmoins, l'usage même du terme d'« instance subjective », niveau d'être créé par le vivant, indique que dans l'optique castoriadienne, la subjectivité se comprend, comme le réel, de manière feuilletée, magmatique et, en un sens, du moins, cumulative.

Si, donc, Castoriadis traite au départ d'une « organisation » de son monde par le pour soi, conformément aux transformations de sa pensée touchant une extension du domaine de la création à l'ensemble du vivant, il mettra l'accent sur le fait que le monde propre du vivant découle de *sa* création, qu'il constitue une forme de création ontologique. Pour reprendre une image que nous développerons plus avant lorsque nous discuterons de création historique chez Castoriadis, le vivant ne « découpe » pas simplement, dans l'étoffe de l'être, sa place, il ne se taille pas une place dans l'être en s'y insérant : il initie un autre niveau d'être, celui de l'instance subjective, auquel chaque être vivant prend part, individuellement et au sein de chaque espèce, et crée à proprement parler son monde au sein de l'être, qui en représente chaque fois une extension, une variation.

Le vivant en tant que pour-soi, précise Castoriadis, ne se représente pas seulement le monde, ne reproduit pas, ne fait pas simplement exister pour lui les éléments d'un monde qui déjà de façon indubitable et spécifiée existerait, mais il construit ou crée son propre monde en sélectionnant des éléments existants et spécifiés du monde tout court, et en les organisant

¹ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 534.

d'après ses capacités de perception, c'est-à-dire son dispositif de représentation, et ses visées¹.

Ainsi, pour Castoriadis, les vivants sont autant d'« instances d'êtres-pour-soi² », ce qui renvoie également à une certaine stabilité et à une certaine permanence au sein du pour soi, qu'il définit à partir de la notion de clôture.

Le pour soi, comme son nom l'indique, existe dans et par une clôture avec le reste du monde³ ; néanmoins, comme Castoriadis s'empresse de le préciser, si le pour soi, dans toutes les régions de l'être que recouvre ce terme, s'avère « reconnaissable » par une telle fermeture, celle-ci ne saurait jamais être que *partielle*. Le pour soi ne constitue pas pour autant une monade. Il ne saurait jamais être qu'un « simple processus autocentré et autoconservateur, mais “aveugle” pour tout ce qui dépasse les instrumentalités qui dépendent de ces deux finalités, donc apparemment “mécanisable” à la limite⁴ ». Là réside justement l'un des principaux points de divergence entre Castoriadis et Varela : la conception varelienne du vivant comme être autonome lui apparaît par trop solipsiste. Castoriadis met en effet davantage l'accent sur les rapports entretenus et, à proprement parler, créés, par le vivant au sein de son monde propre, et au sein du monde lui-même. À preuve, l'idée que l'on retrouve chez lui selon laquelle tout vivant existe au sein d'un monde, avec lequel il a un certain commerce. Il décrit néanmoins le pour soi comme étant « une boule fermée – c'est cela que veut dire clôture – et de diamètre approximativement constant [...] cette boule est chaque fois “ajustée”, tant bien que mal, selon une indéfinité de dimensions, à un nombre indéfini d'autres boules⁵ ». La clôture dans et par laquelle demeure le vivant départage bel et bien le domaine du vivant du reste du monde et, du même coup, démontre la volonté d'autoconservation du pour soi : « là où il y a vraiment *frontière* intérieur/extérieur, donc aussi *clôture* du pour-soi, c'est bien parce qu'il y a autofinalité⁶ ». Or, cette frontière, création du vivant, comporte une saisie, fût-elle minimale, de l'extérieur, ainsi que de l'intérieur. Castoriadis va jusqu'à dire que l'existence même du vivant, en dernière analyse, témoigne de ces rapports : « Soit un être vivant quelconque.

¹ SV, *op. cit.*, p. 65.

² CL5, FF, *op. cit.*, p. 17.

³ Comme le précise Castoriadis, « le vivant se caractérise fondamentalement par la constitution d'un monde propre, comportant sa propre organisation, d'un monde *pour soi* dans lequel rien ne peut être donné ni apparaître que pour autant qu'il est prélevé (sur un X “extérieur”) et transformé, c'est-à-dire formé/informé par cette organisation du vivant lui-même » (CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 510).

⁴ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 242.

⁵ *Ibid.*, p. 278.

⁶ SV, *op. cit.*, p. 62.

Sa simple existence montre (démontre), *ex post*, l'existence d'un certain rapport entre l'organisation de ce vivant et celle du monde¹ », d'où le fait que tout vivant, incluant la subjectivité humaine, se caractérise par une possibilité d'« auto-dilatation² ». Nous le verrons dans un instant à travers la triade représentation-affect-intention caractérisant tout pour soi, laquelle est traversée par une forme de « logique ensidique » intrinsèque. Le terme de clôture va nécessairement de pair avec une certaine fermeture, mais aussi avec une ouverture relative. Le pour soi ne saurait cependant, à l'inverse, être entièrement résorbé dans cet extérieur. En effet, la « clôture » du vivant constitue ce par quoi et à travers quoi il crée son monde propre, persiste dans l'être et apparaît comme finalité pour et de lui-même : autant de caractéristiques qui en signent l'« autonomie » au sens varelien. À cet effet, notons que si Castoriadis reprend à peu de choses près l'idée d'autonomie du vivant telle que développée par Varela, il n'en reprend pas le terme en lui-même, puisqu'il réserve une acception strictement *politique* au terme d'autonomie, comme le donnent déjà à voir les deux derniers types de pour soi : le sujet et la société autonomes. Cette spécification faite, l'on peut toutefois affirmer, au-delà des considérations lexicales, que la *notion* d'autonomie au sens varelien demeure essentielle pour Castoriadis.

Toutes les caractéristiques du vivant s'impliquent entre elles. Ainsi, Castoriadis insiste sur le fait que la création d'un monde propre par le vivant renvoie nécessairement à la dimension de l'autofinalité, autre caractéristique fondamentale de tout pour soi. L'on ne saurait effectivement penser un étant dont on dit qu'il crée son monde et qui ne soit à lui-même sa propre raison d'être. Et inversement, affirme Castoriadis : dès que l'on accole à un étant le caractère d'être finalisé, et même autofinalisé, c'est-à-dire mû par une visée d'autoconservation, l'on sous-entend nécessairement qu'il possède en lui-même son monde. « Autofinalité : pour le vivant singulier, tout apparaît, survient dans son horizon comme subordonné à la finalité de la conservation³ ». L'autofinalité, affirme Castoriadis, comporte cependant déjà en elle-même deux formes qui s'entrecroisent et dont la première prévaut, avant l'être humain, sur la seconde : reproduction de l'espèce et conservation de l'individu.

Une autre caractéristique du vivant découle de la notion d'autofinalité, soit celle d'« autoréférence ». Il ne faut toutefois pas la confondre avec celle de réflexivité ni avec celle de

¹ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 533.

² CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 278.

³ SV, *op. cit.*, p. 59.

subjectivité¹. En effet, précise Castoriadis, « si un système quelconque est doté de la propriété de l'autofinalité, l'autoréférence est nécessairement impliquée : le système doit préserver (ou atteindre) l'état désiré, et pour cela il doit se référer "activement" à soi-même. Cela entraîne que d'une façon ou d'une autre le système doit inclure une certaine "connaissance de son propre état"² ». Il y a donc chez tout vivant une capacité de « savoir que l'on sait³ » qui, si elle ne nécessite pas une reprise proprement *réflexive*, constitue tout de même une forme de reconnaissance de l'individu par lui-même. Castoriadis s'empresse en effet de marquer la différence fondamentale avec l'être humain, la réflexivité, c'est-à-dire la possibilité d'un retour de l'individu sur lui-même, sa vie et le monde, par la réflexion. Pour illustrer cette notion d'autoréférence que l'on trouve déjà chez le vivant, Castoriadis mentionne l'exemple du système immunitaire, qui « se réfère nécessairement à soi⁴ », référence ou savoir qui, pour n'être pas réflexif et explicite, n'en apparaît pas moins effectif et nécessaire au maintien du pour soi dans l'être.

Cette autoréférence renvoie également à l'existence d'une forme de calcul chez tout vivant, « le simple calcul logique, le *reckoning*⁵ », comme le nomme Castoriadis. Cette capacité de « calculer » ou de « "raisonner"⁶ », correspond pour lui à « la simple pensée⁷ », à ne pas confondre non plus avec la réflexivité. Adams, pour sa part, utilise le terme de « *proto-logical categories*⁸ » pour le désigner. Il apparaît extrêmement intéressant de constater que, pour Castoriadis, cette capacité logique, purement ensidique, n'est rien de moins que la source de la rationalité, dont on a longtemps cru, et pour une grande part, l'on croit encore, qu'elle constitue la spécificité de l'humain. Bien entendu, la rationalité humaine ne s'avère pas la *même* que celle de la cellule. Elle se double et s'enrichit, entre autres, des apports de la réflexivité *et* de l'imagination. L'idée consiste plutôt à reconnaître, chez tout vivant, l'existence de capacités calculantes. Ainsi, comme l'affirme Castoriadis, « [n]ous ne pouvons pas ne pas imputer une activité raisonnante et calculante à n'importe quelle entité vivante, quel que soit son ordre de complexité⁹ ». Nous reviendrons au point suivant sur ces différences entre l'humain et l'animal, notamment sur la question de la complexité.

¹ Cf. *ibid.*, p. 106.

² CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 261.

³ *Id.*

⁴ PSS, p. 126.

⁵ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 264-265.

⁶ *Ibid.*, p. 263.

⁷ PSS, *op. cit.*, p. 125.

⁸ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 187.

⁹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 261.

Cette dimension calculante ou logique constitue, avec la dimension représentative, les éléments proprement « cognitifs » du vivant. En effet, affirme Castoriadis, chez tout pour soi, la représentation apparaît *nécessairement* pétrie d'une forme de logique : « Il y a toujours organisation "logique" de l'image, comme il y a toujours support imagé de toute fonction logique¹ ». La représentation désigne l'un des termes de la triade existant au sein de tout pour soi et qui, dans le cas du simple vivant, mais également de la psyché, se donne de manière non différenciée : représentation, affections, intentions. Tous les éléments de cette triade contribuent à ce que le pour soi soit minimalement « conscient » de son environnement – bien que, pour Castoriadis, il ne s'agisse pas de « conscience » à proprement parler, mais plutôt d'« une *self-awareness* : une prise-en-compte-de-soi-dans-le-monde² », dont il ne trouve pas d'équivalent en français³.

Castoriadis souligne par ailleurs le caractère *synthétique* de la représentation chez le vivant comme pour soi : « le vivant fait surgir [...] des *images* (sens métaphorique), soit des représentations/représentations du monde, qui ne sont pas un bric-à-brac, mais un *monde* (*kosmos*), soit une totalité mise en relation, avec sa cohérence propre, à laquelle appartient [...] le vivant lui-même⁴ ». En effet, la représentation du monde qui est le fait du pour soi prend chez le vivant la forme de l'imagination comme « puissance de présentation⁵ », au sens où elle est faite par lui, et donc nécessairement faite *pour* lui : elle lui est adaptée. « Toutes les relations avec le monde extérieur [...] sont plus que médiées, fondées sur l'imagination comme *puissance de présentation*, et dans cette mesure-là cet organisme est aussi organisé logiquement, il incarne une logique très importante, même si cette logique n'est ni explicite ni réfléchie⁶ ». Au niveau du simple vivant et de l'animal, affirme-t-il, il y a bel et bien imagination, imbriquée avec une forme de logique, forcément d'ordre ensidique, et non reconnue comme telle. Nous reviendrons sur ces formes différenciées de logique au point suivant. Notons simplement ici que cette « logique » première ou primaire relie nécessairement ce que le vivant reçoit ou perçoit du monde, c'est-à-dire les informations qu'il filtre, ou plutôt qu'il crée, au sens propre. En effet, Castoriadis cherche à se démarquer de toute théorie de l'information qui tend à voir le réel, soit la nature dans le cas du

¹ PSS, *op. cit.*, p. 121.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 290.

³ *Id.*, n. 18.

⁴ PSS, *op. cit.*, p. 121.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 21.

⁶ *Id.*

simple vivant, comme étant rempli d'informations que le vivant n'aurait qu'à « cueillir ». La conception castoriadienne de la création par le pour soi de son monde propre démontre ainsi très bien que la spontanéité du vivant est consubstantielle à une « catégorisation », même rudimentaire, du réel. « Certes, “il y a” quelque chose “à l'extérieur”, il y a X [...]. Le X ne devient quelque chose qu'en *étant formé* (in-formé) par le pour soi considéré [...]. L'information est créée par un “sujet”, et évidemment à *sa manière*¹ ».

Le fait que toute représentation du monde nécessite une catégorisation préalable signale également une forte sélectivité, par le pour soi, des éléments du monde : il crée ainsi un rapport au monde chaque fois spécifique. En somme, la mise en image du monde qu'effectue le pour soi, à partir d'une imagination « présentative », ne peut être pensée en dehors d'un certain rapport au monde. « Une information effective est toujours une *présentation* – donc toujours une *mise en image*, et une image ne peut jamais être un atome, mais toujours déjà aussi *mise en relation*² ». Pour l'être humain, comme pour la cellule, précise Castoriadis, tout rapport au monde mené par « l'instance cognitive³ » s'avère forcément sélectif, donc limité et spécifique⁴. La constante réside dans le fait que tout pour soi « façonne » le monde comme *son* monde. « Impossible de penser le vivant autrement que comme une entité possédant une représentation du monde – représentation certes non réfléchie. Représentation nécessairement hyper-sélective⁵ ». La réflexivité constitue le critère discriminant l'humain du reste du domaine du vivant. Il importe ici pour nous de dégager que la capacité du pour soi de créer son monde propre va de pair avec une sélectivité qui est déjà affaire de catégorialité.

Ainsi, précise Castoriadis, toute spontanéité du pour soi dans son environnement et son monde propre ne saurait se penser en dehors d'une certaine catégorialité : « il ne peut y avoir présentification qui ne soit en même temps organisation, ni de donnée sensorielle qui n'implique pas la catégorialité⁶ ». Afin de souligner cette catégorialité qui s'égale au domaine du pour soi, donc à tout le vivant, Castoriadis y va d'une formule qui, de prime abord, peut sembler par trop polémique⁷, mais qui, en regard de sa théorie du pour soi, se révèle extrêmement pénétrante. Il

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 243.

² *Ibid.*, p. 244.

³ SV, *op. cit.*, p. 64.

⁴ Cf. CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 246.

⁵ PSS, *op. cit.*, p. 120.

⁶ SV, *op. cit.*, p. 69.

⁷ Il en reconnaît le caractère irrévérencieux dans « Fait et à faire » : CL5, FF, *op. cit.*, p. 18.

affirme en effet que « L'*Esthétique transcendantale* est bonne pour les chiens – et bien entendu aussi pour nous, dans la mesure, immense, de notre parenté avec les chiens¹ ». Si l'on prend cette quasi-boutade au sérieux, elle démontre la portée de la théorie du pour soi, qui reconnaît que toute entité créant son monde propre possède nécessairement déjà une forme de catégorisation. Il est donc faux de réserver à l'être humain cette capacité catégorielle, qui se trouve au cœur de l'« instance subjective » qu'inaugure le pour soi. « Si le sujet n'est pas d'abord *capacité formante*, rien d'extérieur ne peut lui être octroyé ni prêté [...]. Il y a, de toute évidence, une *spontanéité imageante* déjà au niveau de la sensorialité et, déjà à ce niveau, le sujet est capacité de faire être pour lui ce qui est autre que lui² ». Par ailleurs, cette boutade envers le criticisme kantien possède un autre versant, qui incline à élargir la perspective au-delà d'une centration sur la subjectivité, pour voir en quoi la connaissance peut nous renseigner sur l'être lui-même.

Entre alors en jeu le second élément de cette triade : l'affection ou la valorisation. En effet, ce à quoi fait face le pour soi trouvera nécessairement place dans son monde propre sous forme d'une valeur positive, négative ou indifférente. Toute représentation présuppose une certaine *sélection*, par le vivant, des éléments du monde, sélection qui, elle-même, implique que le pour soi soit affecté par le monde et, dans le même temps, qu'il le *valorise* d'une certaine façon, c'est-à-dire toujours en fonction des « règles » spécifiques à son monde propre. Ainsi, nombre d'éléments sensoriels se révèlent « non pertinents » pour le vivant, alors que de certains dépendent sa survie et sa pérennité. Cela, affirme Castoriadis, renvoie aux capacités qu'a le vivant de sélectionner, de valoriser, d'imaginer et de se représenter le monde comme étant, toujours, *son* monde, plutôt que d'être uniquement le fait du monde objectif. Il utilise des notions psychanalytiques pour démontrer ce qu'il entend par l'affect chez le vivant comme pour soi : « le vivant est *affecté* par ce qui se passe, et à cette *affection* il affecte un signe positif ou négatif, proche de ce que nous appelons

¹ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 540. L'on retrouve chez Freitag pratiquement la même appréciation de la pensée kantienne : « Déjà chez l'animal, affirme-t-il, on a relevé que les schèmes de comportements intentionnels qui médiatisaient son rapport au monde possédaient pour lui une valeur synthétique a priori, ce qui permettait de comprendre leur fonction épistémique en généralisant, en concrétisant et en diversifiant simplement le concept kantien des formes a priori de la sensibilité, pour y inclure non seulement les formes abstraites de l'espace et du temps, mais toutes les formes synthétiques concrètes de la représentation sensible et du comportement, puis du langage, de la pensée et de l'action » (DS2, *op. cit.*, p. 334). Il y également lieu de penser que Castoriadis suivrait Freitag sur l'appréciation que ce dernier donne de la teneur des a priori kantien dans le cas de l'animal, indiquant que « ni la durée ni l'espace ne sont jamais neutres pour lui » (*Ibid.*, p. 119). Nous aurons l'occasion de revenir au chapitre 3 sur les apports qu'ils reconnaissent au kantisme, en dépit de leurs critiques très acerbes de plusieurs aspects de cette doctrine.

² SV, *op. cit.*, p. 71. Nous soulignons.

plaisir ou déplaisir, que nous sommes obligés de penser comme fonctionnel¹ ». Or, il ne s'agit pas ici d'« instinct » à proprement parler, mais de « plaisir/déplaisir fonctionnels ». S'agit-il au fond de la même chose? En d'autres termes, la notion d'instinct masque-t-elle l'existence de l'instance subjective ou peut-elle également en rendre compte?

La teneur de la valorisation va ensuite informer une intention, décrite comme « la *tendance* vers, soit l'embryon de ce que nous appellerons chez l'être humain souhait ou désir² », qui guidera éventuellement une action. Si Castoriadis utilise parfois le terme de « réaction », l'on comprend que celle-ci « passe » en quelque sorte à travers tous les éléments de cette triade, c'est-à-dire qu'elle ne pourrait s'expliquer de façon purement objective ou, autre terme utilisé par Castoriadis, qu'elle ne saurait revêtir uniquement une « signification physique », mais bien, d'abord et avant tout, comme ce bref panorama des qualités éminemment subjectives de tout pour soi tendait à le faire voir, qu'une signification au sens premier du terme, c'est-à-dire *subjectif*.

2.2.4 Aprioricité du pour soi et critique des explications objectivistes

Cela nous amène maintenant au constat du caractère essentiel et premier, pour ne pas dire primaire, de la subjectivité ou de « l'instance subjective » ainsi qu'à la critique qu'adresse Castoriadis à la cybernétique, où son argument sur la subjectivité ressort avec force. Nous serons alors en mesure d'aborder le sujet qui nous importe le plus, soit les rapports du pour soi à l'ensidique, à travers, notamment, la question de la création.

Cette subjectivité essentielle se dévoile dans l'aprioricité du pour soi, de son effectivité par l'existence, dans toute objectivation possible que l'on puisse en faire³. Ce postulat, que nous sommes tentée de nommer « phénoménologique », ne serait-ce que parce que Freitag présente exactement la même chose en se revendiquant, ce faisant, d'une phénoménologie, s'avère fondamental d'un point de vue non seulement ontologique, mais également épistémologique. Le fait que le pour soi crée son monde, qu'il le constitue en s'autoconstituant lui-même, montre bien l'impossibilité qu'il y a non pas à saisir le pour soi de manière objective, mais à prétendre que le pour soi est de *nature* objective, de la même texture ou nature ontologique que l'objet physique, et que l'on puisse le saisir de la même façon, soit de l'extérieur. Bien entendu, tout pour soi s'étaye,

¹ PSS, *op. cit.*, p. 122.

² *Id.*

³ Notons que l'on touche ici à l'un des lieux de convergence avec Freitag les plus manifestes, que nous expliciterons dans la discussion commune.

à des degrés divers et de façons diverses, sur l'être/étant : affirmer la priorité ontologique, au sein de l'instance subjective, du pour soi comme autoconstituant n'équivaut aucunement à dénier l'étayage indépassable sur la première strate naturelle. Il s'agit toutefois de rappeler l'indépassable incomplétude d'une saisie objective de tout pour soi.

Comme nous le verrons amplement en nous attardant aux implications épistémologiques et politiques de la critique castoriadienne de la pensée héritée, nous nous retrouvons ici au cœur de sa critique de la détermination comme caractère essentiel de l'être/étant dans la philosophie héritée. En effet, l'affirmation de l'impossibilité d'une saisie strictement et *essentiellement* objective de tout pour soi souligne également l'écueil que représente une conception de l'être définie comme « détermination essentielle ».

Castoriadis démontre cette impossibilité d'une saisie uniquement objective du pour soi à partir de plusieurs éléments. Premièrement, l'objectivité ou la transparence ne saurait qualifier adéquatement une représentation produite par un pour soi, affirme-t-il : celle-ci « ne peut pas être "objective" puisqu'elle est représentation par et pour "quelqu'un", donc nécessairement "ajustée" [...] aux finalités de quelqu'un ; ni "transparente" puisque la manière d'être de ce quelqu'un est partie prenante de la constitution de la représentation¹ ». C'est bien ce que dénie tout objectivisme et tout réductionnisme : le pour soi, créant son monde propre, possède en lui-même son système de référence, « son *kosmos* », serait-on portée à dire. Cette formule peut paraître paradoxale, mais elle correspond bien à la conception castoriadienne du pour soi, comme étant une « boule fermée » créateur de son monde propre, donc de son *kosmos*.

Si, donc, la représentation produite par un pour soi ne peut être qualifiée d'« objective » ou de « transparente », comment peut-on en rendre compte? Castoriadis souligne le *paradoxe* qu'implique nécessairement la connaissance d'un pour soi. Il établit, d'une part, que le pour soi est une boule fermée – semi-fermée, pour être plus précise, d'où le fait qu'elle peut s'autodilater. Néanmoins, la clôture du vivant nous confronte au fait que « [n]ous n'entrons pas dans le vivant [...] quoi que nous fassions, il réagira à *sa façon*² ». Dès lors, affirme-t-il, « [d]e cet être-ainsi, nous ne pouvons strictement rien dire – sauf qu'il doit être tel qu'il permet précisément l'existence continuée du vivant dans son interminable variété. Nous en parlons pourtant [...] en tant que méta-observateurs, pouvant observer à la fois le vivant et ce qui se passe en dehors du

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 245.

² *Ibid.*, p. 248.

vivant¹ ». Nous avons en quelque sorte une « longueur d'avance » sur le pour soi, en ce que notre position d'extériorité nous permet justement d'apercevoir et de décrire la « fonctionnalité » du monde propre du pour soi et de la « correspondance terme à terme, pour un méta-observateur, avec les “éléments du monde extérieur”² ». Nous avons donc cette prise, tout objective, entre le pour soi et le monde – mais cet « ajustement », pour Castoriadis, reste à élucider. Les explications objectives et positives de la science occupent certes bien une place, rappelle-t-il : elles correspondent à une strate de l'être/étant, ensidique, donc ensidisable. Cependant, et là réside la portée de toute la réflexion de Castoriadis sur le pour soi, « lorsqu'on en arrive à l'essentiel, on ne peut penser le vivant que *de l'intérieur*³ », « à savoir du point de vue de son auto-constitution⁴ », c'est-à-dire « essayer de reconstituer pour nous son monde, de nous mettre à sa place⁵ ». En vertu de la clôture spécifique à chaque type d'être (vivant, psyché, individu, société), la connaissance ne peut se dispenser d'un rapport à l'interne. Nous sommes, en définitive, « amenés à dépasser notre position de méta-observateur⁶ » par cette saisie de l'intérieur. Il faut bien voir que

sur une étendue énorme les explications « scientifiques » causales sont inéliminables et importantes, mais *finalement quelque chose manque toujours* : tous les enchaînements que l'on décrit scientifiquement comme des pures extériorités, leur coexistence et leur imbrication, ne nous deviennent intelligibles que parce qu'ils *sont asservis à cette finalité* qui ne mène nulle part, à cet être sans raison d'être, ce vivant particulier⁷.

Freitag a toujours été également on ne peut plus conscient de cela. Pourrait-on dire qu'il a cependant, avec les ressources croisées de la phénoménologie et de la dialectique, tâché d'aller au-delà de ce constat et d'entamer une réflexion qui, non centrée sur l'idée de « raison » et de « rationalité », ou dans les termes de Castoriadis, de l'ensidique, a permis d'ouvrir et de concevoir des ponts supplémentaires que sont ceux de l'expressivité et de l'esthétique, entre le vivant et l'humain? Nous y reviendrons dans la discussion entre les deux auteurs à l'étude.

Cette incomplétude de la connaissance positive s'atteste dans la critique que Castoriadis fait de la cybernétique, notamment à travers la notion d'« automate », qu'il reprend en la mettant

¹ *Ibid.*, p. 247.

² PSS, *op. cit.*, p. 122.

³ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 248. Nous soulignons.

⁴ CL5, PCA, *op. cit.*, p. 247.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 73.

⁶ PSS, *op. cit.*, p. 122.

⁷ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 248. Nous soulignons.

au travail de l'élucidation philosophique. Il peut surprendre, de prime abord, de constater qu'il utilise comme synonyme, dans certains textes, le pour soi et l'automate. Castoriadis précise cependant qu'il entend le terme d'automate au sens étymologique, qui remonte aux Grecs, oublié dans l'usage qu'en fait la cybernétique. Ainsi, « automate signifie tout autre chose que le “robot” ou la simple “machine” : automate veut dire ce qui *se* meut soi-même¹ » et non, selon la conception usuelle contemporaine, pur mécanisme.

Castoriadis retrouve ainsi dans le concept d'automate utilisé par la cybernétique les principales caractéristiques du pour soi. Il démontre que la cybernétique *présuppose* en réalité ce dont elle prétend pouvoir faire abstraction, soit cette dimension de subjectivité synthétique *a priori*. Il peut donc mettre en évidence le fait que, au-delà de sa critique de la cybernétique, toute explication d'un automate *présuppose* le pour soi comme « unité synthétique », serions-nous tentée de dire, à la suite de Freitag ou, dans le lexique de Castoriadis, qu'il y a aprioricité du pour soi, de son existence effective, sur toute connaissance que l'on peut en avoir : « l'automate ne peut jamais être pensé que de l'intérieur [...], il constitue son cadre d'existence et de sens [...], il est son propre *a priori*, bref [...], être vivant c'est être pour soi² ». Le pour soi choisit lui-même la valeur qui sera attribuée à tel ou tel élément sensoriel lui parvenant. Castoriadis nomme ce procédé du pour soi son « système de partitions ». Plutôt que d'être le résultat, comme le croit la cybernétique, de ses propres analyses, ce système *existe par le pour soi* lui-même : « loin de pouvoir l'expliquer, le système de partitions en question présuppose la spécification de l'automate³ ». Le scientifique ne peut jamais que « le construire en tant qu'ingénieur, c'est-à-dire à condition qu'on lui ait fourni la description complète de l'automate considéré et des dispositifs qui lui correspondent⁴ ». Il s'agit bien entendu de la même idée de la subjectivité inhérente au pour soi, impliquant que celui-ci se laisse saisir, *pour l'essentiel*, de l'intérieur. En conséquence de quoi « [a]ucune catégorie ne pourrait être “empruntée” au “monde extérieur⁵” ».

Cette prétention de la cybernétique (entre autres approches théoriques et scientifiques, comme on le sait d'après l'étendue de la pensée héritée!) de « produire » une explication à partir d'une entité n'ayant qu'une signification *physique* apparaît problématique du point de vue de

¹ IIS, *op. cit.*, p. 342, n. 6.

² CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 237.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ SV, *op. cit.*, p. 70.

Castoriadis, puisque par définition, ce qui caractérise essentiellement un pour soi est sa *subjectivité*, soit le fait qu'il s'autoconstitue un monde. « Ce qui, en premier lieu, caractérise logiquement, phénoménologiquement et réellement un automate – et le vivant en général – c'est que celui-ci établit dans le monde physique un système de partitions qui ne vaut que pour lui et qui, n'étant qu'un parmi l'infinité de tels systèmes possibles, est totalement arbitraire du point de vue physique¹ ». Voilà ce qu'occulte la cybernétique dans son usage du terme d'automate : cette autoconstitution, par le vivant, de son monde, implique forcément que le vivant soit également le maître d'œuvre de ses catégories. En somme, « le vivant est [...] "autoconstituant" [...], il constitue lui-même primitivement ses domaines de classes, propriétés et relations² ».

Castoriadis oppose donc « signification physique³ » et « signification primitive⁴ » afin de montrer que, dès que l'on considère le vivant comme un pour soi, l'on élimine *de facto* une conception pour laquelle tout objet d'analyse ne saurait valoir que relativement aux lois de la physique. L'on ouvre ainsi nécessairement la perspective vers une saisie intuitive de la sensibilité et de la subjectivité – bien que reconnue par Castoriadis comme étant problématique et « paradoxale ». Cela est dû au fait que « le vivant fait apparaître des lois et des qualités qui, comme telles, n'ont *aucun sens* en physique⁵ ».

2.2.5 Le degré de pénétration de l'ensidique chez le vivant

Cette prise en compte de l'aprioricité du vivant nous entraîne vers l'aspect le plus important, pour le cas qui nous occupe, de la théorie du pour soi chez Castoriadis : les liens du vivant à l'ensidique. En effet, si le pour soi crée lui-même, pour lui-même, « ses domaines de classes, propriétés et relations⁶ », est-ce à dire qu'il représente pour autant un « automate pleinement ensidique »? Nous retrouvons ici les questionnements annoncés dans l'introduction de cette exploration de la théorie castoriadienne du pour soi.

Castoriadis insiste en effet sur la différence entre la création dans les domaines social-historique et individuel ainsi que dans le domaine du vivant. Ce faisant, il présente en quoi le vivant se rattache plus fermement que l'humain à l'ensidique. Par « ensidique », contraction

¹ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 236.

² CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 512.

³ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 236.

⁴ CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 512.

⁵ CL5, FF, *op. cit.*, p. 20.

⁶ CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 512.

d'« ensembliste-identitaire », Castoriadis renvoie à la partie de la réalité qui relève « du déterminé et du nécessaire¹ », d'« une nécessité fonctionnelle-instrumentale² ». Cette couche ensidique de l'être/étant, selon son expression, « trouve un représentant formidable en la personne [du] *vivant*, végétal et animal³ ». Selon certaines formulations, Castoriadis semble postuler une parfaite adéquation entre la logique ensidique et le vivant, notamment par l'expression « la logique ensidique du vivant⁴ », ou encore lorsqu'il affirme que « le vivant existe en parasitant, ou en symbiose ontologique avec, une strate de l'étant total qui est localement ensembliste-identitaire⁵ ». S'ajoute également l'idée que le vivant trouve sa nourriture, au sens propre et au sens existentiel, à même cette strate : « Partie de la première strate naturelle, le vivant [...] s'en nourrit, peut-on dire, ontologiquement et logiquement⁶ ». En somme, « l'essentiel de l'organisation que le vivant impose à (ou construit sur) cette strate [la première strate naturelle] est ensembliste-identitaire – *ensidique*⁷ ». Il y a donc, dans le cas du vivant, une sorte de « redoublement » de l'ensidique : le vivant organise la première strate naturelle, d'ordre ensidique, de façon ensidique. Or, et cela semble *a priori* paradoxal, il le fait par création, plus précisément par *autocréation*.

Rappelons-nous en effet que l'élargissement de la dimension subjective va de pair avec un élargissement de la création, que Castoriadis considère comme appartenant à l'être en tant que tel et, conséquemment, au vivant. Il va jusqu'à affirmer : « ce monde construit par le vivant est une *création absolue*, il implique l'apparition d'entités nouvelles et de types de relations et de lois nouvelles [...]. Il y a ici création de strates d'être⁸ ». Dans le même texte, il reconnaît également que la création du pour soi est « *ex nihilo*⁹ ». Or, comment cette création s'arrime-t-elle à l'ensidique, dont Castoriadis affirme à plusieurs endroits qu'il s'avère fondamental dans la constitution du vivant? Y a-t-il une tension entre la création du vivant et l'ensidique? La création que met en œuvre le vivant, affirme Castoriadis, correspond à une création *d'ordre ensidique* : « [l]e pour soi doit créer de l'ensidique – et il y a de l'ensidique dans le monde¹⁰ ». Le vivant crée

¹ *Ibid.*, p. 508.

² *Id.*

³ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 271.

⁴ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 542.

⁵ CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 508.

⁶ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 536.

⁷ *Id.*

⁸ PSS, *op. cit.*, p. 121. Nous soulignons.

⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰ CL5, FF, *op. cit.*, p. 19.

son monde propre en l'étayant sur la première strate naturelle, de manière à « suivre », essentiellement, cette strate. Notons ici en passant, puisque nous y reviendrons en détail au prochain point, que l'humain s'étaye aussi, individuellement et collectivement, sur cette même strate, mais à un degré excessivement plus lâche. Ainsi, cette création par le vivant est « une auto-constitution “aveugle” », ou, ailleurs : « une autocréation (“aveugle”, certes²) ».

Le vivant inaugure ainsi un niveau d'être inédit, l'instance subjective – inauguration, l'on doit le préciser, qui se renouvelle en quelque sorte à chaque création, par un pour soi, de son monde propre, au niveau d'un individu comme d'une espèce. Il ne faut cependant pas oublier que pour Castoriadis, la création qu'opère le vivant de son monde et de ses *représentations* du monde, bien qu'« absolue » et « *ex nihilo* », se fait « une fois pour toutes », pour chacune des espèces. Ainsi,

non seulement les propriétés stables [*sic*] les caractères décisifs suffisants sont intrinsèquement nécessaires à l'existence même [du vivant], mais [...] il se présente comme déjà en soi et pour soi réalisant une ensemblisation-hiérarchisation aristotélicienne, groupé de soi en genres et en espèce pleinement définissables par réunion, intersection ou disjonction de « propriétés » ou d'attributs³.

Il n'est pas nécessairement faux d'affirmer que l'instance subjective *s'actualise* dans chaque individu et chaque espèce, bien que cette formule s'avère certainement plus proche de Freitag que de Castoriadis. Il faut donc ajouter que cette actualisation apparaît, pour ce dernier, « limitée », « déterminée ». Elle est « une fois pour toutes », puisqu'« asservie à la fonctionnalité⁴ », comme le souligne Adams : « The living being [...] creates the proto-meanings of its *Eigenwelt*, first, in (functional) closure ; and second, once and for all⁵ ».

Cela soulève néanmoins une question (qui n'a pas échappé, loin de là, à Castoriadis) : le vivant existe-t-il *autrement* ou en dehors, onto-logiquement, de cette « nourriture » ensidique qu'il va puiser à même la première strate naturelle? S'y réduit-il? Si la création du vivant se révèle « asservie à la fonctionnalité », en quoi constitue-t-il autre chose qu'un « automate strictement identitaire »? Autre façon de poser la question : l'autocréation du pour soi a-t-elle une *signification* uniquement ensidique? Est-elle réductible à des considérations ensidiques? Et, au fond : une

¹ CL5, PCA, *op. cit.*, p. 247.

² CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 512.

³ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 271.

⁴ Cf. PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁵ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 191.

création ensidique a-t-elle même un *sens* – du moins, dans le cas d’un pour soi, qui autocrée son monde?

À plusieurs endroits, Castoriadis réfléchit sur la teneur de cet ancrage du vivant et, plus largement, du pour soi, dans l’ensidique. Nous nous proposons ici, de façon tout de même brève, de suivre ces questionnements¹ où Castoriadis s’interroge sur l’existence d’un automate « pleinement ensembliste-identitaire ». Tant les questions que les réponses qu’il y apporte nous semblent extrêmement pertinentes à ce point de notre analyse. Il ne s’agit pas, bien évidemment, de chercher à démontrer une « sortie de l’ensidique » chez le vivant et l’animal : la notion de création même ne s’appréhende pas nécessairement en ce sens. Les aveux d’ignorance et les réponses allusives mettent toutefois sur la piste de la présence, chez Castoriadis, d’une conception continuiste du vivant, à certains égards. Cette continuité apparaît dans la façon même dont il présente les différents niveaux de pour soi, qui sont, affirme-t-il, « cumulatifs ». L’on trouve, déjà dans *L’institution imaginaire de la société*, une annotation allant en ce sens, bien que, à cette époque, le pour soi n’était pas encore pleinement théorisé chez Castoriadis, et apparaissait surtout en opposition à la création social-historique et psychique. Néanmoins, alors qu’il discute du caractère sélectif des informations sensorielles reçues par le vivant, il déclare : « il est probable que la partition des informations reçues par le vivant en pertinentes/non pertinentes n’est ni “fixe” ni “définitive”, ce qui indique déjà une des limites de la description du vivant comme automate identitaire² ».

Aussi, dans « La logique des magmas et la question de l’autonomie », Castoriadis réaffirme la pénétration certaine de l’ensidique chez le vivant, tout en s’interrogeant sur sa teneur.

Cet étayage de la logique ensembliste-identitaire sur ce qui est se présente à nous [ainsi] : la logique ensembliste-identitaire répète, prolonge, élabore la logique du vivant – *ou du moins, une partie essentielle de la logique du vivant*. Incontestablement, pour une *partie énorme* de ses opérations – est-ce pour *toutes* ses opérations? –, le vivant travaille par classes, propriétés et relations³.

Une partie de la logique du vivant ne serait pas d’ordre ensidique, c’est-à-dire, comme Castoriadis l’énonce ici, de l’ordre d’une répétition, d’une prolongation ou d’une élaboration de la logique

¹ Principalement dans « Science moderne et interrogation philosophique » et « La logique des magmas et la question de l’autonomie », mais également dans *L’institution imaginaire de la société* ainsi que dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*.

² IIS, *op. cit.*, p. 343, n. 7.

³ CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 506. Nous soulignons.

ensidique. Par « logique » du vivant, il faut entendre « fonctionnement » au sens le plus général, l'ensemble des « opérations¹ » du vivant, comme il le précise lui-même tout de suite après, et non logique au sens de la logique ensidique que nous reconnaissons comme telle. L'on peut par ailleurs considérer la logique ensidique, de manière métaphorique, comme le « langage » de la première strate naturelle, tout en sachant qu'il s'agit là d'une simple image, et d'un réel abus de langage – sachant que les « abus de langage », dont Castoriadis lui-même se rend coupable², témoignent des difficultés à parler du non-ensidique avec les moyens de la logique ensidique, inhérente au langage lui-même. Il soulève à de nombreuses reprises cet état de fait, qui nous occupera spécialement au chapitre 4 portant sur l'épistémologie.

Quelques pages plus loin, Castoriadis reprend le même questionnement, cette fois à partir de la figure de l'automate.

Maintenant, peut-on penser le vivant comme un automate *pleinement* ensembliste-identitaire? Et peut-on penser qu'un automate pleinement ensembliste-identitaire, mais aussi *pleinement automate*, à savoir ayant en lui les principes de sa génération et corruption, comme de son altération, autrement dit encore, capable non seulement d'autoconservation, mais d'autoreproduction et d'auto-altération [...] est « productible » par des procédures strictement ensemblistes-identitaires (autrement dit, « déterministes »)? Je ne connais pas la réponse à ces deux questions³.

L'on voit bien, ici, les deux « pans » de la question : le niveau d'ensidique et la qualité d'« automate », ainsi que la possibilité de leur interrelation – ou plutôt, la possibilité d'une production ensidique d'un automate « pleinement identitaire » (pour autant qu'un automate de ce type existe). Tout autant que ses affirmations « positives », ses nombreux aveux d'ignorance (« ignorance » toute socratique, aurions-nous envie d'ajouter) nous renseignent sur ses positions. Castoriadis relance alors la même question (la plus pressante pour nous, et peut-être pour lui) : celle de l'essence du vivant, qui ne saurait s'épuiser « dans et par » un fonctionnement *strictement* ensidique : « Mais dans quelle mesure pouvons-nous dire que l'être du vivant s'épuise dans et par le fonctionnement par classes, propriétés et relations? Et dans quelle mesure une "autoconstitution" primitive fait-elle sens dans un système strictement ensembliste-identitaire⁴? » L'on retrouve ici les significations primitives, autre formule par laquelle Castoriadis rend compte de l'aprioricité du

¹ *Id.*

² Cf. CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 247.

³ CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 511-512.

⁴ *Ibid.*, p. 512.

vivant, de sa forme, en tant que « pour soi », qu'il nomme « "autoconstitution" primitive ». Mais alors, la question serait-elle plutôt : un système strictement ensidique *s'applique-t-il* au monde du vivant?

Le même questionnement apparaît dans « Science moderne et interrogation philosophique », cette fois à partir du point de vue du méta-observateur et des façons par lesquelles celui-ci est susceptible ou non de connaître le pour soi de manière toujours plus exhaustive. Revenant ici sur la question des significations physiques, il entraîne le questionnement sur un terrain qui, à terme, exclut très clairement une compréhension du pour soi *uniquement* à partir de telles significations :

description, analyse, explication [...] de toutes les classes d'automates [...] peuvent-elles être faites uniquement par le moyen des catégories et des concepts de la physique, ou bien doivent-elles en *introduire de nouveaux, non seulement sans équivalent, mais sans signification physique?* [C]es catégories et ces concepts ne pourraient-ils pas conduire à *formuler des lois propres aux automates, non réductibles aux lois physiques?* Enfin, s'il en était ainsi [...], même en supposant que les lois de la physique rendent compte de l'apparition des automates [...], elles ne le feraient qu'en tant que ceux-ci sont des systèmes physiques et non pas en tant qu'ils sont automates¹

Cette citation montre nettement ce que la logique ensidique « physique » que l'on applique au vivant (et qu'on lui attribue sans doute arbitrairement) éclaire, et ce qu'elle laisse, d'autant, dans l'ombre. Castoriadis statue ici sur le fait que l'on puisse rendre compte de l'apparition, et donc de l'existence, des êtres vivants, *mais uniquement en ce qui concerne leurs significations physiques*, et non leurs significations primitives. Or, il appert que tout pour soi ne se réduit pas à des significations physiques, puisqu'il est mû par des significations « primitives », qui sont autant de « lois propres aux automates, non réductibles aux lois physiques ». En d'autres termes, l'on ne peut donc pas « expliquer » ou rendre compte des automates *en tant qu'automates* (c'est-à-dire, au sens retenu par Castoriadis, comme « pour soi »), mais en tant qu'ils sont, *en partie*, fût-ce « pour l'essentiel », des « systèmes physiques ». Les significations physiques sont donc, d'une certaine manière, « extérieures » à l'automate, puisque produites par un méta-observateur. Ainsi, « la mesure de la probabilité n'est possible que *quant à* – un dispositif d'élaboration des indications reçues, un ensemble de connaissances antérieures, etc. ; *quant à*, donc, référé à un système essentiellement subjectif² ». Comme Castoriadis le souligne amplement, par la correspondance

¹ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 234-235. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 237.

ensidique du vivant et de la logique ensidique, « le méta-observateur peut toujours établir une correspondance bi-univoque entre le “X”, la secousse extérieure [un élément ou une “stimulation” extérieur], et ce qui se passe chez le vivant¹ », indiquant, donc, la possibilité de retracer des significations de provenance ensidique chez le vivant, de par son fonctionnement en bonne partie congru à la première strate naturelle, de nature ensidique.

De plus, les significations primitives appartiennent en propre au pour soi, elles « lient » les différentes dimensions constitutives, notamment physiques, du pour soi. Castoriadis discute à cet effet du pour soi comme « sur-forme » : « Le vivant crée des formes nouvelles, et d’abord, se crée lui-même en tant que *forme* ou plutôt *sur-forme* qui intègre, et se déploie en, une multiplicité innombrable de formes catégoriales spécifiques au vivant (nutrition, métabolisme, homéostasie et homéorhésie, reproduction, sexuation, etc.) en même temps qu’il se multiplie en se différenciant entre espèces² ». Il utilise également une autre expression pour décrire et définir la notion de forme, excessivement pertinente pour notre propos, puisqu’elle va dans le même sens que celle de « sur-forme » : « Idée : *eidos*, “forme” au sens plein du terme (union de l’organisation et de l’organisé³) ». Le pour soi apparaît donc comme « forme au sens plein du terme », comme union (d’où son caractère synthétique, *sui generis* et *a priori*) d’une capacité (in)formante sur le monde et de formes ainsi organisées par cette même capacité.

Or, la « sur-forme » dont il est question s’avère-t-elle ou non d’ordre ensidique? Y aurait-il lieu de penser que ce qui ne relève pas d’un ordre ensidique serait alors le *fait* de cette sur-forme, le fait de sa *création* par une entité autoconstituée, et donc (forcément) irréductible à des procédures uniquement ensidiques? En effet, logiquement, si les significations primitives, que Castoriadis oppose aux significations physiques, et donc ensidiques, témoignent du fait que le vivant s’autocrée lui-même et son monde, il y aurait donc lieu de ne *pas* « replier » la création du vivant sur une création totalement ensidique, et ce, puisqu’elle se révèle comme création de forme et organisation d’une « sur-forme ». Serait-ce donc par le fait de l’autocréation de la forme, comme sur-forme intégrant ses autres qualités et types d’opérations ou, plutôt, de « formes catégoriales », que le vivant s’extrait de l’ensidique, ou à tout le moins, qu’il n’y apparaît pas entièrement réductible? Quoi qu’il en soit, les significations primitives signalant l’aprioricité de la forme même du vivant

¹ PSS, *op. cit.*, p. 123.

² CL5, POHS, *op. cit.*, p. 538.

³ CL5, LMQA, *op. cit.*, p. 513.

constituent une piste intéressante, permettant de mesurer en quoi le vivant ne saurait se réduire à son fonctionnement ensidique, par ailleurs extrêmement important.

Dans « La logique des magmas et la question de l'autonomie », Castoriadis statue sur l'apriorité du pour soi par rapport à toute explication que l'on peut en fournir, poussant plus avant le questionnement sur les significations primitives, en prenant l'exemple d'un chien : « Il me semble que l'être-ainsi effectif, déjà réalisé, du chien est l'*a priori logique* de sa "recomposition" ensembliste-identitaire [...] : à tout "état du chien" correspond, biunivoquement, un état physiquement réalisable d'un nuage de particules élémentaires. Mais cet état n'a, du point de vue "prébiologique", aucun privilège et aucune caractéristique propre¹. » « Bref : pour fabriquer un chien, il faudrait avoir l'idée d'un chien² ». L'on voit bien, ici, que la création de la forme signe l'irréductibilité du pour soi à une explication strictement physique-ensidique : « l'existence, l'émergence de cet *eidos* sont une instance, une manifestation de l'être comme création³ ». Une réponse à notre question sur la *signification* de la création se profile : le fait de la création vaut ontologiquement au niveau « prébiologique », niveau que les explications physiques ne sauraient supplanter, et qui représente bel et bien le lieu d'une synthèse *a priori* du vivant sur lui-même et par lui-même – donc *sui generis*. La création, si elle apparaît, dans le cas du simple vivant et de l'animal, « essentiellement » comme une création d'ordre ensidique, ne saurait pour autant se *réduire* au domaine ensidique. La création de la forme totale que constitue tout pour soi ne peut être construite, déduite ni même « expliquée » uniquement par des moyens ensidiques.

En somme, l'on peut résumer comme suit l'explication de Castoriadis à la question des limites du vivant comme strictement ensidique : le vivant ne se résout effectivement pas dans et par un fonctionnement strictement ensidique, et ce, puisque la *forme* même du vivant, le fait qu'il existe « pour soi » et qu'il s'autocrée comme forme⁴, préexiste nécessairement à toute analyse ensidique de son fonctionnement, d'une part, et, d'autre part, à toute possibilité de le reconstruire (la possibilité de le « construire » ayant été récusée), de le déduire, de le réduire à un système ensidique (mathématique, physique, etc.). Il y a donc apriorité de la « forme totale » du pour soi dans son genre et dans son individualité. Ainsi, le pour soi ne saurait jamais se réduire à un

¹ *Ibid.*, p. 512.

² *Ibid.*, p. 513.

³ *Id.*

⁴ Et comme « sur-forme », démontrant bien que la forme, l'*eidos* qui est le fait du vivant s'avèrent synthétiques et *a priori* par rapport à toutes les autres dimensions constitutives de son être, tous les autres systèmes qu'il « incorpore » (ici, au sens propre).

fonctionnement ensidique, en vertu du fait qu'il représente une création de forme, radicale, *ex nihilo* – bien que, dans le cas du simple vivant et de l'animal, « aveugle », non réflexive et « asservie à la fonctionnalité ». Castoriadis pose enfin explicitement le domaine du vivant comme « domaine non ensidisable » :

Là encore, nous avons *une de ces boucles toujours présentes dès que nous quittons les domaines ensidisables que l'on peut penser « linéairement »* : il faut que le pour-soi soit quelque chose et non n'importe quoi ; pour qu'il soit quelque chose, il faut qu'il soit aussi un dispositif représentatif ; ce dispositif est au service ou du moins doit avoir un certain rapport avec les visées de ce pour-soi ; et celles-ci *dépendent de ce que ce pour-soi est déjà* [...]. Ce qui est sélectionné est chaque fois corrélatif à cette visée, laquelle est corrélatrice à ce que chaque fois ce pour-soi est¹.

L'on voit très bien ici la définition de la forme comme union de l'organisation et de l'organisé, de même que comme caractère synthétique du pour soi.

Nous avons fait la preuve que, pour Castoriadis, le vivant et, plus largement, le pour soi, ne se limitent ni se réduisent à de l'ensidique. L'on pourrait donc dire, à la suite de ce constat, qu'à la différence du domaine humain, la dimension ensidique s'avère, dans le domaine du vivant et de l'animal, déterminante, sans qu'elle soit la seule effective. Même la création y est harnachée au fonctionnel – en dépit du fait que celle-ci vaut ontologiquement au niveau prébiologique. Il n'y a certes pas *que* de l'ensidique chez le vivant, mais celui-ci a primauté ontologique, pourrait-on dire, dans l'optique castoriadienne, d'où l'expression « pour l'essentiel » : « – cette création a lieu, au moins pour chaque espèce, *une fois pour toutes* (relativement et “pour l'essentiel”) ; – cette création [de strates d'être irréductibles par le vivant] se fait en même temps sous une astreinte ou contrainte fondamentale (“pour l'essentiel” : *exclusive*) : celle de *fonctionnalité ou finalité instrumentale*² ».

2.2.6 Création du pour soi et création de l'être/étant

Cette conception du pour soi comme créateur de son *kosmos* fait donc signe vers un *kosmos* qui excède forcément chaque pour soi et chaque étant, mais dont la teneur ne peut pour autant être pensée *au-delà* des étants eux-mêmes. Ainsi, cette instance subjective, si elle a une certaine *indépendance* par rapport au monde, au sens où elle revêt chez le pour soi un sens particulier, et par là, affirme Castoriadis, crée son monde propre ainsi qu'une strate nouvelle de l'être/étant, ne

¹ SV, *op. cit.*, p. 64. Nous soulignons.

² CL5, POHS, *op. cit.*, p. 539.

saurait jamais se créer d'une manière complètement déliée de l'existant physique¹. Il en est de même pour l'humanité, comme on le verra au prochain chapitre sur l'étayage, et chez le pour soi en général², bien qu'à un degré moindre en ce qui concerne le domaine humain. Ainsi, comme le synthétise bien Adams, « [t]he creation of the world as kosmos is, moreover, apriori to the mode of being in the world (on Castoriadis's account) : The world is instituted transcendentally not just at the anthropic level but at all levels of the *for-itself*³ ». Castoriadis souligne immanquablement, lorsqu'il discute du pour soi, cet aspect essentiel de l'être/étant comme fragmenté, stratifié, magmatique, c'est-à-dire pouvant contenir et « héberger » des niveaux d'être absolument inédits et incommensurables entre eux, ou du moins, excessivement différents, en même temps qu'une part non négligeable et, comme il le répète, « partout dense dans l'être », de cet être/étant de nature ensidique et ensidisable.

En effet, « la simple existence du vivant implique l'effectivité d'une immense strate ensidisable de ce qui est, excédant incommensurablement le vivant, en même temps qu'elle implique la possibilité et l'effectivité de surgissement, dans l'être/étant, de formes nouvelles et irréductibles⁴ ». La teneur de l'être/étant apparaît à la fois présupposée, mais existe également sous forme de question ontologique de l'unité du monde. Or, la conception castoriadienne de l'être comme création rend possible une telle conception fragmentée et feuilletée de l'être, qui n'entame en rien son unité, mais l'envisage toujours comme *question* de l'unité. L'on trouve toujours, chez lui, sur cette question de l'unité du monde, une sorte d'oscillation – entre un aveu, auquel toute sa théorie renvoie, d'une indépassable ignorance de l'être de l'être (l'être comme Abîme, Chaos et Sans-Fond), mais également, comme en creux, un principe d'unité ontologique, que l'on retrouve notamment sous la forme du « magma ». Que peut être en effet le *Khaos* sans la possibilité d'un *Kosmos*? L'analyse différenciée de la strate et du magma serait-elle porteuse ici, ou s'agit-il d'une « fausse piste », au sens où ces deux concepts font en réalité référence à la même tentative d'élucidation d'une « matière » qui, en elle-même et en bonne partie, nous échappe forcément? Dès lors, comme il le souligne amplement, le pour soi « organisateur » du monde et, à terme,

¹ Rappelons-nous, comme s'en targue Castoriadis dans son débat avec Ricœur (cf. Cornelius Castoriadis et Paul Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS, 2016, p. 48-49), qu'une création au niveau du sens équivaut pour lui à une création au niveau de l'existence, en ce que les deux s'avèrent consubstantiels. Nous aurons l'occasion de revenir plus avant sur sa conception toute particulière de la création historique au chapitre 5.

² Cf. CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 246-247.

³ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 185.

⁴ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 540.

créateur de *son* monde, fait nécessairement signe vers un monde *organisable*, *ensidisable*. La question de l'unité trouve un élément de réponse ici : « il existe *en soi* une *strate* de l'étant total qui "possède" une organisation ensembliste-identitaire (au sens minimal qu'elle peut *se prêter* à une telle organisation) [qui] présente bien une universalité *en soi*¹ ».

Qu'en est-il, alors, de l'universalité au sein du pour soi? De quel type d'universalité, le cas échéant, se fait-il le porteur? Castoriadis affirme à cet effet : « Il y a donc ici *de l'universel en soi* ; le pour-soi se crée comme *entité singulière mais il se crée en même temps* comme *universalité*, comme classe (espèce) et, dans sa clôture, il se crée comme participant : [il] dépend du reste de l'écosystème où il vit² ». Il soutient donc ici à la fois que le pour soi se crée comme pour soi (*sui generis*, synthétique, apriorique, etc.), et qu'il se crée également comme « universalité », participant de l'universalité de l'être/étant, d'ordre ensidique, dans la mesure où ce dernier est *ensidisable*. Il n'y a donc pas rupture, mais plutôt circularité de l'universel et du particulier, au sein de chaque pour soi et, plus largement, au sein du mode d'être du pour soi, voire au sein de l'être/étant en tant que tel.

La conception du pour soi implique une refonte des rapports entre *nomos* et *phusis*. L'on en trouve l'illustration la plus patente dans cette déclaration de Castoriadis : « Le *nomos* devient l'auto-création explicite de forme – ce qui le fait *toujours* apparaître *à la fois* comme *l'opposé* de la *phusis*, et un des *aboutissements* de celle-ci³ ». Dans ce passage décisif, il affirme noir sur blanc qu'il n'y a pas que simple *rupture* du *nomos* avec la *phusis*. Cet énoncé témoigne au contraire des transformations de sa conception de l'instance subjective et de l'élément imaginaire comme émergeant avec le pour soi, dès le simple vivant donc, et non plus avec le domaine strictement *humain*. Cette formule s'avère très importante en ce qu'elle synthétise la position castoriadienne⁴ une fois effectuée l'extension de la subjectivité et de l'imagination à l'ensemble du vivant, et de la création à l'ensemble de l'être. Il y tient manifestement la position selon laquelle le *nomos* constitue « toujours à la fois » (les termes utilisés par Castoriadis ici sont tout sauf accessoires) l'inverse de la *phusis en même temps* que son accomplissement.

¹ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 507-508. Nous reviendrons au chapitre 4 sur cette question de l'unité, recelant celle de l'universalité, notamment en ce qui concerne le domaine social-historique, où l'on trouve, selon l'expression de Castoriadis, du « quasi-universel immanent ».

² SV, *op. cit.*, p. 85. Nous soulignons.

³ CL5, PCA, *op. cit.*, p. 247. Nous soulignons.

⁴ Rappelons que « *Phusis*, création, autonomie » date de 1986, publié pour la première fois en italien en 1988 et repris dans le cinquième tome des *Carrefours du labyrinthe* en 1997.

Par ailleurs, cet état de choses ne lui semble pas problématique. La raison tient peut-être à ce que cela relève plus généralement du « cercle de la création » et des aléas que représente, pour toute pensée, le fait de nommer l'au-delà de l'ensidique, ou plutôt, le fait de souligner l'enchevêtrement essentiel de l'ensidique et de la création à travers les moyens de la logique ensidique – aléas que soulève à de nombreuses reprises Castoriadis, et qu'il repère à même la conception du pour soi¹.

À certains égards, nommément dans la volonté explicite de briser *sans cesse* la clôture, et non pas « une fois pour toutes » comme dans le cas du simple vivant, le *nomos* s'inscrit en rupture avec la *phusis* ; à d'autres égards, notamment du fait de l'être comme création, comme « incessant à-être² », le *nomos* apparaît dans une certaine continuité avec la *phusis*, bien que l'autonomie radicalise la portée de la création. Cette continuité émerge dans et par la reconnaissance de la *phusis* à laquelle parvient Castoriadis au terme de sa réflexion, ouverte à partir d'Aristote, et préalable à ce passage : « est *phusis* ce qui a en lui-même principe et origine de forme. Autant dire : est *phusis* ce qui a en lui-même principe et origine de création – puisque la seule création qui importe est celle de formes (de lois³) ». L'on voit ici à la fois ce qui sépare et ce qui lie *nomos* et *phusis* à travers leurs définitions propres : le caractère *explicite*, et donc réflexif, de la création de formes constitue la différence essentielle entre les deux. Par ailleurs, tous deux sont des *autocréations de formes*. Cette posture « double » apparaît donc pleinement revendiquée par Castoriadis, et nous incline à prendre ainsi la mesure de ce qui le lie à la position de Freitag sur le vivant – et, cela reste à explorer, possiblement sur l'ancrage du symbolique (et de l'imaginaire) dans le sensible.

De plus, comme on peut le constater à la lecture de ce passage : « Nous parvenons donc à une idée de l'autonomie qui diffère radicalement de la simple auto-constitution. Nous concevons l'autonomie comme la capacité – d'une société ou d'un individu – d'agir délibérément et explicitement pour modifier sa loi, c'est-à-dire sa forme⁴ », qui précède tout juste la citation précédente, cette « position double » de Castoriadis n'entame en rien la portée et la signification de l'autonomie mais l'ancre plutôt d'une manière encore plus forte qu'auparavant. Et il faudra également considérer, tant chez Castoriadis que chez Freitag, en quel sens leur conception du vivant renforce leur conception de l'autonomie, de la réflexivité et, en fin de compte, de l'historicité

¹ Cf. SV, *op. cit.*, p. 64.

² CL5, POHS, *op. cit.*, p. 569.

³ CL5, PCA, *op. cit.*, p. 241.

⁴ *Id.*

même. C'est ce qu'Adams souligne également en affirmant : « For Castoriadis, the recognition of the self-creating, self-constituting mode of the living being as being-for-itself is an important sign on the way to autonomy and reveals more durable lines of continuity between human and nature than at the time of the *IIS*¹ ».

2.3 Discussion entre Freitag et Castoriadis sur la conception du vivant

2.3.1 Influences de Freitag et de Castoriadis

L'on trouve chez Castoriadis une théorie du « pour soi » qui entre en résonance à plusieurs égards avec les développements de Freitag sur la conscience sensible. Toutefois, leurs approches théoriques diffèrent : jamais Castoriadis ne se revendique, comme le fait longuement Freitag, « de la », ni même « d'une » phénoménologie : au contraire, et ce, bien qu'il admette des influences venant de Merleau-Ponty² et qu'il discute (le plus souvent de manière critique) Husserl. Il y a certes chez Castoriadis, comme en creux, de façon jamais pleinement revendiquée³, un certain héritage phénoménologique, qui n'épargne évidemment pas une critique en profondeur, spécialement de l'aspect égologique d'une grande partie de la phénoménologie – critique, il va sans dire, partagée par Freitag. Or, dans quelle mesure l'héritage de la phénoménologie est-il *marqué* chez Castoriadis et dans quelle mesure s'avère-t-il tout autant *masqué* par ses bons soins rhétoriques? Il n'y a pas lieu de répondre à cette question, qui exigerait un travail considérable, quoique fort intéressant, à n'en point douter. La synthèse que nous avons proposée ici concernant la conception castoriadienne du vivant comme pour soi a éclairé minimalement cette vaste question, et à travers la présente

¹ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 193. Nous soulignons.

² Au sujet des liens de Castoriadis à Merleau-Ponty, l'on constate d'abord avec surprise que ce dernier a été l'un des seuls philosophes contemporains à bénéficier d'une référence directe et, plus encore, de textes consacrés à sa pensée, chose excessivement rare chez Castoriadis (dont l'un portant la mention d'« hommage », cas unique dans le corpus castoriadien). Il a amplement discuté les philosophes grecs et modernes, mais a été très peu enclin à croiser le fer, du moins explicitement (l'on se doute bien que sous ces silences se cache sans doute la plus grande forme de critique), avec ses contemporains *philosophes* – Heidegger faisant ici figure de repoussoir philosophique et, au fond, idéologique (au cœur de la critique castoriadienne de Heidegger se trouvent son apolitisme, sa naïveté idéologique et son indifférence envers le commun). Notons qu'il a cependant discuté avec des scientifiques tous azimuts : physiciens, mathématiciens, biologistes, psychanalystes, historiens, etc. Ses deux textes sur Merleau-Ponty sont, d'abord, « Le dicible et l'indicible. Hommage à Merleau-Ponty », d'abord, datant de 1971 et repris sept ans plus tard dans le premier tome des *Carrefours du labyrinthe*, puis « Merleau-Ponty ou le poids de l'héritage ontologique », datant de 1976-1977 et publié en 1997 dans *Fait et à faire*, le cinquième tome des *Carrefours*.

³ Nous renvoyons au chapitre 4, où l'on effectuera semblable survol, cette fois des liens de Castoriadis à l'herméneutique, de façon à en soupeser les divergences et convergences d'un point de vue épistémologique, survol qui se bute dès le départ, comme ici, à une absence, dirait-on obstinée, de la part de Castoriadis, d'indiquer les points de convergence, pourtant significatifs, comme dans le cas de la phénoménologie – en dépit, bien entendu, d'énormes divergences.

discussion avec Freitag, nous verrons que l'héritage, même critique, de Husserl, et surtout de Merleau-Ponty, transparait çà et là chez lui. De là à constater que ses inclinations phénoménologiques transparaissent, il y a un saut argumentatif que nous n'osons pas franchir, sachant que, par ses influences diverses, notamment scientifiques, Castoriadis a déployé une conception du vivant que l'on ne peut réduire à la phénoménologie. Aussi mentionne-t-il, dans « L'état du sujet aujourd'hui », après avoir présenté « les points de départ que la considération du vivant comme pour soi offre à notre discussion¹ », « certaines questions que fait surgir le vivant et son mode d'être, qui sont à cheval sur l'investigation "scientifique" du vivant, et sur la philosophie² ». Il fait ici notamment référence au biologiste Varela, avec lequel il a entretenu une discussion vive et dynamique pendant plusieurs années, et dont il a repris, en la replaçant au sein de sa propre pensée, la notion de « clôture³ », tout en rejetant l'emploi que celui-ci fait du terme d'« autonomie⁴ », lui préférant, pour désigner l'action du vivant créateur de son monde propre, celui d'« autoconstitution⁵ ».

Il y a même lieu de formuler l'hypothèse suivante – quitte à ne pouvoir en trancher le bien-fondé –, selon laquelle la volonté de Castoriadis de se dissocier de la phénoménologie l'a entraîné à favoriser d'autres sources d'influence dans le développement de sa conception du vivant, notamment celles de la théorie de l'information, voire de la cybernétique, tout comme de la biologie (bien qu'étant d'obédience essentiellement non mécaniste). Ces sources alternatives entrent-elles pour autant en conflit avec les influences phénoménologiques? Nous avons vu, au terme du parcours de sa théorie du pour soi, que tout en utilisant certains des concepts des théories cybernétiques et de l'information, Castoriadis, bien loin d'en épouser les prémisses, en tire des constats se rapprochant des vues phénoménologiques de Freitag, et donc de l'héritage, notamment, merleau-pontien, sans pour autant les embrasser à strictement parler.

L'extension de la création à l'ensemble de l'être/étant ramène-t-elle également Castoriadis, au même titre que la théorie du pour soi, vers la phénoménologie? Selon Adams, il s'agirait plutôt du contraire. Celle-ci affirme, dès le premier chapitre de son ouvrage sur Castoriadis, à propos de *L'institution imaginaire de la société*, que « the second section (written 1970-74) heralds his shift

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 247.

² *Ibid.*, p. 248.

³ Cf. not. CL5, POHS, *op. cit.*, p. 535, n. 8.

⁴ Cf. not. CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 510-513.

⁵ *Ibid.*, p. 511.

from phenomenology to ontology¹ », tout en reconnaissant que, si Castoriadis décentre son analyse de l'être/étant d'une conception phénoménologique « classique » de « l'être-dans-le-monde », notamment dans son premier texte sur Merleau-Ponty², il se dirige vers une conception de la création par le pour soi de son monde propre (et, conséquemment, d'une partie du monde, qui scelle la conception plus générale de l'être/étant comme création) qui, moins phénoménologique au sens strict, n'en fait pas pour autant l'économie, puisqu'elle la nomme « ontologico-phénoménologique³ ».

Malgré l'affirmation d'Adams au sujet du passage de la phénoménologie à l'ontologie caractérisant l'œuvre de Castoriadis à partir de la seconde partie de *L'institution imaginaire de la société*, il n'est pas si aisé de séparer phénoménologie et ontologie, du moins, dans le cas d'une filiation merleau-pontienne alléguée chez Castoriadis – ce dont Adams elle-même témoigne par ailleurs. Cette union de la phénoménologie et de l'ontologie apparaît toutefois sans équivoque chez Freitag. Dans l'optique freitagienne, les considérations phénoménologiques vont de pair avec une ontologie en bonne et due forme, et la dette envers la pensée de Merleau-Ponty s'avère pleinement reconnue. Il ne s'agit pas ici de lire Castoriadis à l'aune de la pensée de Freitag, mais dans cette transformation même de la pensée castoriadienne vers une ontologie de l'être comme création, Castoriadis effectue une extension de la notion de « création » au-delà du social-historique pour embrasser l'être lui-même⁴. Son ontologie de la création inclut le vivant et l'humain, individuel et social, à qui il réserve cependant la possibilité de la création *ex nihilo* de *significations* et de la réflexivité à tous les niveaux (psychanalytique, philosophique *et* politique), correspondant à l'*autonomie* en tant que telle. À travers cet élargissement, il accorde toutefois un domaine particulier, celui de l'instance subjective, au domaine du vivant compris comme pour soi. De plus, la notion d'« imagination corporelle », que l'on retrouve dans certains de ses textes tardifs, et qui relève de son questionnement sur le complexe psyché/soma⁵, vers laquelle il parvient au terme de son œuvre, nous semble au plus près du questionnement sur la corporéité et le corps propre que l'on retrouve en phénoménologie, spécialement chez Merleau-Ponty et, bien entendu, chez Freitag. Nous réservons l'analyse de ces dernières notions au chapitre suivant, portant entre autres sur

¹ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 25.

² « Le dicible et l'indicible », datant de 1971 (CL1, DI, *op. cit.*).

³ *Ibid.*, p. 185.

⁴ Nous aurons l'occasion de le constater au chapitre suivant, dans la section 3.2.2 portant sur la nature de la psyché.

⁵ Complexe caractérisant l'individu, mais dont il reconnaît la présence chez tout pour soi.

« l'étayage au sens psychanalytique », expression de Castoriadis, afin de montrer que, s'il s'éloigne, comme l'indique Adams, de certains thèmes phénoménologiques « classiques », il se rapproche néanmoins d'autant, dans sa pensée du vivant comme pour soi, d'autres thèmes relevant, entre autres, de la phénoménologie. Castoriadis se fait à certains égards très proche de la conception de la conscience sensible comme soubassement du symbolique chez Freitag. En effet, ce que ce dernier nomme la « conscience sensible animale » renvoie à une idée également présente chez Castoriadis, soit la subjectivité essentielle de tout être vivant, et *ipso facto* le fait que l'on ne peut le saisir que « de l'intérieur¹ ». Si, donc, Castoriadis ne présente aucunement cette théorie du pour soi comme étant « phénoménologique » *stricto sensu*, force est de constater que certains traits concordent avec Freitag. Nous soutenons, pour notre part, que l'extension du domaine de la subjectivité au pour soi va de pair avec un rapprochement avec la phénoménologie.

Castoriadis ne se prononce pas de manière aussi franche que Freitag sur l'antécédence de la pratique chez l'animal par rapport à sa constitution instinctuelle, qui en représente selon ce dernier la « cristallisation ». Néanmoins, dans cette nécessité que tous deux soulignent de la prise en compte « de l'intérieur » de la subjectivité animale, ils sont en accord. Castoriadis critique le causalisme biologique au motif que celui-ci ne saurait se passer d'une description interne au vivant, alors qu'il la rejette théoriquement :

l'on ne peut penser l'ensemble de ce processus – [...] différenciation/évolution des espèces – sans épouser le point de vue du vivant. C'est ce que fait le biologiste lorsqu'il dit : tel trait a été sélectionné parce qu'il permettait... [...] Et pour comprendre, il utilise ces catégories « internes » au vivant, même si, par la suite, il essaie de les traduire en un langage neutre et strictement causaliste².

Concernant les influences freitagiennes à proprement parler, notons toutefois que celui-ci, s'il présente une conception explicitement *phénoménologique*, ne fait pas pour autant l'économie de sources externes aux humanités, en l'occurrence, proprement scientifiques. À un point tel que, souligne Tanguay,

il est clair que Freitag a poursuivi une intuition propre à l'anthropologie philosophique allemande : pour comprendre l'être humain, on doit faire appel aux connaissances scientifiques qui le resituent dans l'ordre plus général du vivant [...]. [L]on ne saurait plus se contenter d'une pure description métaphysique de l'être humain et [...] il faut par conséquent tenir compte des sciences empiriques qui traitent de l'homme dans le vivant.

¹ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 70.

² SV, *op. cit.*, p. 84-85.

C'est pourquoi l'on trouve dans l'œuvre de Freitag [...] des références constantes aux travaux scientifiques des biologistes, éthologistes et primatologues¹.

Néanmoins, Freitag n'est pas dupe du caractère métaphysique de son analyse², et s'il est vrai qu'il fait référence à de nombreux ouvrages scientifiques, en particulier dans le chapitre 2 du second volume de *Dialectique et société*, portant sur « Le vivant : la représentation sensible et le sentiment de soi animal », l'on trouve, dans ce rappel du caractère foncièrement métaphysique des analyses phénoménologiques, l'importance que revêt pour Freitag l'ancrage de la phénoménologie dans sa pensée et, plus encore, le rappel que l'analyse qu'il déploie est relative à la *subjectivité*, laquelle ne peut se saisir que de manière non empirique, et donc, méta-physique³. Il s'agit d'un constat partagé par Castoriadis : celui de la subjectivité immanente et essentielle à tout vivant, compris comme pour soi. Il s'avère, tant chez Freitag que chez Castoriadis, le lieu principal de démarcation avec des pensées physicalistes, réductionnistes et objectivistes. Comme nous aurons l'occasion de le constater à plusieurs reprises à travers cette thèse, Freitag et Castoriadis utilisent des armes théoriques souvent différentes, mais se rapprochent sensiblement en ce qui concerne les postulats, spécialement épistémologiques.

À vrai dire, ces différences dans la revendication d'un héritage phénoménologique témoignent de postures philosophico-existentielles et, au fond, *politiques* au sens fort du terme, différentes, aspect sur lequel nous nous pencherons au chapitre 5. Mentionnons seulement ici que Freitag s'avère beaucoup plus proche, à cet effet, de la posture ricœurienne et gauchetienne de la « dette de sens », qui se doit d'être pleinement honorée, sans pour autant entraver le développement de la pensée ni celui de la pratique, lesquelles apparaissent pour lui dialectiquement liées⁴. Castoriadis, pour sa part, insiste constamment sur la « rupture » à travers l'histoire⁵. Dans sa perspective, les ruptures signalent et signent, à proprement parler, la création historique, selon le paradigme de création/destruction ontologiques : « Historique est le mode de relation de la rupture

¹ Daniel Tanguay, « L'énigme de l'animalité et le destin de l'humanité », dans D. Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017, p. 192, n. 3.

² Ce que Tanguay relève également, *cf. ibid.*, p. 198, n. 4.

³ « Je reconnais que la manière dont j'ai parlé de l'animal et de la représentation sensible est, très littéralement, d'ordre *méta-physique* puisque je n'y ai pas eu recours à des descriptions purement physiques ou positives. Mais toute approche phénoménologique est, dans ce sens et par nature ou par principe, justement d'ordre métaphysique puisque la réalité qu'elle veut saisir est celle de l'expérience subjective telle qu'elle se manifeste et s'exprime en elle-même et pour elle-même, selon son mode d'être propre qui est existentiel » (DS2, *op. cit.*, p. 150).

⁴ *Cf.* not. IÉSP, *op. cit.*, p. 36, passage éminemment important sur lequel nous reviendrons au chapitre 5.

⁵ Sa conception de l'histoire (incluant l'histoire des sciences), met l'accent sur les ruptures avec l'état de choses existant, de façon à créer au sens fort du terme, ontologiquement, un nouvel état de choses.

avec la tradition, comme du socialement institué avec ce qui va le détruire¹ ». Il n'y a qu'à le lire minimalement pour saisir l'ampleur de sa critique de la « pensée héritée », qui devient, à force, un brin caricaturale et, d'un certain point de vue (auquel il faut toutefois éviter de céder si l'on veut saisir la portée de sa critique de la détermination), excessivement banale de la part d'un philosophe, souvent porté à récuser l'ensemble de ses prédécesseurs. Néanmoins, lorsque l'on fréquente plus amplement ses écrits, de façon à aller au-delà (ou en deçà!) de son incessante rengaine critique de la pensée héritée, force est de constater que, tout en empruntant des chemins différents, il se rapproche bel et bien de Freitag, à tout le moins sur la question du vivant, qui représente le centre de notre intérêt ici. S'il « mise » sur la rupture avec la tradition dans sa propre pensée, à certains endroits, disséminés dans son œuvre, il n'en reconnaît pas moins un héritage à poursuivre et à enrichir.

2.3.2 La notion d'héritage

La notion d'héritage apparaît en effet chez Castoriadis, bien que de manière très discrète, dans sa conception du vivant. Sa théorie du pour soi, porteuse d'une certaine cumulativité, même formelle et minimale², reflète également cet état de fait. Il reconnaît donc que nous *héritons* bel et bien de la façon dont le vivant constitue son monde. Nous héritons, en tant que vivants, de « l'universalité » et de « l'ordre » créés pour soi par le vivant³, c'est-à-dire de la logique ensidique de ce dernier. Il affirme également que, chez l'humain, l'apprentissage, tout comme la logique, « sont un héritage animal⁴ ». Dans le même ordre d'idée, Castoriadis identifie l'apprentissage comme étant une « catégorie *biologique*⁵ », donc relevant de ce qu'il nomme, dans le même texte, la « “logique” biologique⁶ ». Selon ces passages, la teneur de l'héritage animal semble strictement d'ordre ensidique. Même chose lorsqu'il critique les mesures de quotient intellectuel, qui servent quant à lui à mesurer l'intelligence que nous héritons des animaux plutôt que l'intelligence spécifiquement humaine, qui, elle, se caractérise d'abord et avant tout par l'imagination créatrice :

si le « quotient d'intelligence » mesure quelque chose [...], il ne mesurerait finalement l'intelligence de l'homme qu'en tant qu'intelligence purement *animale*. En effet, il

¹ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 526.

² Cf. CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 243 et SV, *op. cit.*, p. 59.

³ Cf. CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 507.

⁴ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 255.

⁵ CL5, FF, *op. cit.*, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

mesurerait au mieux l'« intelligence » qui consiste en la capacité de combinaison et d'intégration de données, autant dire la perfection plus ou moins grande de l'individu examiné en tant qu'automate ensembliste-identitaire, c'est-à-dire ce qu'il partage avec les singes, le degré auquel il est un hyper-singe particulièrement réussi. Aucun test ne mesure et ne pourra jamais mesurer ce qui fait l'intelligence proprement humaine, ce qui signe notre sortie de la pure animalité, l'imagination créatrice, la capacité de poser et de faire être du nouveau¹.

Quelques éléments importants se font jour ici, sur lesquels nous nous pencherons plus avant au chapitre suivant : d'abord, l'affirmation par Castoriadis selon laquelle l'animal possède une intelligence ; le fait que la raison humaine provienne en partie de celle-ci, du moins en ce qui concerne la part strictement ensidique de l'intellect humain; enfin, l'idée, centrale, selon laquelle l'imagination créatrice caractérise l'intelligence humaine.

Sans être *exclusif*, le fonctionnement de l'animal s'avère « essentiellement » d'ordre ensidique. Certains éléments présents chez Castoriadis inclinent à relativiser l'asservissement de cette logique chez le vivant et, par conséquent, le fait que notre héritage animal s'y réduise, notamment lorsqu'il pointe certains éléments relativisant la clôture du vivant. Ainsi démontre-t-il que, du point de vue « prébiologique », c'est-à-dire du point de vue du pour soi lui-même, toute catégorie « physique » (que nous pouvons à bon droit associer à la catégorie « biologique » dont il est ici question) se révèle sans signification et n'a aucun privilège². De plus, il reconnaît, dans sa théorie du pour soi, une spontanéité représentative (voire, plus largement, existentielle) inhérente à tout pour soi : « il nous est impossible de concevoir ce faire être quelque chose *pour soi dans la clôture* du vivant sans un équivalent minimal, chez lui, d'une *spontanéité* représentative³ ».

La teneur de l'héritage animal constitue, à n'en point douter, une vaste question, qui touche au cœur des divergences entre Freitag et Castoriadis. Celui-ci n'apparaît pas pour Freitag, à l'évidence, uniquement d'ordre fonctionnel ou logique : « Le concept d'héritage a d'abord un fondement biologique, et il concerne la nature ontologique de tous les êtres subjectifs individués. Mais ce concept doit alors aussi être compris dans les deux sens du lien ontologique qu'il implique : il n'y a pas d'individu sans genre, ni de genre sans individuation et transmission⁴ ». En tâchant de

¹ CL2, NVÉ, *op. cit.*, p. 391-392.

² Cf. CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 512.

³ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 539.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 75, n. 27. Nous reviendrons plus en détail au chapitre 3 sur les différences entre la sensibilité et l'humanité selon Freitag et Castoriadis, notamment sur la question de l'origine du langage, qui correspond, chez Castoriadis, à l'étayage au sens social-historique et à la nature de la psyché, ou à l'étayage au sens psychanalytique, de manière à montrer leurs divergences.

rester concentrée sur la question du vivant *stricto sensu*, relevons néanmoins, ici, certaines de leurs divergences les plus patentes – en travaillant toutefois à dépasser une appréhension superficielle, puisque, dans le cas de Castoriadis, si héritage d’ordre essentiellement ensidique il y a, l’on trouve une imbrication tout aussi essentielle de l’ensidique et du non-ensidique dans sa conception du pour soi comme création d’ensidique.

Freitag, pour sa part, souligne l’importance de la dimension expressive-esthétique dans la conscience sensible, et affirme même son caractère « originel » ou « fondamental¹ ». Cette conscience d’être vu par les autres, l’exposition de soi par les plumages et les pelages, l’expression de soi dans le jeu, principalement chez les petits, etc., forment une dimension inéliminable et irréductible à des considérations fonctionnelles, de survie et de reproduction. S’y manifeste, précise-t-il, une liberté existentielle certaine, c’est-à-dire « l’existence d’une dimension expressive fondamentale dans le comportement animal, qui transcende d’une certaine manière tous ses comportements fonctionnels, et dans laquelle l’être vivant devient déjà un pour lui-même en se montrant comme tel aux autres² ». Cela dit, Castoriadis ne nie pas que le vivant « confère » une dimension proprement esthétique au monde. Il souligne cependant que, dans le cas du pour soi, celle-ci apparaît constamment imbriquée avec une dimension proprement logique : « Le vivant met en images et met en relation – autrement dit, il constitue pour lui-même une dimension esthétique et une dimension logique (les deux termes pris ici dans leur sens originaires) – esthétique et logique, images et relations toujours intriquées et impliquées les unes dans les autres³ ». Cette imbrication s’avère toutefois hiérarchique, puisque Castoriadis souligne du même coup l’asservissement à la fonctionnalité et à la logique ensidique chez le vivant – tout au moins s’agit-il d’une façon de nommer les choses qui esquivent la présence d’une tension dans la conception du pour soi chez Castoriadis, tension qui, à certains égards, est effectivement présente.

Il n’y a certainement pas, pour et dans le système nerveux central humain (et sans doute aussi animal), séparation des fonctions strictement logiques et des fonctions thymiques (affectives) et orectiques (intentionnelles ou désirantes) [...] : non seulement le thymique (affectif) n’est pas et ne peut pas être séparé du noétique ou logique, mais le thymique lui-même ne peut exister [...] sans être lui-même intrinsèquement en partie « déterminé »

¹ Cf. *ibid.*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 147.

³ CL5, PCA, *op. cit.*, p. 245.

– donc ensidique –, *la réciproque étant sans doute vraie bien qu’infiniment plus difficile à formuler*¹.

À la lumière du passage que nous avons souligné, la priorité donnée à la fonctionnalité dans le fonctionnement du vivant ne s’avérerait-elle pas si unilatérale qu’il n’y paraîtrait à première vue? À tout le moins, la reconnaissance par Castoriadis de l’imbrication de ces dimensions, tant chez l’humain que chez l’animal, démontre au fond *l’impossibilité de séparer l’ensidique du non-ensidique* – postulat qui traverse toute son œuvre, tout comme celui de la non-réductibilité de la création à l’ensidique, et ce, qu’il s’agisse du social-historique, du pour soi ou de l’être/étant. Quoiqu’il en soit, peut-il statuer à bon droit sur « l’asservissement » à la logique ensidique chez l’animal s’il y a, chez celui-ci, au même titre que chez l’humain, imbrication essentielle de ces dimensions caractérisant tout pour soi : affect-représentation-intention²?

Il semble donc que Castoriadis reconnaisse, dans l’autonomie du vivant, des caractères qui dépassent la seule satisfaction du besoin – au nombre desquels la reconnaissance de la primauté ontologique des significations « primitives » ou « prébiologiques » du pour soi, de la spontanéité représentative dont il fait preuve ou encore de l’imbrication de ses dimensions constitutives (affectives, représentatives et intentionnelles). Toutefois, l’on trouve chez Freitag une richesse phénoménologique qui n’est qu’effleurée chez Castoriadis. Certes, ce dernier reconnaît les instances affectives, logiques et intentionnelles, même chez les animaux, mais l’importance et l’originalité de la dimension expressive-esthétique n’est que survolée sans être pleinement assumée. Et pourtant, à certains égards, nous sommes tentée de rapprocher Castoriadis de Freitag. À titre d’exemple, les « significations primitives » et « prébiologiques » évoquées seraient-elles l’équivalent castoriadien de l’originalité de la dimension expressive-esthétique freitagienne? Le caractère dialectique des dimensions constitutives de la conscience sensible chez Freitag représente-t-il une différence significative entre les deux auteurs, faisant en sorte que ce dernier reconnaisse à un degré plus grand l’empreinte non fonctionnelle chez le vivant?

2.3.3 Création, pratique et besoin chez l’animal

L’on retrouve ainsi chez Freitag semblable reconnaissance de l’imbrication essentielle de l’esthétique et du logique, ou encore, dans ses termes, du caractère dialectique des différentes dimensions de la conscience sensible. La dialectique assure pour Freitag une fluidité et une

¹ CL5, POHS, *op. cit.*, p. 545. Nous soulignons.

² Cf. CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 245.

circularité entre les dimensions ainsi que l'impossibilité d'une hiérarchisation stricte de celles-ci. Nous reprenons à cet effet un long passage du second volume de *Dialectique et société* intitulée « *Phénoménologie de la représentation sensible* » :

Il me faudra procéder ici en me tournant dans deux directions, tout en montrant plus loin qu'elles ne sauraient être ni séparées ni opposées l'une à l'autre, mais qu'elles sont nécessairement corrélatives et complémentaires. La première est celle qui se manifeste plus particulièrement à un point de vue centré sur l'analyse de l'expérience objective que les animaux font du monde extérieur, et qui donc met l'accent sur la dimension spécifiquement cognitive de l'expérience et de la représentation sensibles [...]. La seconde s'oriente plus directement vers la mise en lumière de l'expressivité animale, telle qu'elle s'est construite dans les rapports que les animaux entretenaient entre eux à travers une reconnaissance réciproque de leur qualité d'êtres sensibles et subjectifs [...], il s'agit de la dimension sociale de la vie animale, qui est à la base de la dimension normative-expressive inhérente à leur existence. *Ces deux dimensions ne peuvent pas être dissociées l'une de l'autre autrement qu'analytiquement* puisque, pour l'essentiel, c'est à travers les rapports que les animaux entretenaient les uns avec les autres, en quelque sorte latéralement, soit dans leur vie de groupe, soit de manière beaucoup plus large et générale, que se sont construites les formes sensorimotrices à travers lesquelles ils s'appropriaient leurs milieux extérieurs respectifs¹.

Freitag accorde une primauté claire à la pratique, dans la reprise qu'il fait des thèses du zoologiste Adolf Portmann et du phénoménologue André Pichot, pour ne nommer que ceux-là². Or, il ne faut donc pas confondre primauté de la pratique et primauté du besoin, tant s'en faut! Le terme de pratique chez Freitag possède une richesse phénoménologique et existentielle. La « pratique », au niveau de la conscience sensible dont il est ici question, concerne tout commerce du vivant avec son environnement vital et, à terme, avec le monde, présent, à l'instar de la phénoménologie husserlienne, sous forme d'horizon³ ou de cosmos englobant⁴. Freitag ne nie évidemment pas l'instinctualité chez le vivant, mais celle-ci apparaît toujours tissée dialectiquement à la pratique, qui a préséance. La pratique crée de l'existant, de l'être, c'est-à-dire les êtres eux-mêmes et leur développement : le « procès de différenciation ». En ce sens, la pratique s'avère une origine sans cesse renouvelée – ou encore, l'origine se renouvelle sans cesse par la pratique, à tous les niveaux et dans tous les êtres où elle se déploie. En somme, Freitag ne nie pas une « reprise » de la pratique

¹ DS2, *op. cit.*, p. 73. Nous soulignons.

² Cf. DPIT, *op. cit.*, p. 75, pour une liste plus exhaustive : « De nombreux auteurs devraient également être cités de manière détaillée dans la justification de la thèse d'inspiration dialectique et phénoménologique qui sera présentée ici (Lamarck, Husserl, [Uexküll], Goldstein, Strauss, Jonas, Portmann, Merleau-Ponty, Pichot) ».

³ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 112.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 21.

par l'instinctualité, mais il n'existe pour lui pas d'instinctualité pure et nue : celle-ci constitue de la pratique cristallisée.

Y aurait-il ainsi une plus grande reconnaissance de l'origine chez Freitag – comprise comme sans cesse actualisée dans et par la pratique? Pour lui, tout comportement, même instinctif, nécessite une reprise subjective. Il reconnaît néanmoins que l'animal est en quelque sorte « pris » dans chacun des moments de sa vie : « la signalisation communicationnelle animale, de nature préconceptuelle [...], est déjà régie par des codifications très élaborées, sans doute d'origine sociale, mais ensuite largement fixée dans l'instinctualité psycho-physique des êtres vivants, comme caractères spécifiques de leur genre, et transmises avec lui¹ ». Il n'en demeure pas moins que ces « autres éléments » ou dimensions agissantes dans le monde du vivant (expressivité, esthétique, normativité, subjectivité, pour soi, autonomie, etc.), apparaissent, dit-il, toujours « repris » dans et par l'instinctualité. Le fait que la praxis, chez les animaux, se *fixe* instinctuellement signifie-t-il pour Freitag une « domination » de l'instinct sur le comportement? Il fait voir que l'animal vit dans un rapport au monde qui excède de beaucoup l'instinctualité. Aussi démonte-t-il la conception traditionnelle de l'instinct comme rapport mécanique, automatique, qui régule complètement le sujet et son genre, en montrant qu'en fait, l'instinct émane de la *pratique* et du rapport concret des individus, des genres, avec leur milieu de vie. Il n'en affirme pas moins que, chez les animaux, le mode instinctuel « reprend à son compte » la pratique.

Castoriadis est également sensible à la « pratique », comme en témoignent les différentes caractéristiques du pour soi, à qui il reconnaît une spontanéité, une forme d'imagination comme puissance de présentation ainsi qu'une capacité de création ontologique de son monde et de ses catégories « vitales » et phénoménales – existentielles, dirait Freitag. Tous deux reconnaissent donc le caractère créateur du vivant. Une différence de taille entre les deux tient-elle au *type* de création en question? Pour Castoriadis, le vivant se crée, dans son genre, mais également en tant qu'individu, « une fois pour toutes ». Nous serions portée à reconnaître chez Freitag une plus grande amplitude de la pratique, en ce qu'il la considère comme étant nécessairement au fondement de toute instinctualité, les mettant ainsi en relation dialectique et non en opposition.

Adams souligne que Castoriadis a progressivement délaissé une compréhension du vivant à partir d'une analogie systémique pour en venir à sa conception du pour soi et de « l'émergence

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 17-18.

de l'ontologie polyrégionale¹ » qui la sous-tend. Elle s'interroge toutefois, d'une manière semblable à nous, à savoir si la reconnaissance de la création « une fois pour toutes » par le pour soi s'avère à même de régler la question du degré d'individualité dans le système. Selon elle, la question : « To what extent is there selfhood in the system²? » demeure, même une fois reconnue la capacité par le pour soi de créer *ex nihilo* son monde propre. La pratique et l'individualité sont bel et bien entièrement reprises dans les rets de l'instinctualité, chez Castoriadis. Il affirme effectivement que le comportement animal est dominé par les régulations instinctuelles³. « Pour l'animal, l'on peut dire que ce qu'il y a comme embryon d'appareil psychique a une fonction : conservation de l'individu et de l'espèce⁴ ». Or, le passage suivant cette citation indique que le vivant « incarne une logique très importante, même si cette logique n'est ni explicite ni réfléchie⁵ ». Fait intéressant, l'on retrouve à cet endroit précis cette note de Castoriadis : « [cf. cependant Portmann⁶] ». Le « cependant » s'avère ici on ne peut plus révélateur, puisqu'il vient s'apposer à un passage où Castoriadis statue sur l'organisation *logique*, et donc ensidique, du vivant. Il laisse ainsi entrevoir une relativisation possible de ses propos sur la logique ensidique pénétrant entièrement le vivant, de surcroît à l'aide de Portmann, très important chez Freitag. Bien que Castoriadis ne le discute pas dans le corps du texte, une autre note renvoie à Portmann un peu plus loin, à partir de cette affirmation : « pour le vivant singulier, tout apparaît, survient dans son horizon comme subordonné à la finalité de la conservation⁷ ». L'une des différences entre les deux auteurs à l'étude réside-t-elle simplement dans le fait que Freitag fournit un éclaircissement à la nature même de l'instinct, tandis que Castoriadis ne s'aventure pas jusque-là?

La notion de « genre » s'avère également très importante pour chacun. « Chez l'animal, stipule Freitag, le soi c'est d'abord le genre que l'animal porte dans sa sensibilité et dont sa sensibilité est façonnée⁸ ». L'on retrouve chez Castoriadis une même conception réaliste, d'origine aristotélicienne, selon laquelle le vivant porte son genre en lui-même :

¹ Cf. Suzi Adams, *Castoriadis's ontology, being and creation, op. cit.*, p. 190.

² *Id.*

³ Cf. CL5, IIR, *op. cit.*, p. 312.

⁴ SV, *op. cit.*, p. 21.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ SV, *op. cit.*, p. 59, n. 4.

⁸ DS2, p. 379.

il y a, par soi, des espèces, des individus comme exemplaires d'un genre, du différent qui appartient au même. Non seulement les propriétés stables, les caractères décisifs suffisants sont intrinsèquement nécessaires à l'existence du vivant et de l'homme [...], mais aussi le vivant se présente comme réalisant déjà en soi et pour soi une ensemblisation-hiérarchisation aristotélicienne, groupé de soi en genres et espèces pleinement définissables par réunion, intersection ou disjonction de propriétés ou d'attributs¹.

Toutefois, Castoriadis n'approfondit pas autant que Freitag, aurions-nous envie de dire, la raison d'être ou l'origine de ces « ensemblisations-hiérarchisations » : cela constitue une propriété du vivant, et donc du réel ; ou encore, une propriété de l'une des strates du réel, celle appartenant au vivant. Il n'en tire pas les conclusions dialectiques de Freitag, à savoir que ce procès de différenciation a eu lieu *précisément* parce qu'il a été précédé d'une unité originelle agissant toujours à titre de « durée de la genèse » en chacun des individus vivants.

Le corollaire de cette conception du genre correspond-il à l'idée, qui leur est commune, selon laquelle le genre est *créé* par le pour soi, par son commerce avec son monde de vie et les autres individus qu'il rencontre? Chez Castoriadis, celle-ci prend la forme suivante : « le vivant existe pour soi. Il crée son monde propre et rien n'existe pour lui [...] qui n'entre dans ce monde *selon* l'organisation de ce monde² ». Par contre, le type de création du vivant diffère sensiblement de celui de l'humain. Le vivant et l'animal, spécifie Castoriadis, créent bel et bien leur monde de vie et, dans une certaine mesure, leur genre, mais dans une fixité qui semble moins drastique chez Freitag. Aussi Castoriadis précise-t-il que « [l]e *legein-teukhein* du vivant *est* le vivant lui-même, qui comme tel n'est rien hors cela ; rien “réellement” et rien “idéalement”. Les deux sont, dans le cas du vivant, fixes, fixés sur un substrat inaltérable qui les fixe, déterminés comme *ces* moyens asservis à *ces* fins³ ». L'on retrouve pourtant une formule semblable chez Freitag, qui énonce avec force éloquence à propos des animaux : « Leur “théorie” n'est pas distincte de leur “pratique”, leur “être” de leur “faire”, et le “sens” pour eux ne se détache jamais des sens, ni le “sujet”, compris comme “besoin” ou “pulsion”, du “réel” compris comme présence et comme appropriation⁴ ».

Une différence de taille demeure, malgré ce qui apparaît ici comme une similitude. Bien qu'il admette également que les animaux sont « happés » par l'instant dans lequel ils se trouvent, l'existence de la dimension expressive-esthétique change la donne de la teneur ontologique de

¹ IIS, *op. cit.*, p. 338.

² CL5, FF, p. 15.

³ IIS, *op. cit.*, p. 396.

⁴ RCR, *op. cit.*, p. 184.

ceux-ci, postule Freitag. « Déjà au niveau de la vie animale, présymbolique, l'activité de l'être vivant ne tend pas seulement à la simple "satisfaction des besoins fonctionnels" associés aux conditions de la reproduction de l'individu et de l'espèce : elle est déjà orientée vers la "manifestation de soi dans le monde" et la reconnaissance de soi par les "autres" ». Castoriadis identifie cependant lui aussi certains de ces éléments dans l'existence animale, mais il les subsume sous la catégorie de la reproduction de l'espèce. C'est ce qui ressort de ses propos sur l'affect dans le monde du vivant : « On a déjà parlé de l'affect dans le psychisme du vivant en général, trop rapidement d'ailleurs, pour le penser comme asservi à la finalité de la conservation de soi (et de l'espèce) [...]. L'affect est donc comme inséré dans cette finalité fonctionnelle² ».

Une chose est sûre : pour Freitag, cette composante expressive-esthétique, essentielle, « plus originelle ou fondamentale³ », constitue une rupture nette du monde animal avec le seul besoin. Le symbolisme propre à la « "forme animale" : sa prestance, sa beauté, son existence spécifique [...] ne représente pas en effet d'abord ou essentiellement un "détour productif" utilisé dans la lutte contre la rareté et pour la satisfaction du "besoin" ; il permet bien plutôt à l'activité symbolisée d'exister et de se déployer à son propre compte, comme une forme d'être qui est à elle-même sa propre fin⁴ ». Au-delà des considérations sur la primauté ordinairement reconnue de l'instinct sur la pratique, la notion de « besoin » pose problème, selon Freitag, et ce, même dans le monde animal⁵. Il stipule en effet que « les animaux ne connaissent pas le besoin, ils connaissent la faim, la soif, la pulsion sexuelle, la peur, le plaisir du jeu ; ils n'agissent pas "pour" satisfaire des objectifs extérieurs, ils accomplissent des comportements intentionnels, des actes vitaux⁶ ». Cette perspective a le mérite de replacer le regard objectivant sur le vécu animal lui-même plutôt que de l'intégrer dans des schèmes « objectifs » préétablis. Elle explicite également cette « captation » de l'animal par et dans ses comportements, sans pour autant que celle-ci soit renvoyée à une primauté de l'instinct. L'animal apparaît plutôt, soutient-il, « essentiellement aspiré par une raison⁷ », soulignant par là que tout animal « a déjà des "raisons d'agir"⁸ ». Il avance la même idée lorsqu'il

¹ DS3, *op. cit.*, p. 136.

² SV, *op. cit.*, p. 89.

³ DS2, *op. cit.*, p. 111.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 137.

⁵ Aussi affirme-t-il que « la notion passive de "besoin" est elle-même déjà une réduction de la catégorie phénoménologique de l'"appétance" » (*Ibid.*, p. 136).

⁶ *Ibid.*, p. 332, n. 11.

⁷ RCR, *op. cit.*, p. 184.

⁸ *Id.*

considère les schèmes comportements des animaux d'ores et déjà « comme des *normes* puisque celles-ci impliquent d'être assumées subjectivement¹ » plutôt que d'en tirer des descriptions analytiques qui demeureraient de toute façon circonstanciées.

Pour sa part, Castoriadis tire un trait entre le monde humain et « la niche ontologique étroite dans et par laquelle vit l'animal, lequel ne donne être et sens qu'à ce dont l'être et le sens sont déjà pour lui fonctionnellement assurés² ». Freitag évoque également le sens chez l'animal : « Au niveau *préconceptuel*, indique-t-il, le sens n'est pas absent, il est plutôt omniprésent dans le comportement animal. L'on pourrait dire que la vie animale est noyée dans l'immédiateté du sens³ ». Le statut ontologique du sens varie cependant entre les deux auteurs. Dans l'optique castoriadienne, le sens pour l'animal n'existe que pour manifester l'ampleur de la fonctionnalité. Les termes servant à décrire le vécu animal sont particulièrement éloquents : Castoriadis y évoque la stabilité⁴, la fixité et l'étroitesse, tandis que Freitag renvoie aux expériences, au vécu, à une forme de richesse, de spontanéité et de liberté⁵, notamment dans le jeu.

En outre, Freitag prétend que cette présentation du vécu animal comme étant captif de l'instinct ne correspond qu'à

un modèle idéal-typique [...], une situation limite : si cela avait été réellement le cas dans la vie animale, celle-ci n'aurait jamais pu s'élever à la vie humaine-symbolique et l'humanité n'existerait pas. Il y a donc déjà, chez l'animal, un malaise, un décalage, et celui-ci est en même temps de nature normative et esthétique ; alors pointe déjà chez lui un jugement de forme, sur lequel repose toute la participation subjective des êtres vivants à l'évolution⁶.

Cette précision de Freitag s'avère extrêmement porteuse, et ce, pour l'ensemble de notre thèse. Le sens existe pour lui en dehors de l'humanité. Plus encore, il ne correspond pas, ni dans le monde animal ni dans le monde humain, à une pure adéquation formelle entre des signifiants et des signifiés. Dans le monde animal, il se fait jour principalement par la dimension expressive-esthétique, non sous la forme d'une adéquation quasi mystique ou d'une plénitude existentielle, mais plutôt d'un malaise et d'un décalage. Il faudra suivre le fil des modalités du sens pour saisir

¹ DS2, *op. cit.*, p. 103.

² CL2, ISR, *op. cit.*, p. 459.

³ DS2, *op. cit.*, p. 435.

⁴ « Le vivant n'est rien s'il n'est *eidos* stable, et cette stabilité est essentiellement déterminée comme capacité de *se* conserver et de *se* reproduire, dans la répétition du même. » (IIS, *op. cit.*, p. 268, n. 17)

⁵ Cf. AL, *op. cit.*, p. 29 et DS2, *op. cit.*, p. 435.

⁶ *Id.*

l'essence du symbolique, mais plus encore l'essence du monde humain dans ses liens avec l'héritage animal, ce que nous ferons justement dans le chapitre qui suit.

Chapitre 3

Le symbolique et l'imaginaire chez Freitag et Castoriadis

3. Le symbolique, l'imaginaire et le sensible

Après avoir présenté les conceptions freitagienne et castoriadienne du vivant, il importe maintenant de plonger au cœur des sources de l'historicité, qui renvoie aux principaux concepts de chacun des auteurs à l'étude : l'imaginaire chez Castoriadis et le symbolique chez Freitag. Nous évaluerons en quoi ces concepts sont, chez tous deux, porteurs d'historicité et les mettrons en dialogue. Tout au long de ce chapitre portant sur les rapports du naturel et du culturel chez Freitag et Castoriadis, nous garderons à l'esprit le point central à partir duquel nous analysons leurs pensées, soit les fondements de l'historicité. Alors que ces deux concepts d'imaginaire et de symbolique paraissent caractériser le domaine humain, nous nous pencherons ici tout autant sur leur spécificité que sur leur articulation avec le monde animal, puisque tous deux, spécialement Freitag, s'interrogent sur cette jonction et en proposent une élaboration théorique digne d'intérêt philosophique. Le but, à terme, sera d'explicitier en quoi ils présentent chacun une conception de l'historicité « ancrée », qui demeure, de ce fait, ouverte sur le travail de la vérité. Pour ce faire, il importe de mieux saisir l'entrelacement du « non-encore-historique » avec le social-historique.

Le questionnement sur le vivant et la conscience sensible s'avère donc ici encore essentiel, puisqu'il s'agira de saisir la spécificité du rapport au monde humain – l'imaginaire chez Castoriadis et le symbolique chez Freitag – en nous attardant sur les liens que mettent au jour Freitag et Castoriadis entre la nature et le social-historique. En quoi cela est-il important? Poser la question, comme nous le faisons dans ce chapitre, de ce que constitue le symbolique pour Freitag et de ce que représente l'imaginaire pour Castoriadis (ainsi que, de manière croisée, ce que signifie l'imaginaire pour Freitag et le symbolique pour Castoriadis), en essayant de saisir les lieux de divergences et, possiblement, certains lieux communs, implique de penser d'abord et avant tout les rapports de ceux-ci avec le « déjà-là » naturel.

Nous prenons comme point de départ un terme tout sauf banal que l'on retrouve chez les deux auteurs, soit celui d'« étayage ». Précisons toutefois que si l'on trouve quelques occurrences du terme chez Freitag, celui-ci lui préfère d'autres expressions sur lesquelles nous reviendrons. Chez Castoriadis, par contre, le terme d'« étayage » existe comme concept opératoire, nommant

systématiquement les rapports du social-historique avec le déjà-là naturel. Le terme d'étayage trouve son origine dans la psychanalyse freudienne (*Anlehnung*), signifiant pour celle-ci « l'appui » que les pulsions sexuelles trouvent dans les pulsions d'autoconservation provenant des fonctions vitales¹. Ce terme a donc, dès son acception originelle freudienne, la fonction de penser le rapport de l'organique-naturel au social-culturel. Castoriadis et Freitag le reprennent à leur compte également en ce sens, en le faisant travailler de manière différente, puisque leur démarche repose toute, à ce niveau, dans la tâche d'interroger, d'une façon non réductionniste et non essentialiste, ainsi que non positiviste et non rationaliste, ces rapports². Rappelons qu'ils entreprennent chacun à leur manière de repenser la société et la pensée elle-même hors d'un cadre déterministe, philosophie qu'ils renvoient tout autant au positivisme, au rationalisme historique qu'au relativisme historique, représentant les différents versants du déterminisme. En ce sens, il y a bel et bien ici rupture avec cet aspect de l'acception freudienne, en ce que, comme l'a noté Castoriadis, Freud demeure prisonnier d'une conception positiviste de l'inconscient et, conséquemment, des rapports de la psyché à la réalité naturelle³. La critique de Freitag envers la pensée freudienne va dans le même sens, puisqu'elle dénonce la substantialisation de l'inconscient à laquelle elle procède, à partir d'une conception non dialectique de la psyché et des différentes instances psychiques⁴. Néanmoins, Castoriadis demeure proche de la psychanalyse, spécialement freudienne, et malgré les critiques qu'il réserve à celle-ci, il reconnaît la puissance conceptuelle que recèle le terme chez Freud lui-même : « déjà en psychanalyse, soutient-il, l'idée d'étayage dit beaucoup plus, et autre chose que la position de ces deux limites lointaines et abstraites [que sont la liberté absolue et la détermination totale du monde humain par le donné naturel⁵] ». Nous reviendrons plus loin sur ces questions de la nature de la psyché et de l'origine du langage, puisqu'elles seront à même d'éclairer plus avant les conceptions freitagienne et castoriadienne de l'imaginaire et du symbolique.

À travers ce simple terme d'étayage, ils prennent à bras-le-corps la difficile question des rapports de l'humanité à la nature et à l'animalité, souvent jugée indicible et insoluble. L'on

¹ Cf. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2007, entrée « Étayage ».

² Cette affirmation toute négative ne sert ici qu'à dresser un portrait très général de leurs approches, et laissera évidemment place, dans chacune des sections qui vont suivre, à la positivité de leurs propositions.

³ Cf. IIS, chap. 6, « L'institution social-historique : l'individu et la chose », *op. cit.*, p. 411.

⁴ Cf. DS3, chap. 6, « La médiation symbolique et la dialectique de l'expression et de la répression : confrontation avec le modèle psychanalytique », *op. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 511.

pourrait également affirmer qu'à l'inverse, les concepts d'imaginaire et de symbolique, centraux dans leurs pensées, les entraînent forcément à statuer sur cette vaste question. Quoi qu'il en soit, tous deux reconnaissent la nécessité de penser ce rapport « entre strates », dirait Castoriadis, plus précisément entre la strate social-historique et ce qu'il nomme la « première strate naturelle ». Nous verrons également que les deux auteurs modulent ces rapports entre le sensible et le symbolique de façon *a priori* très différente.

Nous sommes néanmoins ici tentée de les rapprocher, en ce qu'ils remontent en amont de la socialité afin de montrer l'indissolubilité du rapport entre naturalité et institution, en même temps que l'inéluctable et profonde transformation, d'ordre ontologique, de celle-là au contact de celle-ci. Des pensées de l'historicité non relativistes comme celles de Freitag et de Castoriadis, qui refusent toute réductionnisme du social au naturel et toute forme de constructivisme instituant une rupture pure et simple entre l'historique et le naturel, doivent nécessairement affronter la question de l'origine ou du pré-historique et, surtout, de leur rapport à l'historique.

Il s'agit ainsi de penser les liens du naturel et du social, c'est-à-dire : comment une société s'institue-t-elle, sachant qu'elle le fait à même du déjà-là, notamment naturel? Pour reprendre des expressions castoriadiennes, quels « points d'appuis¹ », quelles « incitations² », a-t-elle conservés dans son institution, quels autres a-t-elle ignorés? Ou, pour le dire non plus en des termes castoriadiens, mais dans ceux de Freitag : qu'est-ce qui « passe dans le symbolique³ » et surtout, de quelle façon, dans chaque société ou dans chaque type de société? Plus précisément, il s'agit de penser l'historicité nécessairement à partir du non-historique, comme « incorporation », « rencontre », « reprise » d'un donné, mais tout autant comme sa transformation radicale. À partir de la notion commune d'étaillage, tous deux soulignent la transformation profonde, signalant un changement d'ordre ontologique, que l'institution d'une société fait subir à ses conditions naturelles d'origine.

Qu'est-ce donc que l'étaillage? Quel type de rapport dessine-t-il entre le naturel et le social? Chez Castoriadis, l'étaillage sur la première strate naturelle comporte deux facettes : l'étaillage du

¹ IIS, *op. cit.*, p. 345.

² *Id.*

³ Cette formulation laisse entendre que certaines choses n'y passent pas, ce qu'affirme explicitement Freitag (*cf.* IÉSP, *op. cit.*, p. 11, n. 17). Nous y reviendrons à la section 3.3, consacrée à la discussion entre Freitag et Castoriadis, afin de mieux saisir, chez ceux-ci, la nature de ce qui n'y passe pas, c'est-à-dire essentiellement l'inconscient, et de quelle manière cela « hante » l'individu – en d'autres termes : quels effets ce non symbolisé/non symbolisable a-t-il sur l'individu et, à terme, sur la société?

social-historique et l'étayage psychique. Fait intéressant, Freitag utilise lui aussi le terme d'étayage sous ces deux formes, psychique et sociale. Castoriadis tend souvent à réduire au statut de « trivialités » ces « appuis partiels » que l'humanité trouve dans la nature, misant en quelque sorte tout sur l'historicité incarnée que représente chaque société particulière, mais aussi sur une forme d'historicité concernant toute l'humanité, par le germe grec de l'autonomie. Il faudra toutefois revenir sur ces « trivialités » castoriadiennes pour en saisir la portée, possiblement plus rhétorique et politique qu'ontologique. L'étayage sur la première strate naturelle au sens de Castoriadis ne semble pas jouir de la même valence ontologique que chez Freitag. Pour celui-ci, l'étayage « de la conscience symbolique¹ » sur « la sensibilité organique ou "animale" qui est au cœur de toute subjectivité² » possède une profondeur et une pénétration autrement plus grandes que ce que Castoriadis veut bien reconnaître, et ce, tant au niveau social qu'individuel. Freitag analyse ainsi « les différents niveaux d'étayage de l'identité³ », soulignant la pluralité et la cumulativité des types de subjectivité. À la différence de Castoriadis, le « soubassement [ou l']étayage biologique et physique⁴ » pour Freitag ne procède pas du même type de mouvement, mettant sur la piste de divergences dans la conception même de l'historicité.

Il est en effet frappant de constater à quel point Freitag et Castoriadis utilisent des champs lexicaux divergents dans leur explicitation des rapports du naturel au culturel⁵. La réflexion déployée au sein de ce chapitre tâchera de relever si ces terminologies différenciées mettent sur la piste de divergences philosophiques fortes ou si elles témoignent au fond de simples insistances sur des moments du même processus. Or, l'on ne peut maintenir bien longtemps ce parallélisme conceptuel entre les deux auteurs à partir du seul terme d'étayage. Il s'avère nécessaire, au contraire, de plonger dans chacune des pensées de façon à les mettre en dialogue, et d'ainsi saisir les lieux de divergence et de convergence possibles autrement que par une simple référence aux concepts utilisés. En un mot, pour l'ensemble des notions utilisées, il importe d'aller au-delà des termes pour comprendre ce à quoi ils correspondent chez chacun d'eux. Bien qu'ils les articulent chacun à leur manière, il ne s'agit ni pour l'un ni pour l'autre d'une simple « addition », d'un étagement du social-historique sur le naturel, ni d'une simple rupture. Leurs rapports se conçoivent

¹ DPIT, *op. cit.*, p. 75.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ IÉSP, *op. cit.*, p. 18.

⁵ Nous renvoyons à la section 2.3.1 pour un aperçu de ces différences terminologiques.

en termes de reprise et d'intégration mutuelle ainsi que d'une transformation d'ordre ontologique. Leurs divergences reposent essentiellement sur leur conception de la *forme* ontologique résultant de ce « contact », pour le dire de la manière la plus neutre possible, du naturel et de l'humain.

3.1 Les rapports du symbolique et du sensible chez Freitag

3.1.1 La dialectique du sensible et du symbolique

Freitag a développé une pensée de la conscience sensible qui dévoile, au sein du procès de différenciation du vivant, une dialectique essentielle : l'interpénétration à proprement parler infinie du macrocosme et du microcosme. Cette dialectique prend la forme, au niveau ontogénétique, d'une pénétration constante et cumulative de la constitution interne du vivant et de ses modes d'agir et, en définitive, de sa sensibilité à son environnement vital, dessinant une primauté de la pratique, ainsi qu'une transmission continue des caractères acquis au niveau phylogénétique. Les rapports entre le sensible et le symbolique chez Freitag s'élaborent eux aussi à partir de cette même dialectique du procès de différenciation, devenant, dans le monde humain, procès de reproduction des sociétés par elles-mêmes. En d'autres termes, cette dialectique du sensible et du symbolique constitue la forme spécifiquement humaine – et synthétique, comme chacun de ses développements – que prend le procès de différenciation. Nous nous pencherons ici sur ces liens et cette transition, de manière à examiner les sources de l'historicité non plus seulement sensibles, mais proprement symboliques.

Quelle est, par ailleurs, la teneur de ce rapport dialectique? Freitag, dans son exposition des rapports entre le sensible et le symbolique, fait explicitement référence à l'*Aufhebung* hégélienne ainsi qu'« au modèle dialectique de l'assimilation-accomodation [*sic*] de Piaget¹ ». Selon lui, le rapport entre ces deux modes de représentation, qui apparaissent d'abord et avant tout comme des modes existentiels et ontologiques, renvoie au « concept hégélien du dépassement qui signifie en même temps le maintien et la reprise de l'ancienne matière à l'intérieur d'une nouvelle essence formelle où elle subit une mutation de nature ontologique² ». De ce fait, l'expérience et la représentation sensibles ne sont pas *supprimées* par la symbolisation, mais dépassées : « l'expérience sociosymbolique intègre l'expérience sensible et s'appuie sur elle tout en la

¹ DS2, *op. cit.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 215.

transcendant ou en la ressaisissant à partir d'une idéalisation virtuelle de tous ses moments particuliers¹ ».

Freitag conçoit la distinction d'ordre ontologique entre le sensible et le symbolique comme étant (re)prise dans une relation dialectique, c'est-à-dire comme interpénétration réciproque de niveaux d'être différenciés et néanmoins, par cette interpénétration même, reliés. Pour lui, les « deux formes ontologiques » que représentent le symbolique et la *phusis* « s'inscrivent donc dialectiquement l'une dans l'autre² ». En quoi consiste cette « inscription dialectique » des deux formes ontologiques en question? Peut-on véritablement parler, ici, d'« interpénétration réciproque »? S'il y a bien rapport entre les différents modes d'être, ainsi que reprise et dépassement, dans un niveau supérieur, d'un niveau inférieur, dans le cas du sensible et du symbolique, peut-on pour autant concevoir ces rapports comme étant *récioproques*? De prime abord, le niveau sensible ne paraît pas « dépendant » du symbolique, il semble exister pour lui-même tel qu'en lui-même. L'on serait donc tout naturellement portée à considérer le symbolique, s'il a une autonomie certaine, ce qu'a tût fait de souligner Freitag, comme indissolublement lié au sensible. La dialectique se caractérise, notons-le d'entrée de jeu, par la reconnaissance du fait que le niveau supérieur, s'il transforme ontologiquement le niveau inférieur, demeure néanmoins toujours porteur et « héritier » de celui-ci. La dialectique *en elle-même* comporte et reconnaît, dans le réel, des niveaux non seulement différenciés, mais hiérarchisés, donc cumulatifs³.

Freitag précise ce qu'il entend par ces rapports dialectiques : le symbolique représente, dans le procès dialectique de différenciation, le moment de négativité, lequel, s'il transcende le niveau inférieur de la sensibilité, ne saurait cependant couper les liens avec celui-ci. L'on retrouve bel et bien ce mouvement d'*Aufhebung* hégélien, c'est-à-dire de « dépassement » et de « conservation » :

Le champ ouvert par le « travail du négatif », ou plus concrètement de la négativité – propre au symbolique – « conserve » le moment ontologique du positif sur lequel et à partir duquel il s'est exercé comme acte concret, et si l'horizon ainsi ouvert est virtuellement illimité, c'est toujours à partir d'un champ *déterminé* par cette positivité synthétique originelle qui se trouve *niée* qu'il peut se déployer en toutes directions⁴.

¹ *Ibid.*, p. 190.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 34.

³ Nous mettrons en parallèle cette hiérarchisation et cette cumulativité avec la notion de stratification chez Castoriadis au chapitre 4.

⁴ *Ibid.*, p. 14, n. 21. Nous soulignons.

Ainsi, pour Freitag, le symbolique a bien comme condition de possibilité le moment ontologique du positif, c'est-à-dire la sensibilité, bien que, par son action propre, déployée « à partir » de la sensibilité, il la transcende et la nie. Ce mouvement de dépassement-conservation, dialectique, est ici mis à profit par Freitag afin de montrer les liens essentiels du symbolique et du conceptuel au sensible, le caractère « enraciné » de la symbolisation et, par conséquent, de toute pensée formelle. Cela lui permet de rompre avec un certain rationalisme, pour lequel la raison détient un statut privilégié¹. En somme, la positivité originelle issue du sensible « se trouve *niée* », mais en même temps « *conservée* » par la symbolisation, puisque « *c'est toujours à partir d'un champ déterminé par cette positivité* » que la symbolisation « peut se déployer » à travers une « virtualisation illimitée » – mais non « absolue », en vertu de ce lien de négation-conservation qui lie la symbolisation à la sensibilité originelle.

Rappelons que, dans la perspective freitagienne, le procès de différenciation possède deux facettes, soit le procès proprement généalogique, qui confère aux individus leur genre et les attributs spécifiques à leur espèce, ainsi que le développement individuel, ontogénétique, qui voit l'individu évoluer au fil de sa vie. Un élément essentiel de la conception freitagienne de l'évolution du règne vivant, à laquelle le domaine humain s'articule comme l'une des formes qu'a prises la différenciation, concerne l'idée de moments synthétiques précédant les éléments s'étant différenciés à partir de cette synthèse. Sa conception apparaît téléonomique plutôt que téléologique, puisque, comme il l'affirme à de nombreuses reprises, les êtres vivants eux-mêmes, dans leur constitution psychique et physique (laquelle prend déjà la forme d'une dialectique), portent en eux l'impulsion du procès de différenciation. Procès qui se trouve réactualisé dans toutes les formes et les expressions que prend la différenciation. De cette façon, le microcosme porte et actualise de manière constante et vivante le macrocosme. Concernant les liens entre le sensible et le symbolique, il s'agit de concevoir la conscience et la représentation sensibles comme étant *en elles-mêmes* des moments de synthèse, auxquelles reste inéluctablement rattaché le niveau supérieur que représente la symbolisation. L'affirmation de l'antécédence du niveau inférieur à titre de moment synthétique implique d'y renvoyer le niveau supérieur comme l'une de ses conditions nécessaires, bien que non suffisante. Il importe donc de « reconnaître la primauté ontologique du procès

¹ Nous creuserons au prochain chapitre, portant sur l'épistémologie, les tenants et aboutissants de cette posture critique envers le rationalisme, au nom d'une ressaisie de l'origine praxique et éthique (au sens premier de l'éthos d'une société, de l'éthicité hégélienne) d'une rationalité pensée d'abord comme « raisons d'agir », conservant un lien fort à la pratique social-historique et, au-delà, à l'expressivité-esthétique et à l'affectivité animales.

généalogique qui va de pair avec la conception dialectique du développement ontogénétique, un procès à travers lequel le moment de synthèse précède toujours la différenciation des éléments qui s'y trouvent intégrés ou réintégrés¹ ».

Cette perspective faisant du niveau inférieur, celui de la positivité du sensible, un moment de synthèse précédant les instanciations différenciées des niveaux supérieurs tend en effet à consolider l'idée d'une « interpénétration réciproque » des niveaux en question. Aussi Freitag affirme-t-il des deux dimensions composant ce qu'il nomme « le monde social-et-naturel² » qu'elles apparaissent « non pas indifférenciées, mais dans une position fondamentale de réciprocité ou de participation mutuelle³ ». Il n'y a pour lui pas de rapport *unilatéral* entre la symbolisation et le sensible, mais bien un rapport mutuel entre les deux formes existentielles. Mutualité ne signifie pas pour autant mêmeté, tout comme elle n'exclut pas un rapport hiérarchique entre les deux niveaux ontologiques. Ce rapport dialectique entre les niveaux ontologiques du sensible et du symbolique se retrouve également au sein de l'individu lui-même, au sens où « le sujet du symbolique [...] n'abolit en rien le sujet de l'expérience sensible actuelle⁴ ». Cette stratification interne à tout individu se révèle à l'image du niveau symbolique qui, s'il prend de l'altitude par rapport au niveau sensible, ne l'abolit nullement. Ainsi, l'on retrouve, « entre ces deux niveaux ontologiques du sujet humain, le sujet du surplomb symbolique et le sujet de l'expérience sensible immédiate, une *tension* qui est comme telle constitutive elle aussi de son humanité⁵ ». Le terme de tension peut surprendre sous la plume de Freitag : la dialectique n'opère-t-elle pas une série de reprises créatrices où, aux moments de contradiction, succèdent des moments de « réconciliation »? À vrai dire, la pensée freitagienne pourrait très bien faire sienne l'appel à une « dialectique inachevée » faite de « médiations imparfaites » que Dosse retrace chez Ricœur⁶ – à la différence près que Freitag demeure dans le sillage assumé de Hegel, dont il rejette la totalisation dans un Absolu, même « humain, rien qu'humain ». Bonny souligne qu'en raison de l'importance, voire de la primauté mise par Freitag sur la pratique significative des acteurs sociaux, sa pensée relève bien

¹ DS2, *op. cit.*, p. 189-190.

² DPIT, *op. cit.*, p. 90.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ *Id.*

⁶ François Dosse, « Paul Ricœur révolutionne l'histoire », *Espaces Temps*, n^{os} 59-61, 1995, p. 25.

d'« une dialectique ouverte¹ ». La dialectique freitagienne laisse entrevoir des moments de brisures et de tensions, dont il renvoie la source dans le symbolique lui-même, porteur de décalages et mû, spécialement dans le langage commun, par une ouverture « de nature métaphorique² », faisant signe vers une « totalisation analogique³ », qui ne peut se résoudre, mais seulement se déplier et s'augmenter. L'humanité et, bien entendu, la raison humaine, apparaissent pour lui formées par ce rapport mutuel entre la sensibilité, part de notre héritage animal, et le symbolique.

Dans le cas qui nous occupe, le sensible est *repris* tout en se montrant ontologiquement *transformé* dans et par la symbolisation. Cette transformation se donne à voir en ce que la symbolisation opère non seulement un changement d'ordre quantitatif (en termes de quantité d'informations traitées, par exemple) ou qualitatif (en termes d'une plus grande complexité), mais proprement *ontologique*. En effet, le type d'être que représente le symbolique diffère, à certains égards, de tout le reste du règne vivant et, bien entendu, dans une plus grande mesure encore, de l'être inanimé. La reconnaissance du sensible et du symbolique comme étant deux modes d'être ontologiquement divers, si elle ne s'inscrivait pas dans une pensée dialectique, tendrait à creuser l'écart entre l'humain et le non-humain jusqu'à considérer ceux-ci comme étant porteurs de déterminations infranchissables⁴. Or, cette affirmation de différences décisives entre l'humain (symbolisé) et l'animal (sensible) ne constitue pas le dernier mot de Freitag sur leurs rapports mutuels : ici se fait jour la *reprise* du sensible par et dans le symbolique. Sa démarche d'explicitation du domaine humain, du phénomène de la symbolisation, se nourrit précisément de ces deux actions qui semblent *a priori* contradictoires. Il cherche en effet, d'une part, à « marquer conceptuellement le contraste [entre] l'expérience symbolique humaine [et] l'expérience sensible animale qui lui sert de fondement⁵ » et, d'autre part, à « relever ce que l'expérience sensible

¹ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », Introduction, dans M. Freitag, *L'oubli de la société*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 25.

² DS2, *op. cit.*, p. 331.

³ *Id.* Il s'agit de notions essentielles chez Freitag, qui occupent une place centrale dans son épistémologie. Voir *infra*, chapitre 4.

⁴ Nous avons déjà vu que la théorie castoriadienne du pour soi représente en quelque sorte une façon de médier les deux mondes ou, dans les termes castoriadiens, les deux « strates », mais que Castoriadis ne prend pas la pleine mesure de ce qu'elle implique – nous y reviendrons d'ailleurs à la prochaine section de ce chapitre, consacrée à sa théorie de l'imaginaire et de l'étayage sur la nature. La raison réside possiblement dans sa théorie de la stratification ontologique, qui présente une cosmologie pluraliste selon laquelle les passages entre les strates de l'être-étant s'avèrent inexistantes, à tout le moins, ne sont pas ensidiques. Cela pourrait expliquer la difficulté d'une saisie philosophique, qui demeure somme toute rationnelle, de ces passages interstrates.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

objective des animaux représente en tant que condition nécessaire du passage historique au symbolique¹ ».

Les rapports du symbolique et du sensible se déclinent ainsi chez Freitag sous ces deux aspects fondamentaux : une *différence* d'ordre ontologique et une *relation* d'ordre dialectique. Il cherche à faire valoir non seulement le caractère « extra-organique » du symbolique, ce qui, au vu des postulats fondamentaux de la discipline sociologique, n'a rien de bien inédit, mais également ses racines dans la sensibilité, plus spécifiquement, dans l'animalité. Le fait de relier d'une façon essentielle le symbolique et ce qui, par ailleurs, apparaît comme son Autre absolu apparaît en soi original, spécialement dans le cadre d'une pensée sociologique. Ici se donne à voir l'orientation singulière de la démarche freitagienne : dans la recherche de ce en quoi consistent ces rapports entre le sensible et le symbolique – et la reconnaissance que ceux-ci sont de nature *dialectique*. Le caractère profondément original de sa pensée réside précisément dans la volonté qui est sienne de penser à la fois l'un et l'autre, au sens où *aucun de ces deux aspects ne prime sur l'autre* : le symbolique dessine bel et bien un nouveau mode ontologique d'appréhension du réel, mais ce mode inédit ne saurait se détacher entièrement du sensible, bien qu'il le surplombe par ailleurs formellement. Ils sont liés par une profonde réciprocité *sui generis*. Nous détaillerons maintenant ces deux aspects, l'un mettant l'accent sur le caractère *novateur* du symbolique, l'autre, sur l'action d'une *reprise* du sensible.

Le procès de différenciation et, en son sein, les formes que représentent la sensibilité et la symbolisation, s'avèrent tous de nature dialectique. En définitive, ils constituent « une même totalité dialectique² » au sein de laquelle chaque mode existentiel constitue également en lui-même et pour lui-même une totalité. Le fait que le réel se présente sous la forme d'une « totalité dialectique » implique que le procès de différenciation, soit l'évolution du vivant sur terre, puisse également être repris *a posteriori*, par nous qui en sommes les héritiers – non pas nécessairement l'aboutissement, mais l'une des nombreuses formes qu'il a prises et, il est vrai, la seule qui soit en mesure de le ressaisir de manière synthétique et réflexive. L'on peut en effet appréhender l'être, précise Freitag, « par les deux bouts » : en concevoir la genèse et ressaisir l'actualité de ses formes. Or, la représentation sensible donne accès à l'être en tant que tel, au sens où toute représentation procède d'abord et avant tout de la sensibilité. En ce sens, elle s'avère bel et bien « le seul accès

¹ *Id.*

² DS2, *op. cit.*, p. 176.

que nous ayons à l'extériorité¹ ». De plus, cette sensibilité seule constitue le fin mot de l'origine de toute réflexivité, puisque « cet accès n'est que le chemin inverse de celui qui a déjà été parcouru tout au long de notre séparation, et il n'y en a pas d'autre – à moins que nous pensions vraiment être nés de rien, ou en Dieu qui est Tout² ».

S'il y a interpénétration ou intégration des niveaux d'être dans une même totalité dialectique qui *est* l'être³, celle-ci se compose de niveaux eux-mêmes synthétiques. La « dialectique du réel », ou le procès d'ontogenèse des différents niveaux d'être, comporte toutes les instanciations non seulement du vivant, mais de tout étant, de toute forme d'être. La totalité dont il est question n'apparaît aucunement fermée, plutôt perpétuellement portée et enrichie par la différenciation et la diversification des formes d'être. Cette « poussée » vers la différenciation, dont on verra quelle forme spécifique elle prend dans le cas du symbolique, et tout autant quelle forme de limitation elle trouve face à elle dans ce nouveau mode existentiel, ne s'avère *jamais*, pas même dans le monde humain, une déliaison, une rupture avec la genèse, puisque c'est précisément celle-ci qui en fournit l'impulsion. La « durée de la genèse⁴ » accompagne ainsi chacun des visages que prend l'être. Par là, Freitag veut souligner non une parfaite intégration de tous les éléments différenciés formant le réel, mais bien la *diversité* fondamentale qui le traverse.

Penser les rapports entre le symbolique, qui constitue l'apanage de l'être humain, et le sensible d'un point de vue qui ne soit ni biologisant ni vitaliste, mais proprement sociologique, n'est pas une mince tâche. Pour ce faire, Freitag déploie des outils réflexifs somme toute rares en sociologie, soit la phénoménologie, qui achemine sa pensée vers une épistémologie résolument compréhensive, ainsi que la dialectique. Ces outils réflexifs l'aident justement à mettre le doigt sur ce fait premier de la symbolisation : elle est incapable de *produire* le rapport sujet-objet, puisque celui-ci trouve sa forme primordiale dans le déploiement de la sensibilité du vivant.

Nous retrouvons donc d'entrée de jeu ce constat de la sensibilité essentielle du vivant, lequel s'applique et caractérise également le domaine humain. Conformément à la nature de la dialectique évoquée plus haut, la symbolisation constitue bel et bien un moment de synthèse, mais repose par ailleurs sur un moment de synthèse plus fondamental, soit la dimension expressive-esthétique. Ce simple constat gouverne des implications théoriques de la plus haute importance sur la tentative

¹ *Ibid.*, p. 156.

² *Ibid.*, p. 156, n. 8.

³ Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

freitagienne de cerner le symbolique et en fournira, pour ainsi dire, les caractéristiques les plus fortes.

3.1.2 L'apport de la sensibilité dans le domaine humain

En premier lieu, le symbolique n'est pas autosuffisant, en ce qu'il « ne parvient pas à rendre compte du rapport existentiel, concret, du sujet tant avec lui-même qu'avec le monde extérieur et avec autrui. Ce rapport a pour fondement ou mode originel la sensibilité du sujet humain en tant qu'être biologique¹ ». Le sensible constitue la « matière première » de la symbolisation. Ce faisant, ce que le symbolique n'est pas à même de produire, ce qu'il ne comporte pas *en lui-même*, correspond bien à ce « rapport existentiel, concret, du sujet tant avec lui-même qu'avec le monde extérieur et avec autrui ». Ce rapport s'avère plus originaire que la symbolisation : il préexiste à toute possibilité de conceptualisation, et forme à proprement parler le soubassement existentiel de l'humanité. L'expérience sensible représente l'une des formes, la plus primaire, que prend le rapport d'objet.

Dès lors, le symbolique « ne saurait à lui seul produire aucune *présence* ni aucune *consistance*, ni la *forme propre* d'aucune réalité étrangère à lui et donc au sujet ; à lui seul, il ne fournirait même pas l'idée de l'altérité ni celle d'autrui² ». De quoi est faite cette « présence » et de quelle façon perdure-t-elle dans le domaine humain symbolisé? Freitag précise à cet effet qu'

il existe dans la constitution organique (animale) de l'être humain « présocial » un mode de mise en présence sensible de l'objet ou d'appropriation sensible et comportementale de la réalité objective qui est déjà préstructurée organiquement et c'est dans ce champ ou cet « arc » tendu entre le sujet sensible et l'objet perceptible qu'est venue s'implanter, de manière extraorganique ou culturelle, toute la structuration proprement symbolique de l'expérience³.

Conformément à sa conception phénoménologico-dialectique de l'être, le niveau supérieur qu'est la symbolisation, s'il constitue *la* dimension par excellence de l'humain, se déploie à partir de niveaux d'être inférieurs, toujours encore agissants. En ce sens, la dimension expressive-esthétique, porteuse de cette présence, apparaît transversale à l'objectivation symbolique-conceptuelle et à l'objectivation sensible puisqu'elle correspond, statue Freitag, au rapport d'objet lui-même. Aussi affirme-t-il que

¹ *Ibid.*, p. 10.

² DS2, *op. cit.*, p. 156.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 11.

la principale difficulté qui se dresse devant toute tentative de compréhension du symbolique proprement dit tient justement au fait que la symbolisation en tant que telle est *incapable de produire elle-même*, dans toutes les généralisations objectives qu'elle opère, *le rapport d'objet*, c'est-à-dire *la dimension existentielle de l'expérience* impliquant en même temps la conscience de soi du sujet pensant par concepts et la présence du monde qui lui est déjà donnée comme une altérité signifiable¹.

Le rapport sujet-objet fait en sorte que la réalité apparaisse et s'effectue comme rencontre d'une objectivité et d'une subjectivité, que ce soit par la sensibilité ou par la symbolisation. Ces deux modalités « ressortissent alors à une même structure toute générale ou générique [...], le *rapport d'objectivation* [...], qui implique constitutivement la dimension ontologique de la subjectivité et, donc, une forme de conscience² ». Le rapport d'objet se révèle dans le déploiement sans cesse actualisé, dans toutes les directions possibles, que prend l'être. C'est également en vertu du fait que le rapport d'objet constitue une seule et même structure traversant toutes les formes vivantes qu'a prises le procès de différenciation que les niveaux ontologiques que sont le symbolique et le sensible sont en rapport. Ces types d'objectivation se rattachent *aussi* l'un à l'autre par le fait qu'elles appartiennent toutes deux à cet « ordre » de l'objectivation. En somme, « l'esprit ainsi déployé résulte toujours encore de la métamorphose de la *phusis* [...] ; si le symbolique surplombe la *phusis* et l'englobe dans la distance virtuelle qu'il prend à son égard, celle-ci le comprend encore néanmoins entre ses pôles (sujet-objet³) ». Le symbolique est incapable de créer son contenu, qui lui est fourni par l'expérience sensible du monde. Le rapport d'objet se déclinant sous plusieurs formes, au nombre desquelles le sensible et le symbolique, il sous-tend la possibilité que le symbolique trouve un contenu.

Au sein de la sensibilité, elle-même fondatrice pour la symbolisation, la dimension expressive-esthétique s'avère « plus originelle ou fondamentale ». Freitag soutient donc que le symbolique ne peut faire l'économie de cette expressivité, au cœur de la sensibilité animale et humaine. Que fournit-elle à la symbolisation? Rien de moins, indique Freitag, que l'accès à l'extériorité, « car c'est elle qui nous donne encore directement l'expérience du monde extérieur, qui est d'abord une expérience des formes et des qualités⁴ ». Nous verrons plus loin, en tentant d'exposer les difficiles rapports du symbolique et de l'imaginaire chez Freitag, en quoi ces formes

¹ DS2, *op. cit.*, p. 149. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 17.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 34.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 111.

et ces qualités du monde extérieur subissent un changement dans et par la symbolisation. Il nous importe ici de marquer l'importance de l'expressivité à titre de dimension originaire et indépassable, même pour la symbolisation. Il s'ensuit, précise Freitag, que « la synthèse entre l'objectivation symbolique ou conceptuelle et l'objectivation sensible devra toujours encore se faire sous l'égide de cette dimension expressive-esthétique plus originelle ou fondamentale¹ ». La prégnance en est telle que Freitag reconnaît qu'elle fait peser sur les formes d'expérience, qu'elles soient significatives ou affectives², rien de moins qu'une « exigence d'expression », qui en est « au cœur³ ».

En somme, la dimension des formes, des qualités et de leur expression, correspondant à la dimension expressive-esthétique, est originaire par rapport aux rapports d'objet, quels qu'ils soient. Elle demeure porteuse du moment de la synthèse des dimensions normative et cognitive. Par conséquent, le symbolique ne saurait créer son propre contenu – à l'exception, comme le répète Freitag, d'une pensée purement formelle, qui est à elle-même son propre objet. Le symbolique, comme capacité de symbolisation, n'est pas à même de fournir le *contenu* de ce qui est symbolisé – voire la « forme », si ce qui est symbolisé relève de l'expressivité esthétique, donc de formes sensibles. Le symbolique va ainsi chercher son contenu à travers l'appréhension sensible du monde. Le contenu des représentations, sensibles et symboliques, est constitué d'images du monde sensible. Aussi affirme-t-il qu'« [à] défaut d'images, le langage ne serait que pur chiffre ou pur algèbre⁴ ». D'une manière qui peut surprendre au premier abord, Freitag présente une conception du symbolique comme « code » qui le rapproche de Castoriadis. Toutefois, chez Freitag, l'ancrage dans le sensible – lequel provient de l'imaginaire – ajoute au symbolique une profondeur existentielle. Nous aborderons plus spécifiquement dans un instant cette mise en forme du monde sensible par le symbolique ainsi que, plus largement, la difficile question des rapports entre l'imaginaire, le symbolique et le sensible chez lui. Pour l'heure, disons simplement que les images du monde sensible forment la matière première de la symbolisation et nous sont fournies tout particulièrement par cette expressivité-esthétique fondatrice de tout le règne vivant – donation à laquelle n'échappe nullement le symbolique, mais sur laquelle, plutôt, il s'édifie. En effet, c'est

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Id.* Cette expression résonne avec l'« exigence de signification » castoriadienne, et peut même nous mettre sur la piste de l'une des sources de leurs divergences – nous y reviendrons à la section 3.3.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

bien « cette sensibilité animale qui [...] fournit, en somme, la matière première expérientielle qui est mise en forme sur la nouvelle scène, en même temps sociale et intérieure, de la signification symbolique¹.

La représentation sensible agit ainsi comme fondement et comme seul accès au monde extérieur. Reconnaître les racines du symbolique dans la sensibilité, c'est reconnaître la dialectique essentielle qui les meut : le symbolique, s'il surplombe à certains égards le sensible, ne saurait par ailleurs jamais s'en séparer de manière définitive, puisqu'il y puise, en majeure partie, son contenu. Aussi, selon Freitag, « l'informulé sensible [...] sert d'assise (ou de "matière première") » au symbolique. La représentation sensible apparaît alors comme « la seule base de toute représentation subjective d'une réalité extérieure [...], l'unique fondement de toute objectivation phénoménale³ ». Force est donc de constater que la symbolisation *n'abolit* pas cet accès : elle le transforme, le démultiplie, l'enrichit, mais en aucun cas, ne l'annihile. Toute symbolisation demeure ancrée dans le sensible. Freitag reprend ici le constat phénoménologique de « l'appartenance ontologique irréductible de l'existence humaine au monde de la vie⁴ », tout en comprenant celui-ci de manière non strictement culturelle. Il s'efforce plutôt de montrer ce sur quoi se fonde ce monde culturel et en quoi consistent les liens entre les niveaux naturel et culturel.

En conséquence, le symbolique est bel et bien « second⁵ », affirme Freitag, puisque son domaine d'action *s'ajoute* à cette expressivité existentielle. Le symbolique supporte la création d'un véritable monde commun, reconnu comme tel, du fait qu'il crée la possibilité transcendante d'une reconnaissance du monde et des sujets qui l'habitent. Affirmer que le symbolique crée le monde commun ne sous-entend donc pas qu'il en crée la réalité tangible, matérielle, le fait que le monde nous soit donné d'abord par des formes et des qualités sensibles. « C'est donc encore notre expérience sensible qui nous fournit les contenus empiriques de toutes nos mises en forme symboliques⁶ ».

Bien entendu, le symbolique forme le monde à sa manière, par l'intermédiaire de concepts et d'idées, c'est-à-dire de manière foncièrement inactuelle *et* collective, mais cette formation du monde, si elle en donne l'accès à sa façon, ne *crée* pas le monde dans ses concrétions sensibles. En

¹ *Ibid.*, p. 14.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 45.

³ DS2, *op. cit.*, p. 156.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶ *Ibid.*, p. 107.

un mot : seule la sensibilité nous donne accès à l'extériorité¹ et à « la matérialité du monde² », qu'il entend comme le terme objectif du rapport d'objectivation³. Bien sûr, le symbolique, à terme, que ce soit par la technique ou à un niveau plus fondamental, par le sens et la représentation qu'il suscite, ajoute une *matérialité* certaine au monde humain, mais le monde sensible demeure le sol des élaborations et des prestations symboliques de tout type, qu'elles soient formelles ou matérielles.

Cette sensibilité n'est par ailleurs pas restrictive, au sens où elle ne nous confine d'aucune façon dans notre être-au-monde : elle rend possible le fait de nous mouvoir dans le monde et de l'habiter, avec et par la symbolisation. Elle n'entrave en rien le fait que la matérialité créée par le symbolique s'ajoute à la matérialité du monde à laquelle cette sensibilité nous donne accès. Le symbolique vient « s'étayer⁴ » sur cette sensibilité : nous n'avons plus accès au monde *qu'à travers* le symbolique, mais il demeure que ce que nous visons *à travers* lui, c'est le monde sensible, et que cet accès au monde sensible nous est donné par notre sensibilité. Et ce, en raison du fait que le symbolique ne crée pas « l'unité synthétique de la sensibilité ». Le fondement que représente « l'unité synthétique de la sensibilité, affirme Freitag, le symbolique vit par-dessus sans l'abolir, mais il ne le crée pas ; il parvient seulement à le signifier autrement, non plus du dedans, mais du dehors ou plutôt, justement, par en dessus⁵ ».

Par suite, le symbolique, à certains égards, *ne représente qu'une* façon alternative de voir le monde, et en aucun cas ne supprime cette réalité phénoménale qu'a en partage l'ensemble du vivant. « Notre sensibilité, qui est nécessairement toujours engagée dans le moindre rapport concret-pratique, actuel et empirique au réel, n'a donc rien d'incommensurable avec celle des animaux⁶ ». Cette diversité phénoménale constitue une idée phare de la pensée freitagienne et rejoint d'autres thèmes ô combien importants de sa théorie du symbolique. En effet, l'ensemble de son propos concernant le procès de différenciation auquel nous sommes encore liés en tant qu'humains, tout comme son écologisme et ce que l'on a déjà nommé son « conservatisme

¹ Cf. *ibid.*, p. 156.

² *Ibid.*, p. 156, n. 9.

³ Cf. DS3, *op. cit.*, p. 137, n. 7.

⁴ DPIT, *op. cit.*, p. 75.

⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 107.

ontologique¹ », y trouvent leur fondement ontologique. Son herméneutique y trouve également son ancrage onto-épistémique².

En somme, le monde nous parvient toujours par le « filtre » de la symbolisation. Comme l'énonce Freitag, la représentation symbolique

« regarde le monde » et recompose significativement le monde à travers la représentation sensible, qui est déjà donnée ou présente, tout en restructurant cette représentation selon sa puissance de représentation et de construction propre, qui est de nature idéationnelle ; ou [...] inversement, désormais, *la sensibilité humaine n'atteint plus, de manière spécifiquement humaine, le monde directement*, mais [...] elle n'y parvient qu'à travers la médiation symbolique qui est venue s'interposer entre le sujet de la sensibilité et les objets de son expérience et de son désir³.

Comment faut-il comprendre cette affirmation selon laquelle la sensibilité humaine n'atteint plus le monde *directement*, alors qu'il a été dit par ailleurs qu'elle représente « le seul accès que nous ayons à l'extériorité⁴ », et plus encore, que la dimension expressive-esthétique « nous donne encore directement l'expérience du monde extérieur⁵ »? Comme Freitag le précise ici, cet accès au monde, s'il nous est donné par la sensibilité que nous héritons des animaux, s'avère toutefois d'emblée « recomposé » dans les propres termes du symbolique, qui sont *conceptuels*, idéels. C'est à ce niveau qu'entre en jeu l'action de l'imaginaire freitagien, lequel agit en tant que médiation entre le sensible et le symbolique. Il apparaît, de ce fait, primordial dans les rapports entre ces deux niveaux d'être. Il ne faut pas considérer ces affirmations comme l'expression d'une contradiction, mais bien comme l'exemplification de ce rapport dialectique entre le sensible et le symbolique.

Un autre passage de Freitag s'avère à même de nous éclairer. En énonçant que « toute sensibilité est toujours organique et que le symbolique est toujours social, en même temps que toute conscience symbolique reste nécessairement enracinée dans la conscience sensible⁶ », la posture de Freitag apparaît ici en toute clarté : la sensibilité *est et demeure organique*, même au sein de la symbolisation. Tout comme le symbolique apparaît foncièrement, par sa nature même, « extraorganique », la sensibilité ne devient pas même un peu « symbolique ». En d'autres termes :

¹ Jean-François Filion, « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* », dans É. Martin et M. Ouellet (dir.) *La tyrannie de la valeur*, 2014, p. 261.

² Voir, spécifiquement sur ces questions, *infra*, chapitre 4.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 11. Nous soulignons.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 156.

⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁶ *Ibid.*, p. 122.

l'enracinement essentiel du symbolique dans la sensibilité, de la conscience sensible dans la conscience symbolique, que retrace ici Freitag, ne signifie pas que les deux niveaux se fondent, s'amalgament. Il s'agit bien d'un *soubassement* sensible à la symbolisation, qui laisse ontologiquement intacts *et* la sensibilité, qui demeure organique, *et* le symbolique, qui demeure extraorganique. La démarche freitagienne se montre ici dans toute sa puissance : contrairement à nombre de pensées sociologiques et de philosophies rationalistes qui se refusent à penser ce que le domaine humain doit à l'organique, elle se refuse pour sa part à *invisibiliser* le lien entre sensibilité et symbolisation¹. Freitag prend le contre-pied du biologisme, qui se contente d'*amalgamer* le domaine humain et celui de la sensibilité, c'est-à-dire de rabattre l'un sur l'autre en les *fondant ontologiquement*, et en minorant, au bout du compte, la portée du symbolique. Il s'inscrit également en faux contre une perspective rationaliste, qui tend à *ignorer* l'empreinte de la sensibilité sur le domaine humain en faisant du symbolique une simple faculté de l'esprit. Freitag s'évertue ainsi à exhiber la *forme même du lien* entre les deux niveaux ontologiques et, par conséquent, la prégnance et la forme de la pénétration du sensible dans le domaine humain – qu'il rattache, par le procès de différenciation, au rapport d'objectivation originaire à l'ensemble du vivant –, tout comme la nature de l'action propre du symbolique sur ce soubassement sensible. Il s'agit donc précisément, pour lui, de penser leurs liens et non une sorte d'indifférenciation ontologique. La dialectique, par son mouvement de dépassement-conservation, permet justement de préciser la teneur des liens entre ces deux niveaux différenciés et *ontologiquement incommensurables*. Le moment de *conservation* fait signe vers une « relation de dépendance² » du symbolique par rapport au sensible. Et le moment de *dépassement* montre que, si le sensible demeure organique, la matérialité du monde à laquelle il donne accès s'avère, dans le domaine humain, d'emblée captée dans les rets du symbolique. Cette relation dialectique, si elle comporte une hiérarchisation du symbolique transcendant le sensible, prend la forme d'un « échange » : c'est en effet « à travers l'échange avec le monde sensible que cette idéalité [du symbolique] peut exister en s'y reproduisant continuellement, c'est-à-dire en s'appropriant le monde tout en s'accommodant à lui³ ».

¹ Cf. *ibid.*, p. 15 : « Le symbolique n'est pas une simple faculté psychique de l'être humain, celle de l'entendement par exemple, qui sans doute lui correspond dans la signification qui lui a été donnée en philosophie ; il existe concrètement sous la forme de l'*institution*, comme cadre structuré et structurant effectif de la vie proprement humaine ».

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 20.

Ainsi, conformément à l'un des versants de cette relation dialectique, le mode de réflexivité et de conscience sensibles apparaît bel et bien « maintenu dans la conscience symbolique puisque seul un sujet sensible peut entrer comme sujet dans le rapport symbolique et s'y faire reconnaître par autrui¹ ». En effet, l'expérience significative, qui se manifeste dans la symbolisation, ne peut « jamais être radicalement détachée² » de l'interaction proprement sensible, bien qu'elle s'incarne dans un « procès de distanciation [qui] implique alors toujours qu'il s'effectue à partir d'une forme de représentation sensible³ ».

Pour Freitag, évidemment, l'expérience sensible s'avère captée par le culturel-symbolique : mais cette prise, qui a comme effet que le symbolique informe largement la perception elle-même, ne fait pas pour autant disparaître cette expérience sensible. Cette dernière rattache la symbolisation à la concrétude et à la matérialité du monde sensible. De la même façon, il affirme que « ce mode d'expérience directe, de type animal, n'est pas effacé chez l'être humain, il est seulement réinterprété et dépassé ou transcendé symboliquement⁴ ». S'il est ici question du fait que la symbolisation trouve son contenu *par* la sensibilité, celle-ci subit en effet une transformation par sa reprise symbolique. Quelle forme prend donc dans le vécu humain cette conscience sensible, qui perdure, mais s'avère d'emblée prise dans les rets du symbolique? Freitag insiste sur le fait qu'elle correspond à l'*accès* que nous pouvons avoir du monde objectif. Doit-on la concevoir comme une sorte d'infra-conscience parallèle au symbolique? L'on trouve une indication à cet effet, puisque Freitag renvoie cette conscience sensible... au « ça » :

Chez l'animal, cette identité continue ou plutôt continuelle lui est donnée d'une manière purement empirique, qui reste extérieure à son expérience propre et appartient directement à son genre [...]. C'est cela même qui, chez le sujet humain, est ressaisi et rendu accessible à la conscience de soi à travers la réflexivité à laquelle le langage lui donne accès, pour y devenir le fondement même de toute prise de conscience sous le mode de la pensée. Disons que c'est cela que Groddeck a nommé le *ça* à travers lequel toute expérience symbolique et toute identité instituée restent attachées à *l'unité sous-jacente d'une conscience sensible et à ses expressions dans l'imaginaire*⁵.

¹ *Ibid.*, p. 192.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁵ *Ibid.*, p. 213-214. Nous soulignons.

Cette précision a de quoi surprendre, surtout au regard de la pensée castoriadienne, qui postule une forme de « non conscient » derrière l'inconscient freudien, plus précisément derrière le ça¹. Bissonnette nous rappelle par ailleurs que la dénomination que Freud a mise de l'avant provient de « Groddeck, à qui il a repris le concept du Ça et l'idée sous-jacente d'une passivité psychique fondamentale² ».

Cette action de l'*Aufhebung* par laquelle Freitag conçoit les rapports du sensible et du symbolique se retrouve également à travers le terme de médiation, ici prépondérant. Cette élévation du sensible directement à la signification s'appréhende sous la forme d'une médiation. S'il est dit que le sensible demeure organique et le symbolique, extraorganique, donc que la nature ontologique de la sensibilité et de la symbolisation reste intouchée de part et d'autre, cela signifie que « c'est le mode de la médiation qui a changé de nature. Toute la démarche suivie ici rend concevable une telle continuité entre la structure du comportement sensible et celle du langage symbolique³ ». Qui plus est, concevoir une transformation dans les façons dont sont médiées les formes d'appréhension du monde permet de les *opposer* tout en les *articulant* : « la médiation symbolique-linguistique de la pratique humaine peut être opposée à la régulation du comportement sensorimoteur de l'animal en général, tout en s'articulant à elle⁴ ».

En somme, dans le monde humain, le symbolique ne remplace pas purement et simplement le sensible : il se surajoute à lui, de manière à dessiner une double médiation. Le rapport d'objectivation proprement humain « passe par la double médiation du système symbolique et de la représentation sensible présymbolique, celle-ci étant désormais coordonnée à la première⁵ ». Ces deux médiations, on le sait, si elles sont synchrones, ne s'avèrent pour autant pas indifférenciées, mais hiérarchisées, au sens où la symbolisation s'exerce *sur* le sensible : « On peut donc voir dans le symbolisme une médiation au deuxième degré qui porte sur la régulation de l'ensemble des régulations psychologiques et organiques de premier degré caractéristiques de la vie animale⁶ ».

¹ Nous nous pencherons spécifiquement sur ces questions à la section 3.3.4, « Psyché et inconscient », du présent chapitre. La notion de « non conscient » apparaîtra quant à elle dès la section 3.2, consacrée à Castoriadis.

² Jean François Bissonnette, *Désir et vulnérabilité. Études sur le problème politique de Hobbes et le façonnement social-historique de la subjectivité*, thèse doctorale, Université d'Ottawa, 2012, p. 314.

³ DS2, *op. cit.*, p. 200-201.

⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵ *Ibid.*, p. 184.

⁶ *Ibid.*, p. 182.

Nous avons jusqu'ici brossé le portrait de cette articulation, qui prend le visage à la fois d'une conservation et d'un dépassement de manière partielle, puisque la notion d'imaginaire permet d'en saisir véritablement l'ensemble des articulations. Il s'agissait cependant ici de restituer, d'une manière plus générale, les grandes lignes de ce rapport dialectique entre le symbolique et le sensible. Quel rôle joue l'imaginaire dans cette double médiation hiérarchisée? Pour répondre à cette question, il faut d'abord affronter l'interrogation sous-jacente : quelle est la *source* de l'imaginaire freitagien? Nous verrons que le concept d'imaginaire permet de comprendre encore plus finement ce passage et ces médiations entre le sensible et le symbolique.

3.1.3 Imaginaire, symbolique et sensible chez Freitag

Définition de l'imaginaire

La dialectique du sensible et du symbolique est fondamentale dans l'analyse de l'imaginaire. Le lien que retrace Freitag entre l'imaginaire et le sensible constitue l'élément clé permettant d'explicitier les rapports du sensible et du symbolique. La singularité de sa pensée de l'imaginaire et de l'imagination se montre dans ce constat qui trouvera à s'éclairer dans les prochains développements : *a priori*, l'imaginaire et l'imagination apparaissent présents *à la fois* dans le sensible et dans le symbolique, quoique de façon différenciée.

D'abord, il importe de nous attarder sommairement à un certain nombre de considérations exégétiques concernant le rapport de Freitag à l'imaginaire. L'on ne peut passer sous silence le fait que le terme d'imaginaire s'avère pratiquement absent de la première édition de *Dialectique et société* et qu'un certain nombre d'occurrences existe dans la seconde édition. Freitag utilise en effet dans la première édition le terme d'imaginaire en référence à *L'institution imaginaire de la société* de Castoriadis, de manière à faire valoir le danger d'une substantialisation de l'imaginaire découlant selon lui d'une opposition stérile de l'imaginaire et du symbolique, qu'il prétend dépasser par la voie dialectique¹. Cette crainte évoquée par Freitag (qui rejoint en un sens celle d'une substantification de l'inconscient) lui permet de concevoir l'imaginaire comme médiation et lien vivant entre le sensible et le symbolique – ce qui l'éloigne d'autant de Castoriadis, qui en fait le lieu du surgissement de l'absolu inconditionné –, mais également comme puissance de figuration, ici au plus près de ce dernier. L'imaginaire apparaît comme une force de distension qui

¹ Cf. *Dialectique et société*, vol. 2, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, op. cit., p. 28, n. 6, que l'on retrouve dans la deuxième édition (DS3, op. cit., p. 32. n. 6).

prend une ampleur inédite avec le passage au symbolique. Les autres occurrences du terme d'imaginaire se trouvent au chapitre 6 du même volume, dans la discussion des thèses de Deleuze et Guattari, à propos de l'opposition lacanienne du symbolique et de l'imaginaire¹.

Il appert que l'imaginaire a été ainsi ajouté à l'armature érigée dans la première édition et qu'il n'y apparaît aucunement comme outil théorique aux points de vue ontologique et épistémologique. Si Freitag souligne bien, dès l'introduction d'« Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », l'entrelacement de l'imaginaire et du symbolique, il apparaît assez évident en parcourant son corpus que le concept de symbolique y occupe une place centrale, contrairement à celui d'imaginaire. Faut-il en conclure que ce concept n'a aucune importance pour Freitag, voire qu'il l'a tout bonnement ajouté à la seconde édition dans la foulée de la réflexion sur l'imaginaire à laquelle il fut convié par le GRIPAL²? L'on peut même avoir l'impression qu'il a tâché, après coup, de « plaquer » l'imaginaire et l'imagination sur sa théorie du symbolique. Une chose est claire : la notion d'imaginaire n'a pas été à l'origine de sa réflexion entre autres parce que le concept de symbolique tel qu'il le comprend « comporte » tout naturellement l'imaginaire et ne l'oblitére aucunement.

Ainsi, le fait que Freitag ait passé sous silence, dans l'*élaboration* de sa pensée, les notions d'imagination et d'imaginaire ne signifie aucunement qu'il les ait considérées comme accessoires ou qu'il ait dénié leur réalité. Aussi le terme d'imaginaire apparaît-il dès les premières pages de la première édition de *Dialectique et société*, indiquant qu'il occupe une place dans la connaissance sociologique³. La richesse de sa conception du symbolique en fait foi : celui-ci est empreint de la consistance historique d'une parole collective, traversé par une normativité, etc. Il n'apparaît absolument pas *imperméable* à l'imaginaire et l'imagination, au contraire. Il a par la suite, croyons-nous, cherché à rendre compte de ces états de fait – se butant peut-être, il est vrai, à cette consistance très grande du symbolique, d'où une difficulté conceptuelle à saisir la spécificité de l'imaginaire – qu'il a considéré comme *le* lien ou le pont entre le sensible et le symbolique.

¹ Cf. *ibid.*, p. 144-145, et 145, n. 33.

² Le texte « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique » (IÉSP), écrit à l'invitation du GRIPAL, le Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine, possède en effet un statut en quelque sorte informel et moins achevé comparé à *Dialectique et société*. Nous avons fait ici le pari de l'étudier sans tirer de conclusions sur le statut de la notion d'imaginaire chez Freitag pour autant, mais nous croyons tout de même important de garder à l'esprit qu'il s'agit d'une « commande » visant spécifiquement à exposer sa conception de l'imaginaire, qu'il n'aurait peut-être pas écrit de lui-même.

³ Cf. *Dialectique et société*, vol. 2, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, op. cit., p. 10.

Cependant, à bien y voir, cette conception se manifeste, certes de manière très allusive, dans la première édition. Fait intéressant, l'on y trouve en effet une occurrence du terme d'« image représentative », qui revient, avec des variantes, en grand nombre dans la seconde édition¹. Freitag définit dès la première édition les « images sensorielles² » comme autant de « modalités souples de coordination ou de *régulations* sensori-motrices³ » au même titre que les « affects ou pulsions, traces mémorielles⁴ » dans le fonctionnement de l'animal. Il est également précisé qu'il s'agit de « médiation⁵ ». L'imagination apparaît ainsi comme façon par laquelle le monde extérieur est mis en image par tout vivant, et dans la façon composite dont ce phénomène se vit dans le monde humain. Nous pourrions constater dans le reste du présent chapitre que cette conception correspond à celle qu'il présentera subséquemment.

Bien que Freitag discute somme toute rarement la notion d'imaginaire, celle-ci s'inscrit de façon originale dans sa conception dialectique du sensible et du symbolique comme « conservation », et « altération ontologique » et phénoménologique. Elle s'avère même une part essentielle du lien entre la sensibilité et le symbolique. Elle permet, à vrai dire, de saisir concrètement comment ces deux modes ontologiques se différencient et s'entrelacent. La notion d'imaginaire ne s'avère pas si accessoire ou périphérique qu'il n'y paraît de prime abord. Il ne faut pas déduire de la relative rareté de ses occurrences sa moindre importance. La disparité avec la notion de symbolique, centrale dans les écrits de Freitag, frappe néanmoins et peut en effet nous porter à tirer des conclusions hâtives. Il discute plus amplement la notion de symbolique en vertu du fait, comme il s'en explique à certains endroits, que sa conception du symbolique *comprend* l'imaginaire – ce qui ne veut pas dire que les deux notions soient pour autant indifférenciées. Freitag, il est vrai, dissocie rarement l'imaginaire du symbolique, à l'exception du texte « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique » et de quelques passages du second

¹ L'on y trouve en effet, dans le second volume de la deuxième édition de *Dialectique et société* (DS2), bon nombre d'occurrences des termes « images », « représentation par images » (pp. 13; 151), « représentation imagée » (p. 16), « image sensible » (pp. 19; 73; 88; 125; 151; 158; 173; 191), « image représentative » (pp. 105; 153; 154), « image mentale » (p. 153); « images et formes représentatives » (p. 153), « images synthétiques et inanalysables de la sensibilité » (p. 155); « image sensible synthétique » (p. 174); « image perceptive » (p. 192); « imaginaire animal » (p. 195) et « imaginaire sensible » (p. 153-154), en plus des termes d'imaginaire et d'imagination eux-mêmes.

² Cf. *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, *op. cit.*, p. 185.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

volume de *Dialectique et société* sur lesquels nous allons justement nous pencher. Or, ces passages démontrent hors de tout doute l'irréductibilité de l'imaginaire au symbolique.

À travers son explicitation du schéma, très complexe, du symbolique¹, Freitag montre bien que l'imaginaire n'est pas du même ordre que les modes ontologiques du sensible et du symbolique, lesquels exemplifient chacun à leur façon le rapport d'objet. L'imaginaire, quant à lui, les « traverse », affirme-t-il, tout comme la dimension du sens et celle du rapport d'objet. Nous y reviendrons. Pour l'instant, il s'agit de comprendre que Freitag, mû par la volonté de ne pas opposer l'imaginaire et le symbolique, comme tendent très souvent à le faire les rares pensées qui prennent en compte l'apport de l'imaginaire et de l'imagination, cherche à les rapprocher et, la plupart du temps, à incorporer l'imaginaire au symbolique. Il ne fait néanmoins pas l'impasse sur sa spécificité, loin de là. Nous serions même portée à voir, dans l'articulation fine de l'imaginaire et du symbolique, l'un des lieux les plus originaux et féconds de sa pensée. Par son concept très extensif de symbolique, Freitag incorpore l'imaginaire au symbolique – de manière à mettre en lumière leur entrelacement dialectique.

Comme il l'affirme dès la première page du texte « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », il y a interpénétration imaginaire/symbolique : « du point de vue de la spécificité ontologique du symbolique, celui-ci englobe l'imaginaire social, *mais aussi, inversement*, l'imaginaire proprement humain traverse le champ entier du symbolique dont il s'imprègne nécessairement² ». L'imaginaire fournit au symbolique des « images du réel » dont le symbolique a besoin, car sa capacité de formalisation ne lui fournit aucun contenu autre que purement formel. L'on comprend donc en quoi l'imaginaire apparaît au plus près du sensible : il le *représente* – avec les inflexions et le changement dans les *modalités* de la représentation subis par l'imaginaire « au contact » du symbolique.

Par son refus d'opposer terme à terme imaginaire et symbolique, comme le ferait Castoriadis³, Freitag souhaite démontrer que leur relation n'est ni pur contraste ni parfaite identité. Cette non-opposition appelle à préciser la teneur de leur relation. Ce faisant, et bien qu'il souligne

¹ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 185.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 3. Nous soulignons.

³ Rappelons ici que Freitag, et cela est rarissime dans ses écrits, fait référence à l'œuvre de Castoriadis dans « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique ». Nous prenons le parti de ne pas nous pencher sur ces passages, puisqu'il semble assez évident que Freitag n'en présente pas une lecture avisée : pour ne donner qu'un exemple, Freitag y affirme discerner chez Castoriadis une « perspective libérale », l'accusant de subordonner « ontologiquement l'institué à l'instituant » (*Ibid.*, p. 30, n. 41). Il n'est pas lieu ici de commenter cette accusation de Freitag envers Castoriadis, mais nous nous y pencherons au chapitre 5.

par ailleurs leurs liens extrêmement étroits, Freitag s'assure de ne pas fusionner l'imaginaire avec le sensible, de le rabattre sur la sensibilité. L'imaginaire n'est pas, à proprement parler, du sensible, bien qu'il y trouve sa source. Peut-être y a-t-il lieu de considérer que l'imaginaire ne relève ni du sensible ni du symbolique *per se*, mais qu'il constitue plutôt *un moyen* de mettre en forme le réel, que celui-ci soit uniquement sensible, comme chez l'animal, ou qu'il soit également, dans le monde humain, symbolisé? Freitag montre précisément comment l'imagination, originellement sensible, se transforme au contact du symbolique, comment celui-ci lui permet de se déployer autrement, selon d'autres paramètres. En ce sens, il essaie de penser, à sa façon, la *spécificité* de chacun des termes, mais également les termes de leur *rapport*.

Voyons tout d'abord quelle définition formelle donne Freitag de l'imaginaire dans son texte consacré spécifiquement à ce concept, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique ». Cela saura nous éclairer sur les rapports de non-opposition et de non-identité entre l'imaginaire et le symbolique, ainsi qu'entre l'imaginaire et le sensible. Sa définition met l'accent sur la « double dimension épistémique et théorique¹ » de l'imaginaire, faisant voir sa légitimité sociologique et son autonomie, et ce, bien que dans la plupart de ses travaux, Freitag l'associe au symbolique. L'imaginaire représente ainsi « une dimension qui peut traverser le symbolique de part en part sans s'y fondre, mais qui possède une valeur épistémique et théorique propre, clairement identifiable existentiellement dans la condition humaine, sociale et historique² ». Il la relie ici spécifiquement au monde humain, tout en en précisant du même souffle la teneur non exclusivement humaine : aussi lui importe-t-il de « saisir l'imaginaire comme une dimension anthropologique universelle impliquée dans la représentation symbolique qui, tout en étant spécifique à l'humanité, n'y est pas autosuffisante³ ». Sa démarche, précise-t-il, « rapportera spécifiquement l'imaginaire à l'articulation du symbolique avec (dans, ou sur) la représentation sensible⁴ ». L'imaginaire apparaît donc au carrefour de la réflexion sur les rapports sensible/symbolique.

Le champ lexical « énergétique » mobilisé par Freitag pour décrire l'imaginaire frappe par son aspect formel : aussi retrouve-t-on à plusieurs endroits l'expression de « la puissance de l'imaginaire⁵ » ou encore, marquant par là sa proximité avec la « sensibilité perceptive⁶ », « la

¹ *Ibid.*, p. 6.

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 7, n. 9.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 76.

puissance perceptive et imaginative¹ » humaine. Dans le même esprit, Freitag affirme également préférer le terme de « “puissance imaginative”² » à celui d’imaginaire, afin d’« éviter de le substantifier³ ». De même, « l’imaginaire [...] est l’énergie qui venant d’ailleurs, traverse, irrigue et anime toute la structure du symbolique, et cet ailleurs, c’est celui de la vie sensible⁴ ». L’imaginaire ne provient pas du symbolique, sans pour autant être « d’une nature intrinsèquement différente⁵ », et ce, puisqu’il s’exprime, dans le monde humain, toujours à *l’intérieur* de celui-ci.

Force est de constater que, pour Freitag, l’imaginaire s’avère une « puissance » et non, contrairement à Castoriadis, une substance. Est-il pour autant purement « formel »? Tout dépend de la façon dont, ici, les termes de « forme » et de pensée « formelle » sont définis. L’imaginaire n’est certes pas formel au sens de la logique traditionnelle, mais bien au sens déjà donné dans et par l’expérience subjective synthétique du monde, expérience qui vaut pour tout vivant. L’imaginaire représente la puissance formelle véritablement première, affirme Freitag, précisément en ce qu’*il met en forme le monde lui-même* : aussi, la « puissance de métaphorisation⁶ », à la base du symbolique, se révèle au plus près de l’imaginaire compris en ce sens premier. Freitag met ainsi le doigt sur le fait que tout rapport formel apparaît d’abord comme la *mise en forme* d’un donné matériel et mondain. Plus précisément, s’il reconnaît que la « capacité de formalisation⁷ » inhérente au symbolique comporte elle aussi « une capacité imaginative⁸ », elle s’exerce cependant, à la différence de la puissance imaginative qui ressort à l’imaginaire comme tel, « sur le plan strictement épistémique ou épistémologique, et non pas ontologique⁹ ». Ainsi, dans l’imaginaire, le rapport formel renvoie à une mise en forme du monde, d’emblée existentielle et non « pure » ou arbitraire, puisque ce qu’elle saisit possède intrinsèquement une *valeur*, une « *valence ontologique*¹⁰ ». De ce fait, il distingue l’imaginaire de « la simple puissance de transgression

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Id.* Notons que Castoriadis, pour sa part, pose sans ambages que l’imaginaire (radical, « premier ») est un « substantif » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 272), ce qui éloigne les deux auteurs. Cependant, pour Castoriadis, il s’avère également une puissance, une « *vis formandi* a-causale » (*Id.*), renvoyant ici au champ lexical utilisé par Freitag pour décrire l’imaginaire. Nous analyserons en détail leurs conceptions de l’imaginaire à la section 3.3.

⁴ IÉSP, *op. cit.*, p. 41.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁸ *Id.*

⁹ *Id.*

¹⁰ *Id.*

horizontale propre au symbolique¹ », qu’il nomme également « capacité de métaphorisation² » et « jeu de la différenciation formelle³ », dont l’arbitraire du signe représente l’une des exemplifications. Cette distinction lui permet de poser plus précisément le rôle crucial de l’imaginaire : il « est [...] ce qui meut ou motive ce jeu de la différenciation formelle, ce qui l’oriente comme “instinctivement”, par attraction et dépendance, affinité et contraste, vers le *réel* plutôt que vers l’infinité des possibles⁴ ». Il constitue la source existentielle et phénoménologique de cette différenciation formelle, soit la « puissance de métaphorisation qui réunit ontologiquement le réel à travers les différences et les ressemblances⁵ » qui demeure au plus près de la sensibilité humaine.

L’imaginaire rattache en quelque sorte le sujet sensible, le monde et le symbolique. Si l’imaginaire se révèle d’abord comme construction et production d’images et de figures sensibles, une fois l’avènement du symbolique, tout en conservant cette assise fondatrice dans le sensible, puissance imaginante et figurante, il peut figurer et imaginer *à même* le symbolique, *en ses termes*. Freitag soutient qu’un lien au monde sensible est *maintenu* à travers le symbolique, *par l’action de l’imaginaire*. Par ailleurs, l’imaginaire entretient une relation étroite avec ce qui, dans le langage, relève de la création et de l’inventivité. Aussi souligne-t-il « le lien privilégié que l’ordre vertical de l’imaginaire qui relie le sujet organique au monde à travers le symbolique entretient avec la dimension métaphorique du langage, cette dimension qui en toute langue réelle et *vivante* est celle de la parole en train d’éclore⁶ ».

Les rapports de l’imaginaire et du symbolique, précise Freitag, apparaissent « non pas d’abord sous la forme d’une opposition structurelle “horizontale”, mais plutôt selon un axe ou un arc ontologique “vertical” qui traverse tout le symbolique à travers lequel se déploie et se restructure un rapport plus originel du sujet sensible au réel⁷ ». L’on retrouve la différenciation tout juste évoquée du symbolique comme « capacité de métaphorisation » horizontale. Freitag l’oppose ici à « l’ordre vertical de l’imaginaire⁸ », également déjà mentionné comme étant *transversal* au

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 25. Nous aurons l’occasion d’y revenir au prochain chapitre portant sur l’épistémologie.

⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁸ *Ibid.*, p. 25.

symbolique. En quoi consiste cette originarité? Elle correspond au rapport sensible au monde, non formalisé, lequel est toujours agissant, même dans la symbolisation.

L'imaginaire s'inscrit sur un même axe que « la fonction du réel », qui « représente le rapport sujet-objet » et qui, étant vertical par rapport à la structure du symbolique, le « traverse, en s'y déployant et en s'y diffusant et s'y réfractant¹ ». Les termes renvoient également à une force : l'imaginaire, comme puissance (non pas *ex nihilo*, selon l'expression chère à Castoriadis, mais ancrée dans le sensible), *traverse* le symbolique non comme un objet traverse l'espace, en allant simplement d'un point A à un point B, mais en *se* déployant, *se* diffusant et *se* réfractant à l'intérieur de celui-ci. Cette description, qui peut sembler par trop abstraite, sied bien aux explications plus précises que donne Freitag de l'action de l'imaginaire. Celui-ci fournit certes le contenu représentationnel et sensible au symbolique, mais de plus, en tant que *force*, il *s'étend* à son contact. Le passage des « images sensibles » aux « images représentatives » évoque bien cette idée d'une « diffraction ».

Nous renvoyons ici à deux schémas du second volume de *Dialectique et société*, qui permettent de visualiser, dans un premier temps, les rapports entre sensible et symbolique et, dans un second temps, cette idée d'un axe vertical du sens correspondant pour Freitag à la fonction du réel et à l'imaginaire. D'abord, le schéma le plus important et imposant constitue sans nul doute celui de « La représentation symbolique² », qui permet de préciser la place dévolue aux « rapports des moments de subjectivité existentiels [...] aux modalités immédiates de la présence des choses à la sensibilité³ ». Ces rapports du sensible et du symbolique sont désignés par « des flèches grises qui passent *par-dessous* la structure formelle du symbolique et qui relie encore directement les moments de l'expérience sensible existentielle aux objets de la perception actuelle⁴ ». Alors que ces rapports suffisent à exposer la perception sensible animale, l'on voit très bien que, dans le monde humain, ce rapport de la sensibilité à la subjectivité subsiste, mais qu'il apparaît sous-jacent à la médiation symbolique, qui devient l'interface principale se déployant au centre même du schéma. En ce qui concerne la fonction du réel et l'axe du sens, que Freitag renvoie à l'imaginaire, le schéma VIIa⁵ prend la forme de cette figure volumétrique plutôt que plane, laissant voir l'espace

¹ *Ibid.*, p. 32. Toutes les citations de ce paragraphe se rapportent à cette même référence.

² DS2, *op. cit.*, p. 185.

³ *Ibid.*, p. 184.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 417.

et le travail de la dimension du sens. Cette figure, précise-t-il, « tient compte de la consistance ontologique du sujet et de l'objet dont le déploiement correspond à la praxis et dont l'enracinement représente la dimension du sens, par opposition aux plans horizontaux qui désignent le lieu de la production [...] de la signification¹ ». La fonction du réel constitue ainsi le lien continu sous la forme du procès de développement du rapport sujet-objet selon ses différentes formes (sensible, symbolique et formalisée), qui sont symbolisées par les trois paliers horizontaux. Cette verticalité que Freitag accole au réel, au sens et à l'imaginaire illustre le procès concret de développement du rapport d'objectivation dans la durée, contrairement au symbolique qui apparaît dans une horizontalité, témoignant ainsi de sa force de formalisation et de conceptualisation. Le tableau permet ainsi de visualiser plus aisément cet effet de diffraction de l'imaginaire à travers la figure plane et formelle du symbolique.

Cette puissance de diffusion qui se « réfracte » s'avère également adéquate pour rendre compte de la dialectique à l'œuvre dans les rapports que l'imaginaire entretient avec le sensible et le symbolique : l'imaginaire, originellement sensible, s'enrichit et, à proprement parler, se transforme ontologiquement au contact de la symbolisation. Celle-ci informe en effet le processus de l'imaginaire déjà initié dans la représentation sensible, lequel n'a de cesse de se dilater et de s'étendre à raison du bagage symbolique, culturel et historique qui l'imprègne et le leste. Et inversement, « la représentation symbolique – ou par concepts – à laquelle a été attaché l'entendement spécifique à *homo sapiens* – s'est construite et s'est déployée en “fédérant”, en recoupant, et en restructurant de mille façons des représentations et des images sensibles² » provenant de l'imaginaire, qui lui fournit son contenu.

Il est intéressant de relever les expressions utilisées par Freitag sur l'action de l'imaginaire dans un autre passage du même texte. Ainsi discute-t-il de « l'espace symbolique³ » agissant comme « une sorte d'immense caisse de résonance⁴ ». En sus d'analogies spatiales, Freitag utilise une métaphore musicale, faisant plus précisément référence à l'amplification et à la diffusion du son, marquant ainsi cette même idée d'une « diffraction ». L'imaginaire représente bien une force de distension, qui, grâce à l'espace ouvert par le symbolique, peut se « projeter » et « se déployer ».

¹ *Ibid.*, p. 416.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Id.*

Freitag définit également l'imaginaire, toujours dans un registre de la puissance imageante, « comme capacité d'imagination ou de figuration ancrée dans l'ordre ontologique de la sensibilité, et qui vise l'objet en l'appréhendant dans sa "matérialité sensible originelle"¹ ». *A priori*, l'imaginaire désigne la production d'images ou de figures du monde sensible. Comme il le précise, « l'image correspond littéralement au concept d'*imago*, entendu comme une figure sensible ou sensori-motrice intériorisée² ». Ces images et figures sensibles représentent les « schèmes sensori-moteurs de la *Gestalttheorie*, qui sont de nature en même temps physiologique et psychocomportementale, ce qui a été repris aussi bien par Piaget que par la phénoménologie, notamment celle de Merleau-Ponty et celle de Pichot³ ». Bien entendu, ces schèmes sensori-moteurs mobilisant des images sensibles rendent possible, au niveau de la sensibilité animale, le phénomène de la perception. Qu'en est-il dans le symbolique? Si l'imaginaire sensible ou sensori-moteur se décline sous cette forme, comment s'opère alors le passage à un imaginaire symbolisé? Quel rôle la production d'images et de figures est appelée à y jouer, ou encore : quelle forme les images et figures du monde sensible prennent-elles dans le domaine humain, où trône le symbolique? Afin de mieux comprendre leur interférence au sein même de la perception, il faut explorer plus avant la dialectique de l'imaginaire et du symbolique.

Freitag qualifie plus précisément le changement que représente, au sein de la « dialectique de la perception », le passage d'un mode de représentation sensible au mode de représentation proprement symbolique.

Le schème sensorimoteur qui assure la *médiation* entre le sujet vivant et le monde extérieur, dont il fournit une représentation locale et synthétique, forme l'élément fondamental de tout le schéma de la dialectique de la perception [...]. [C]e modèle dialectique de la perception restera encore au cœur du schéma de la représentation symbolique, bien qu'alors il n'en assurera plus la valeur phénoménologique spécifique et n'en définira plus la nature ontologique irréductible⁴.

On assiste ainsi à un changement d'ordre ontologique, qualifié par Freitag d'« irréductible », tout comme à une modification de la valeur phénoménologique de la représentation : l'expérience du monde se transforme et, avec elle, la nature ontologique de cette expérience.

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 7, n. 9.

³ *Ibid.*, p. 33, n. 46.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 98.

Une autre définition que donne Freitag de l’imaginaire nous en met sur la piste – bien qu’elle appelle une explicitation. L’imaginaire peut être compris, affirme-t-il, « comme capacité d’imagination de formes sensibles dégagées de la perception immédiatement actuelle¹ ». L’ancrage dans le monde sensible demeurerait, et serait toujours opérant par le biais de l’imagination, de la production d’images, mais celles-ci deviendraient « virtuelles » par le passage au symbolique. Explorons en quoi consiste ce processus de déprise de la perception actuelle qu’instaure le symbolique.

La dialectique de la perception

La question de la nature de la perception chez Freitag est épineuse, car elle touche au plus près les points de jonction entre sensible et symbolique : on retrouve en effet ici de la manière peut-être la plus palpable ce qui, en définitive, donne accès à et forme *la réalité elle-même*. Qui plus est, elle renvoie également à sa conception de l’imaginaire, qui occupe une fonction médiatrice entre symbolisation et sensibilité, puisque celui-ci se retrouve au cœur de cette « double médiation » du sensible et du symbolique.

Que ce soit dans la représentation sensible ou dans la représentation symbolique, le réel apparaît à travers des images du monde. La symbolisation nécessite la médiation d’*images* – dont Freitag précise en ces termes la nature : « la représentation par idées et concepts qui est propre à la pensée en tant qu’elle se distingue formellement de la représentation par *images* sensibles, ou encore par schèmes affectifs² ». Chez Freitag, tout vivant s’insère dans un mode d’être au monde qui peut être considéré comme relevant de la « représentation ». En ce sens, si le symbolique apparaît comme une façon inédite et irréductible de viser le monde, dans le même temps, ce nouveau rapport s’avère toujours de type *représentatif* : il y a continuité et rupture à ce niveau-ci. Ainsi, la capacité d’imagination figurant le monde vise les objets *à travers* le symbolique, mais elle continue de viser *les objets du monde*, de faire signe vers le réel : « le référent (l’objet, la “chose”) visé par la représentation symbolique ne lui est jamais donné que par la médiation des images ou formes sensibles (tactiles, visuelles, etc.)³ ».

Dès lors, quelque chose de la sensibilité demeure-t-il intact ou, du moins, accessible, dans le passage au symbolique et dans le symbolique en tant que tel? Serait-ce ce « sentiment de soi »,

¹ *Ibid.*, p. 154-155.

² *Ibid.*, p. 151.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 33.

cette « intuition », qui font signe vers « l'expérience sensible synthétique¹ »? Sans contredit, cette sensibilité persiste à titre de « point ou nœud d'origine² ». Freitag précise à ce sujet que « les êtres humains sont aussi et d'abord des êtres vivant dans la nature, c'est-à-dire des animaux dont le comportement vital implique organiquement la perception et la représentation sensible ou par images de leur milieu de vie et l'expression de leurs affects et sentiments³ ».

Freitag indique que l'imaginaire trouve sa source dans la sensibilité animale; est-ce à dire qu'existe un « imaginaire animal »? Ou, au contraire, cette origine de l'imaginaire, soit cette *capacité imageante* relevant non pas (d'abord) de l'intellect, mais bien de la sensibilité, ne saurait-elle pour autant relever d'un « imaginaire » à proprement parler? On se doute bien que cette façon non dialectique de poser les rapports de l'imaginaire et du symbolique ne correspond pas aux termes dans lesquels Freitag pense le problème. Alors qu'il relève la présence d'un « indice protosymbolique de la représentation⁴ » dans le « signal », élément autour duquel s'articule le schème sensorimoteur animal, une « signification protolinguistique⁵ » dans la façon dont les oiseaux communiquent par leurs chants, ou encore, plus largement, des « modalités de transition vers le symbolique [et] formes protosymboliques⁶ » dans le monde animal, celles-ci, précise-t-il aussitôt, constituent des conditions certes « nécessaires », mais non « suffisantes » à l'avènement du symbolique. Nous verrons plus loin en quoi consiste pour Freitag ce seuil de l'origine du langage et, à proprement parler, du fait humain. Il nous semble intéressant de noter que, contrairement à ce qu'il affirme du symbolique, il reconnaît d'emblée que « s'exprime, déjà sur le plan de la représentation sensible, un véritable imaginaire puisque les animaux déjà “jouent avec leurs représentations” »⁷. Celui-ci se donne à voir dans « la curiosité exploratoire » dont ils font preuve, laquelle signale « un engagement subjectif de nature synthétique et à caractère formellement réflexif, inventif et objectivant⁸ ». La capacité imageante à la base de l'imaginaire se montre ici dans toute l'étendue de ses expressions : plutôt qu'une capacité d'abord intellectuelle, elle relève, plus simplement et plus organiquement, du lien, qui ne saurait donc être que réflexe ou

¹ *Ibid.*, p. 14, n. 21.

² *Ibid.*, p. 13-14, n. 21.

³ DS2, *op. cit.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵ *Ibid.*, p. 174, n. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁸ *Id.*

conditionnement, de tout vivant avec son monde de vie. Ce lien premier au monde, dans lequel s'insère l'imaginaire sous forme d'images et de figures, s'ouvre sur toute la richesse subjective de l'expérience du monde. L'imaginaire, à la base, fait partie de cet engagement de toute subjectivité au sein d'un monde, rapport dialectique et synthétique.

Ainsi, demeure dans la symbolisation le fait que le monde sensible nous parvienne par le biais d'une expérience – plus précisément, nous parvienne « encore directement » par la dimension expressive-esthétique, composante originaire de la sensibilité. La sensibilité demeure essentielle, même dans le monde humain, puisque la sensibilité animale est *au fondement* de la nôtre. Freitag ajoute cependant que « la sensibilité humaine [...] est largement socialisée¹ ». Que soutient-il ici exactement, à part le fait que la sensibilité perdure, même dans le domaine humain? Perdure-t-elle *en tant que telle*, si elle est, par ailleurs, « largement socialisée »? En quoi, alors, et comment, le sensible subsiste pour l'être humain *en tant que sensible*? Freitag répond on ne peut plus clairement à ces interrogations plus loin dans le second volume de *Dialectique et société* :

[I]es formes de l'expérience sensible ne *disparaissent* pas dans l'expérience symbolique qui est *une symbolisation de l'expérience sensible*, et celle-ci reste, pour sa part, *directement rattachée* à l'expérience actuelle des sujets biologiques : elles sont seulement *prises en charge* dans la représentation par idées ou par concepts. Ce sont encore toujours elles qui *attachent* la représentation par idées à la concrétude des objets sensibles, assurant donc que ce sont bien de tels objets, de telles réalités qui sont signifiés².

D'une part, donc, le même *monde* matériel, sensible, extérieur subsiste et, d'autre part, le même *mode* sensible par lequel celui-ci nous parvient perdure. La sensibilité ou l'imagination sensorielle, statue Freitag, caractérisent « l'expérience actuelle des sujets biologiques » et ce, même dans le monde humain. Toutefois, cette façon dont nous parvient le monde, à travers la sensibilité, apparaît « modulée » social-historiquement, de l'intérieur même de la sensibilité – toujours par ce mouvement de dépassement-conservation. Il reconnaît en somme que la perception n'est pas *entièrement* prise ou reprise dans le symbolique – à tout le moins, pas ses *contenus*, ni même une partie de sa forme ou des catégories qu'elle met en forme et qu'elle rend accessibles, puisque quelque chose de la sensibilité demeure.

Ainsi, souligne Freitag, « le symbolique interfère aussi continuellement avec les formes de la représentation sensible dont il réélabore, dans son espace propre, les contenus affectifs, pour les

¹ *Ibid.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 215.

élever eux-mêmes directement à la signification¹ ». La représentation sensible, celle que met en forme l'imagination, est-elle de ce fait directement « englobée », « livrée » au symbolique? En réalité, précise-t-il, « c'est toujours dans le rapport sensible que vient s'inscrire le "travail" culturel de la symbolisation [en même temps qu']il le transcende puisqu'il n'en saisit pas directement les objets, mais qu'il ne les rejoint plus qu'à travers leur virtualisation idéale² ». Comment expliquer le fait que le symbolique élève les contenus affectifs présents dans la représentation sensible « directement à la signification » si, par ailleurs, la sensibilité nous donne encore « directement » accès au monde sensible?

Cette capacité de figuration, de « sensible » qu'elle est dans la représentation sensible et sensori-motrice de l'animal, devient progressivement *culturelle* et historique au fil de l'humanisation, procurant au symbolique toute sa richesse existentielle. Bien que le *contenu* de l'imaginaire soit en définitive *le même* que dans la « perception sensible », le symbolique permet à l'imaginaire de se dégager de la perception. Si l'on perçoit le même monde sensible, on ne le conçoit plus de la même façon que les animaux, c'est-à-dire qu'on ne l'appréhende plus de manière *strictement* sensible. Le contenu même de notre perception prend un autre chemin, au sens où la part culturelle-symbolique imprègne jusqu'à notre façon de concevoir le monde : non de le *percevoir* au sens strict, mais assurément, de le *concevoir*.

Le *contenu* des représentations ne change donc pas dans la symbolisation, puisque l'expérience du monde extérieur provient encore directement de la dimension expressive-esthétique de la sensibilité. Le *mode imaginaire de la représentation* ne change pas plus, au sens où l'expérience du monde est « mise en images » par l'imagination, que ce soit dans la sensibilité animale ou dans le monde humain par le symbolique. Il s'agit bien du *type de modalité des représentations*, des mises en images du monde, qui se transforme : dans le monde humain, ces images du monde, si elles proviennent toujours de la représentation imaginaire, comme dans la sensibilité animale, s'avèrent *directement* intégrées dans le symbolique. Le symbolique est « essentiellement », affirme Freitag, transcendantalité, inactualité, communalité réflexive des *modalités* de représentation du monde.

Les *modalités* de représentation du monde changent, deviennent transcendantales. Le monde faisait déjà l'objet de représentations avant la symbolisation (*imago*, images et figures

¹ *Ibid*, p. 14.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 12.

sensibles) et cela perdure, mais sous d'autres modalités qui viennent considérablement modifier la teneur de l'expérience du sujet, qui subit ainsi une double transformation phénoménologique *et* ontologique. Cette expérience n'apparaît *plus guère* purement individuelle, au sens d'idiosyncrasique¹, mais *à jamais* collective, inactuelle et transcendantale : « le langage [...] institue un commun rapport objectif au monde, et une commune interdépendance dans la société² ». Les modalités de représentation transcendent l'expérience individuelle et la rendent possible en tant qu'expérience proprement *humaine*.

La nature des représentations, dans la symbolisation, n'est plus seulement actuelle et individuelle, mais devient transcendantale et explicitement réflexive : « Il y a donc, dans le langage, construction *a priori* des modalités de représentation réciproque des sujets entre eux, représentation de leurs rapports sociaux, commune représentation du monde, et représentation de soi de chaque sujet singulier comme membre de la société et sujet-dans-le-monde³ ». La perception et la représentation sensible ne sont pas à strictement parler « collectives » chez les animaux, puisque, en dépit des formes de communication animales bien relevées par Freitag, cette « communalité » de l'agir et de l'expérience y prend la forme, certes, de l'apprentissage et de la communication signalétique, mais demeure (re)prise dans des schèmes sensori-moteurs qui confinent l'expérience à l'actualité ou au travail en quelque sorte souterrain, au sens de non réflexif, d'une action « commune ». Les représentations symboliques, quant à elles, se « codifient » symboliquement, permettant ainsi aux sujets humains de dépasser leur expérience immédiate et actuelle du monde pour se projeter dans un ordre *commun*, une mise en lecture commune du monde. D'où le fait que, comme le précise Freitag, dans une formule saisissante : « [d]ans le langage le sujet ne s'habite plus immédiatement lui-même dans sa conscience sensible⁴ » – non au sens où le sujet humain ne « perçoit » plus directement le monde sensible, mais « codifie » d'emblée ces perceptions à travers des « modalités de représentation » de part en part *collectives* – et ce, bien que « la dimension expressive-esthétique nous donne encore directement l'expérience du monde extérieur⁵ ».

Pour marquer la différence ontologique entre le symbolique et le sensible, Freitag utilise en effet à certains moments un vocabulaire évoquant une certaine dépossession. Le passage au

¹ Aussi « le langage est instituant de la nature même des subjectivités qui communiquent à travers lui » (DPIT, *op. cit.*, p. 87).

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 111.

symbolique, s'il ouvre un espace virtuel infini, implique la perte d'un rapport au monde uniquement sensible. On peut aussi énoncer ce passage comme recelant une forme de *tension* que le symbolique manifeste à l'égard de l'expérience proprement sensible. Ainsi Freitag affirme-t-il du langage qu'il « contredit toujours, d'une certaine manière, l'expérience sensible et affective propre au sujet singulier, mais c'est précisément par cela qu'il confère à cette même expérience une forme significative commune, ayant une valeur universelle dans le cercle de la communauté de langage¹ ». Cette formule permet de comprendre l'empreinte laissée par le symbolique jusque sur la perception. On retrouve une formulation semblable exposant au mieux l'apport du symbolique sur l'expérience vécue, qui prend dans le même temps la forme d'un retranchement, d'une captation de celle-ci dans ses rets : « L'objet significatif saisi par le concept ou l'idée est donc un objet décontextualisé, qui est saisi en son essence stable ou commune, *in absentia*. Et pourtant, les qualités que l'objet possède dans l'appréhension sensible actuelle ne sont pas absentes du concept, elles ne lui sont pas étrangères, elles n'y sont pas niées, mais seulement dépassées ou transcendées² ». Cette décontextualisation de l'objet perçu ne signifie nullement que le symbolique retranche de l'objet les qualités sensibles, mais plutôt que celles-ci, en définitive, sont laissées en quelque sorte à l'arrière-plan. Il y a « sublimation inhérente à la représentation idéale ou conceptuelle³ ».

Cette mise en forme du monde directement culturelle-historique implique que les images et figures sensibles existent

de manière désormais virtuelle. L'imagination, originellement sensible, et qui continue donc à avoir sa source dans la sensibilité, suit ainsi elle-même un procès de sublimation qui lui permet de se déployer librement et créativement dans l'ensemble du champ symbolique, et ceci par-delà toutes les restrictions ou focalisations que lui assignerait son intentionnalité visant ultimement l'appropriation sensible et « physique » du monde extérieur⁴.

Cet élargissement exponentiel n'est pas dû à une extension de la pratique seule (comprise comme conscience sensible), mais plutôt à la virtualisation différentielle. Il ne s'agit donc pas seulement d'une virtualisation, mais bien de la mise en différenciation des éléments du langage qu'opère la symbolisation. Plus précisément, cette prise de distance virtuelle s'explique par « la nouvelle dépendance purement formelle qui, dans le langage, est instituée entre les signes les uns à l'égard

¹ *Ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 160.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 33-34.

des autres, qui rend chacun d'eux relativement indépendant vis-à-vis du contexte expérientiel ou référentiel concret dans lequel ils se trouvaient engagés [...]. C'est en cela qu'est fondé ce qu'on a nommé l'arbitraire du signe¹ ».

Au risque de nous répéter, il n'est pas ici question du *contenu* des perceptions et, par conséquent, de l'expérience, mais des *modalités* de celle-ci. La *position* de la médiation du sujet et de l'objet ne varie pas dans le passage des représentations sensibles aux représentations symboliques, c'est plutôt « le *mode de la médiation* qui a changé de nature² ». Ainsi, « le symbolique [...] ouvre l'accès à l'imaginaire [...], il crée, à travers le surplomb du langage, une capacité de symbolisation directe des représentations sensibles³ ». Le contenu demeure sensible, mais la forme en est libérée par la symbolisation. Ainsi, le contenu des perceptions demeure *matériellement* le même, mais non *ontologiquement*, du fait de cette mutation de sa teneur de réalité, de son sens, qu'il subit dans et par la symbolisation. Les images sensibles, si elles conservent leur *nature* d'images, préservant ainsi le lien à l'imagination, deviennent des « images représentatives⁴ ». Or, le contenu sensible *se rattache d'emblée* au symbolique, il est tout de suite « codé » par celui-ci.

Il y a cependant lieu d'envisager cette affirmation selon laquelle le contenu des perceptions demeure le même, matériellement parlant, sur le mode de la question. Le rôle de l'imaginaire dans la perception sensible chez l'humain démontre en effet l'importance de l'historicité dans le phénomène de la perception humaine. Freitag a toujours été sensible aux travaux anthropologiques et ethnologiques, démontrant une diversité très grande dans l'appréhension du monde, d'une société à une autre. Faut-il pour autant en conclure à une primauté du culturel sur le perceptuel? Tout ce que nous présentons ici concernant sa conception de l'imaginaire ne permet pas, à notre sens, de choisir un terme au détriment d'un autre. Si le phénomène de la perception devient sous sa plume la « dialectique de la perception », c'est précisément qu'il n'y a pas à choisir, mais plutôt à en saisir les rapports. Pour lui, la perception du monde demeure sensible, mais apparaît aussitôt reprise dans et par un mode de symbolisation particulier, lui permettant de statuer sur « la profonde *interférence* des formes symboliques-culturelles avec les formes de la sensibilité organique⁵ ».

¹ DS2, *op. cit.*, p. 198. Nous reviendrons plus en détail sur ce processus de mise à distance au moment de nous attarder sur la question de l'origine du langage.

² *Ibid.*, p. 200. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 154-155.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵ *Ibid.*, p. 106. Nous soulignons.

Cette interférence entre-t-elle en contradiction avec ses propos, rapportés plus haut, stipulant que le sensible est et demeure organique, et le symbolique, extraorganique? Précisément pas, puisqu'elle souligne le *dialogue* entre les deux formes de rapport d'objet, plutôt que l'avalement de l'une par l'autre. L'influence de l'anthropologie culturelle chez Freitag est indéniable. Ces travaux empiriques ont incontestablement nourri sa propre critique de la rationalité occidentale, spécialement de sa posture universaliste, en dévoilant le fondement historique et culturel, en un mot : son statut d'universel non pas abstrait, mais *concret*. Aussi lui ont-ils permis de relever l'existence d'« une profonde et essentielle interférence entre notre imaginaire sensible (une *aisthesis* en même temps sociale et individuelle) et la conceptualisation linguistique proprement dite¹ ». Le terme d'interférence peut paraître volontairement flou, puisqu'il ne permet pas de statuer sur la nature du rapport qui lie les deux dimensions ontologiques. Rappelons cependant que le principe d'*Aufhebung* hégélien demeure une référence centrale pour Freitag, y compris dans les rapports entre ces deux modes d'objectivation.

En somme, les images et formes représentatives entretiennent un rapport privilégié et intime avec les images sensibles, lesquelles sont au cœur de la représentation au sein de la sensibilité animale. Ce rapport prend bel et bien la forme d'une *synthèse* entre les deux formes de représentation et de mises en images du monde. « Dans ce déploiement imaginaire du symbolique s'opère ainsi une *synthèse explicite* entre les représentations conceptuelles et les représentations sensibles, où celles-ci sont comme telles élevées à la signification conceptuelle, et où les concepts ou idées restent encore immédiatement chargés de valeur expressive, sensible, affective et émotionnelle² ». La dialectique de la perception consiste en cette « interférence », cette « synthèse explicite » entre les deux modes ontologiques.

Freitag précise par ailleurs plus avant la dynamique concrète de la perception humaine. Le monde humain se caractérise en effet par la construction d'images représentatives *d'ores et déjà symboliques* : « c'est toujours encore par la médiation des représentations sensibles que cette réalité peut être rejointe, en tant que *réalité* objective, et les images sensibles que nous en avons se trouvent donc directement intégrées dans les modèles sociaux qui en ont été élaborés collectivement, au gré des structurations culturelles et institutionnelles particulières de la vie sociale³ ». Les images

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 155. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 191.

représentatives, si elles tirent leur origine du monde extérieur, sont symboliques, au sens où elles se constituent, précise Freitag, par une lente et incessante pénétration des images sensibles dans et par la culture. Ainsi, à travers le symbolique se fait jour un rapport constant entre les images représentatives (elles-mêmes issues d'images et de figurations sensibles) *et* les mots-concepts, de sorte que « nous n'avons, à partir du mot, accès à la chose elle-même qu'à travers la médiation d'images qui elles aussi sont déjà construites collectivement, qui sont des figures ou des figurations standard des réalités qui nous environnent¹ ».

Le contenu des perceptions, bien qu'il provienne, dans le monde humain, « toujours encore » du monde sensible et de notre sensibilité², est repris à travers d'autres modalités représentatives : « images représentatives », qui le deviennent du fait de l'incorporation des images et figures sensibles à l'intérieur de « schèmes praxiques », d'origine culturelle et historique. En fait, dans le symbolique, il y a passage des « images sensibles » à des « images représentatives » et à des « schèmes praxiques » qui, eux, sont bel et bien de nature collective et sociale. Tout se passe comme si la symbolisation prenait d'assaut le contenu même des représentations, en transformant du même coup la teneur ontologique. Le contenu des perceptions s'amalgame, ou plutôt, est aussitôt repris à travers des schèmes praxiques, purement culturels, et non plus sensorimoteurs. Ces schèmes praxiques ont une épaisseur historique et ne sont pas qu'hérités, au sens où ils sont constamment repris et transformés dans l'usage même du langage et dans la saisie du monde sous sa forme symbolique.

Voyons plus précisément comment s'opère le changement des schèmes sensorimoteurs, catalysant des images sensibles, aux schèmes praxiques, enchâssant des images représentatives. D'abord, comment Freitag les définit-il? « Par *schème praxique*, j'entends ici n'importe quelle forme réglée de l'activité sociale, possédant un caractère en même temps cognitif, normatif et expressif³ ». L'on peut également, affirme-t-il, les désigner comme « des modèles ou idéaux-types sociopraxiques, c'est-à-dire toutes les formes de structuration cognitive, normative et expressive qui régissent de l'intérieur les différentes pratiques socialisées⁴ ». Notons que les images représentatives elles-mêmes, produites dans et par l'imaginaire – que l'on peut à bon droit qualifier

¹ *Ibid.*, p. 153-154.

² Et non de notre entendement : la perception, dans le monde humain, ne *devient* pas de part en part intellectuelle. Le contenu des perceptions et la réceptivité qui nous fait les percevoir sont bel et bien, affirme Freitag, de l'ordre de la *sensibilité*, et plus précisément, de l'expressivité.

³ *Ibid.*, p. 203.

⁴ *Ibid.*, p. 190. Nous reviendrons au prochain chapitre sur les idéaltypes d'un point de vue épistémologique.

de « social », voire de « sociétal » –, et fédérées en « schèmes », se trouvent à la source des idéaltypes. Voilà qui permet également de mesurer l'importance de l'imaginaire dans la pensée sociologique freitagienne.

Les images représentatives, si elles constituent toujours des images du monde, sont d'emblée « codées » de manière culturelle-historique. Freitag affirme cependant que la « substitution formelle » du mode de médiation représentative, du sensible au symbolique, « repose sur une intégration réflexive des schèmes sensorimoteurs entre eux¹ ». N'est-ce pas surprenant, alors que le passage d'un type de mise en images à l'autre, s'il n'a rien d'une table rase et s'achève, en fin de compte, sur une « synthèse » des deux formes de médiation du sujet et de l'objet, implique néanmoins une transformation à la fois phénoménologique et ontologique? Or, ce terme d'« intégration réflexive » ne signifie pas une simple sommation de schèmes et d'images de nature sensorimotrice. En effet, conformément à la dialectique du sensible et du symbolique, Freitag précise que cette intégration des schèmes sensori-moteurs « se réalise précisément dans le langage et la culture² », ce qui en fait des schèmes praxiques. L'intégration en question est réflexive et « directe », fondée sur un dépassement plutôt que sur une suppression³ :

les représentations sensibles se trouvent elles-mêmes directement intégrées dans les schèmes praxiques [...] qui, dans la représentation symbolique, médiatisent le rapport signifiant que nous entretenons avec le monde dans le langage et à travers lui. En dehors d'un tel rapport sensible et de sa représentation subjective déjà synthétique [...], tout rapport d'objet deviendrait inconcevable⁴.

Les schèmes praxiques ne suppriment pas les schèmes sensorimoteurs et les images sensibles, mais les « intègrent déjà au niveau collectif⁵ ». Ainsi, le symbolique est « un développement direct des schémas de la perception ou de l'objectivation sensorimotrice animale⁶ », de sorte que les images représentatives constituent et, tout à la fois, impliquent, « une représentation déjà symbolique et conceptuelle du monde⁷ ». Dans le même passage, Freitag y va d'une formule qui synthétise et expose de la plus limpide des façons l'entrelacement et la spécificité du sensible et du symbolique :

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Cf. id.*

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ *Ibid.*, p. 203, n. 70.

⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁷ *Ibid.*, p. 203.

« Le développement de ces schèmes praxiques n'est pas inscrit dans la structure physiologique de l'individu, il est par contre inséré dans celle du langage lui-même¹ ». Nous y trouvons l'explicitation la plus forte de cette dialectique de l'imaginaire, du symbolique et du sensible, permettant de départager ce qui appartient au perceptif et au symbolique.

S'il y a passage (toujours selon ce même rapport dialectique de dépassement-conservation) des images sensibles aux images représentatives, les schèmes phénoménologiques qui fédèrent ces images constituent une forme particulière de rapport d'objet. En soulignant la continuité entre les deux formes de médiation représentative, Freitag souhaite attirer l'attention sur le fait que le symbolique se déploie au sein du continuum sujet-objet. S'il instaure un autre *type* de rapport au monde, le symbolique ne s'extrait évidemment pas du rapport d'objet, lequel est donné par la sensibilité expressive. Néanmoins, le symbolique demeure rattaché au sensible, de sorte que « l'ensemble du système linguistique se trouve lui aussi en même temps attaché au monde de l'expérience sensible et intégré dans la vie sociale² ». Le langage renvoie à une collectivisation de l'expérience et de la sensibilité, plus précisément à une objectivation réflexive du rapport au monde. Comprendre son origine à partir de cet aspect précis nous amène à considérer le langage non seulement en son aspect de « code », mais aussi en tant que parole. En somme, « [l]e langage est un organe collectif, et la pensée conceptuelle naît lorsque les sujets font passer leur expérience par lui, c'est-à-dire par l'expérience des autres, plutôt que d'aller directement eux-mêmes vers les choses³ ». Cela implique dès lors une kyrielle d'autres considérations, d'ordre existentiel, ayant trait aux différents rapports dialectiques entre l'individu dans sa relation avec lui-même, avec les autres et avec le monde en général. La reconnaissance d'autrui joue en effet un rôle considérable dans la question de l'avènement du langage articulé.

3.1.4 Origine du langage chez Freitag

La question de l'origine du langage chez Freitag peut éclairer, d'un point de vue non seulement formel, mais également d'un point de vue structurel, les rapports d'étayage entre le sensible et l'imaginaire ainsi que le symbolique, puisqu'elle se situe à leurs confins, représentant le lien concret et historique entre le naturel et le symbolique. Reprendre des notions semblables à celles présentées jusqu'à maintenant en les regardant au prisme d'une question spécifique permettra

¹ *Id.*

² *Id.*

³ AAVH, *op. cit.*, p. 132.

de saisir concrètement le passage de l'animalité à l'humanité. Comment ce mouvement dialectique s'articule-t-il face à la question de l'origine du langage? Et, d'abord et avant tout, la question de l'origine n'est-elle pas fallacieuse? Freitag l'aborde-t-elle de manière à se situer contre un certain nombre de théories communément acceptées – et si oui, lesquelles?

Sans grande surprise, il se positionne contre les théories expliquant l'origine du langage de manière physicaliste et strictement biologique, c'est-à-dire individualiste, et qui « renvoie[nt] la capacité de symbolisation à une propriété physiologique ou opérationnelle du cerveau¹ ». Ces théories ignorent de ce fait la dimension phénoménologique, affective et intersubjective dans toute l'appréhension des rapports nature-culture² ainsi que la dimension proprement collective du langage symbolisé *et* de son avènement. Il en a en effet contre les « interprétations canoniques de l'origine du langage en termes darwiniens ou strictement neurobiologiques³ ». Non seulement celles-ci font l'impasse sur certains éléments au cœur du rapport au monde du vivant animal et humain, mais elles s'édifient également sur une erreur théorique sous-jacente, c'est-à-dire l'introduction d'un « postulat [...] *ad hoc* – celui de la mutation biologique qui serait à l'origine de l'espèce humaine et donc du langage – auquel manque non seulement tout appui phénoménologique, mais encore toute base théorique sérieuse⁴ ».

Qui plus est, ce postulat mutationnel repose sur le principe du « hasard ». L'on croirait que ce principe trouverait écho chez Freitag, puisqu'il récuse toute nécessité évolutive. Il en est pourtant éminemment critique, affirmant qu'il s'agit d'« un principe de diversification parfaitement abstrait, qui n'explique que le concept vide de la particularité, mais ne rend compte d'aucune forme particulière concrète et synthétique par définition, d'aucun être déterminé doté d'auto-consistance⁵ ». L'on retrouve en effet ici la primauté de la pratique, qui se manifeste dans la phénoménologie sur laquelle repose toute sa pensée. S'il importe de comprendre tout vivant « de l'intérieur », le principe explicatif de la différenciation du vivant et de son évolution doit également prendre en compte cette intériorité et cette sensibilité essentielles. En définitive, « il faut se référer à un principe positif qui puisse agir de l'intérieur même de cette forme ou de cet être⁶ ».

¹ DS2, *op. cit.*, p. 170.

² Cf. *ibid.*, p. 249.

³ *Ibid.*, p. 249.

⁴ *Ibid.*, p. 201.

⁵ AAVH, *op. cit.*, p. 123.

⁶ *Id.*

Cette conception voyant l'avènement de l'humanité dans une série de mutations d'ordre strictement biologique consiste, dans l'optique freitagienne, à invisibiliser toute la richesse et l'étendue phénoménologique des divers rapports au monde au sein du règne du vivant, ainsi qu'à expliquer le développement de l'esprit au seul moyen de celui du cerveau. Freitag inverse les termes de l'explication darwinienne classique : il considère que le développement de l'« esprit » a précédé et stimulé le développement des capacités cervicales, motrices, etc. Aussi soutient-il

la thèse inverse qui intègre une compréhension sociologique et non pas biologique de la formation du langage lui-même, en tant que forme de la compréhension conceptuelle, ou par idées (*mind*). Ainsi, s'agissant de la genèse de l'être humain, ce serait plutôt le développement social du langage qui aurait induit les développements correspondants des organes phonétiques de l'énonciation – et de toute la gestuelle expressive du visage et des yeux comme des mains et des attitudes corporelles – et des parties correspondantes du cerveau¹.

Il propose ainsi une conception non individualiste, mais proprement *sociologique*, qui tend à élucider formellement et structurellement « la continuité réelle et la discontinuité formelle entre l'objectivation perceptive animale et l'objectivation symbolique spécifiquement humaine² ». Ce faisant, il met l'accent sur le langage conçu comme phénomène collectif et dont l'« objectivation sociale des formes symboliques³ » constitue à la fois un principe fondamental du symbolique ainsi qu'une piste réelle à prendre en compte dans l'analyse de l'avènement de celui-ci. Il se positionne ainsi contre « une objectivation fondamentalement individualiste et behavioriste du langage et de la pensée⁴ ».

Comme souvent, Freitag ne récuse pas l'entière réalité de ce postulat des mutations biologiques, mais, en vertu de sa conception phénoménologique du vivant et des rapports nature-culture, il le replace en quelque sorte au sein de l'éventail des expériences et des rapports au monde du règne du vivant. En un mot, il s'agit seulement de « leur retirer le rôle déterminant qu'elles exerceraient dans l'orientation du développement, en conjonction seulement avec un mécanisme de sélection négative ne faisant intervenir aucune subjectivité et aucune intentionnalité⁵ ». Ces prémisses permettent à bon droit de mettre en parallèle l'accession de l'humanité au langage symbolisé et

¹ DS2, *op. cit.*, p. 133.

² *Ibid.*, p. 246.

³ *Ibid.*, p. 250.

⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁵ *Ibid.*, p. 201.

l'accession de chaque *infans* à sa langue maternelle¹, liant une fois de plus phylogenèse et ontogenèse – rappelons que, théoriquement, sa conception du procès de différenciation appelle justement pareille liaison.

La temporalisation de l'accession au symbolique se trouve aussi modifiée dans la perspective sociologique freitagienne. L'explication mutationnelle mise de côté (non pas l'existence de mutations, mais bien l'*explication* de l'origine du langage uniquement par celles-ci), laquelle suppose un saut évolutif, apparaissent ainsi une « continuité réelle » et une « très longue durée ». Freitag formule ainsi « l'hypothèse d'une accession tardive de l'humanité au langage conceptuel, c'est-à-dire à un monde des signes qui transcende celui des signaux tout en l'intégrant² », plus précisément,

l'hypothèse de la formation du langage sur une très longue durée, permettant le transfert des dispositions instinctives naturelles sur les nouvelles structures sociosymboliques objectivées comme telles, et impliquant donc, en cours de route, l'affaiblissement des fixations instinctives des codes communicationnels à caractère signalétique, des expressions directes qui sont réprimées à mesure que le détour linguistique s'affirme et s'impose³.

L'avènement du langage symbolisé ne procède pas d'une rupture soudaine, et l'expression de « langage symbolisé » laisse voir que, pour Freitag, des langages « protosymboliques », « signalétiques », « communicationnels et interactifs⁴ » existent d'ores et déjà dans le monde animal. Les quelques conditions « suffisantes » à l'avènement du langage symbolisé se sont développées sur le long terme, et les conditions « nécessaires » à cette symbolisation les ont progressivement, de l'intérieur, par un lent et constant travail, rendues possibles. Aussi décrit-il cette temporalisation du langage symbolique en ces termes : « le passage de l'animalité à l'humanité a exigé en même temps une très longue durée et la transmission ininterrompue de cette durée à l'intérieur d'une même reconnaissance identitaire qui consolidait justement cette transmission⁵ ». En ce sens, il importe pour lui de « parler des animaux en parlant de ce passage à l'humanité parce que cela situe le lieu à partir duquel on en parle en termes d'*animaux*, puisqu'on les distingue des êtres humains, d'un côté, et des choses, de l'autre. Mais c'est en même temps en

¹ Cf. not. *ibid.*, p. 133.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 255.

⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵ *Ibid.*, p. 253.

se reconnaissant d'une certaine façon profondément en eux, par la sensibilité que nous partageons¹ ». Cette prise en compte des prémisses et des conditions de possibilité de la symbolisation dans des formes protosymboliques animales permet de se questionner à bon droit sur l'origine, alors que ce questionnement, pris en lui-même, pourrait être fallacieux. Or, affirme Freitag, en se concentrant non sur le procès d'acquisition du langage, mais bien sur son achèvement, c'est-à-dire en analysant formellement le symbolique, tel qu'il s'est appliqué à le faire dans toute son œuvre, à *partir* de ses conditions de possibilité à la fois formelles et structurelles animales, le questionnement sur l'origine du langage devient heuristique. En un mot : « L'invention ou la production du langage symbolique est sans doute une longue et lente histoire dont le déroulement est incertain, mais seule compte pour nous ici l'issue de ce procès, qui est décisive² ».

Récuser les mutations biologiques comme facteur explicatif à l'avènement du langage humain implique à l'évidence la reconnaissance d'une *continuité* entre l'animal et l'humain, mais également la reconnaissance de moments formels de *rupture* d'ordre ontologique, impossibles à repérer puisque se produisant sur un temps très long. Une chose est sûre, indique-t-il, « [o]n ne peut imaginer le langage comme un don créateur, externe, qui serait tout à coup arrivé à un être humain qui l'aurait ensuite enseigné aux autres. Les êtres humains en s'humanisant ont progressivement donné un sens différent aux systèmes de communication animale qu'ils possédaient déjà³ ». L'on a l'impression que, pour lui, la continuité prime, au sens où, en dépit de « la différence de nature entre signalisation et symbolisation⁴», malgré une certaine incommensurabilité des deux types de rapport au monde, il n'y a du reste « pas incompatibilité, seulement un seuil qui a été franchi au moins une fois. C'est d'ailleurs seulement depuis ce moment-là que c'est un seuil, avant cela n'existait pas⁵ ». Ce faisant, la conception freitagienne renonce à penser le procès d'humanisation comme étant « nécessaire, ou encore hautement probable ; il lui suffit d'avoir été possible⁶ » : il importe plutôt de le concevoir comme « quelque chose de relatif au début qui va finir par se consolider dans ce qu'on appelle le langage et la

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 102.

² DPIT, *op. cit.*, p. 82.

³ AAVH, *op. cit.*, p. 127.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 171.

⁵ AAVH, *op. cit.*, p. 102.

⁶ DPIT, *op. cit.*, p. 83, n. 1.

culture¹ ». Le questionnement sur l'origine du langage nous ramène inéluctablement au constat de la contingence essentielle du fait humain, en même temps qu'il en spécifie un nombre de conditions nécessaires et suffisantes, conditions se trouvant originellement dans le monde animal. Ainsi, précise-t-il, « comprise [*sic*] dans sa dimension dialectique, ce développement n'a été possible que sur la base de l'existence d'une communication animale déjà fortement élaborée² ».

La conception freitagienne du langage implique également une extension du concept de symbolique. En effet, si le langage n'a pas son siège dans le cerveau, mais se rapporte, de manière non exclusivement physiologique, à l'« esprit » et à la pensée, c'est dire qu'il s'avère profondément social et historique, *collectif*. De plus, le langage n'est pas seulement communicationnel au sens pragmatique du terme, mais, beaucoup plus largement, *expressif*. Le langage symbolisé provient en partie de signaux émotifs, affectifs et expressifs coalisés et devenus inactuels. Toutes les formes d'expressivité animales forment la matière première du langage, lequel permet de conceptualiser le réel. Dès lors, « si la matrice essentielle du symbolique est bien celle du langage [...], toutes les images et formes d'expression affectives peuvent également servir de substrat à la construction d'une structure signifiante *sui generis*³ ». En somme, contre les théories de la mutation, Freitag mentionne une fois de plus le rôle de l'expressivité-esthétique-affective, que ce soit dans l'édification même du langage humain ou encore, comme c'est le cas ici, dans la définition même du symbolique. Le fait que cette expressivité ne constitue pas le lieu de la « spécificité formelle et ontologique⁴ » du symbolique n'entame en rien l'importance que revêtent, à la fois dans le monde animal et dans le passage de l'animalité à l'humanité, les mille et une formes d'expressivité et de leurs modes signalétiques de communication. Il lui importe en ce sens de souligner que le symbolique ne se limite pas au langage, mais qu'une panoplie de formes d'expression – celles-là dont il s'emploie à montrer l'importance, et surtout ce en quoi elles nous lient au monde animal – possède également valeur symbolique constitutive d'une société. Aussi existe-t-il une « extension de la forme symbolique en dehors du langage proprement dit, et qui ne possède pas de limite formelle⁵ ».

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 102.

² DPIT, *op. cit.*, p. 83, n. 1.

³ DS2, *op. cit.*, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

Cette posture théorique, si elle vise ici à contrer les théories mutationnelles de l'origine du langage, peut également être considérée comme une riposte au structuralisme¹. Celui-ci a en effet réduit le langage à son aspect de *code*, laissant donc complètement de côté cet aspect collectif et, bien entendu, le bagage existentiel et expressif dont il est constitué. La pensée de Freitag s'est nourrie, à cet effet, de l'analyse maussienne des sociétés, des phénoménologies de Merleau-Ponty et de Pichot ainsi que de la philosophie des formes symboliques de Cassirer, qu'il cite à l'occasion. Toutes ces philosophies, aussi diverses qu'elles soient, tendent à concevoir le symbolique d'une manière extensive, incluant des éléments expressifs, culturels, voire existentiels. Elles tendent en outre à décloisonner la pensée en la considérant consubstantielle au langage, évitant ainsi les impasses des philosophies réflexives qui demeurent prisonnières d'un ego réfléchissant, dont la venue à la vie en commun s'avère un mystère absolu².

Ainsi, pour Freitag, il importe par-dessus tout, dans la réflexion sur l'origine du langage symbolisé, de se questionner « sur la signification phénoménologique qui est immanente au *penser*, appréhendé en son contraste avec le *percevoir* et, plus radicalement encore, avec le simple *ressenti*³ ». Dans son lien tant au symbolique qu'au sensible, il s'avère essentiel de prendre en compte et, à proprement parler, d'entamer la réflexion à partir des notions de sensation et de perception, si l'on veut comprendre quelque chose à la pensée, au langage et au symbolique. Plus précisément, il lui importe, dans toute l'édification de sa théorie du symbolique, de revenir aux sources « de la conscience de soi et de la connaissance objective qui sont propres à l'animal⁴ ».

Analysons les conditions nécessaires de la symbolisation que l'on retrouve d'ores et déjà dans le monde animal, de façon à explorer les étapes formelles et structurelles ayant permis son avènement. Si l'on partage avec les animaux une expressivité existentielle, il faut bien voir que le passage à la symbolisation nécessite autre chose : non seulement la *complexification* de l'expression émotive, de ses modes de communication par signalisation, mais surtout sa répression

¹ Cf. AAVH, *op. cit.*, p. 124.

² L'on peut ici penser à Descartes ou à Kant ; toutefois, le dernier grand philosophe à s'être évertué, de l'intérieur d'une perspective égologique, à penser autrui et le monde demeure sans aucun doute Husserl, ce qu'ont tôt fait de souligner Freitag et Castoriadis. S'il avait tenté dès les *Méditations cartésiennes* de franchir le pont entre un ego transcendantal et « autrui », ses efforts pour trouver un chemin de l'ego transcendantal au monde de la vie et à l'histoire en tant que telle se retrouvent dans son dernier ouvrage posthume, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Or, de l'avis quasi général, au nombre duquel on retrouve Merleau-Ponty, toute philosophie persistant à dissocier pensée et langage, ego et monde, se rend incapable d'une véritable compréhension du symbolique et du sujet.

³ DS2, *op. cit.*, p. 170-171.

⁴ *Ibid.*, p. 133.

et sa médiation par la figure d'autrui, par lesquelles le signal a pu devenir symbole. Or, affirme Freitag, « [d]e multiples manières et à divers degrés, la vie animale comporte déjà une reconnaissance intersubjective¹ ». Il replace ainsi l'instinctualité animale dans toute la complexité de ses apparitions et la conçoit comme *fixation* de pratiques et de rapports au monde et à autrui toujours circonstanciels et concrets. Dans le monde animal, l'expression de la sensibilité et de l'émotivité dépasse selon lui l'instinctualité comprise au sens mécanique du terme. L'existence et le développement de sentiments envers autrui (autrui surpassant les proches ou les membres d'un même clan pour y inclure des membres d'autres espèces, qu'ils soient des proies, des prédateurs ou des « amis »), dont on retrouve moult manifestations dans le monde animal, fait « partie des conditions du passage vers ce qui, en se fixant symboliquement, finira par former une reconnaissance entre alter-ego, et donc une identité distancée, réflexive, réfléchie² », de sorte que « la reconnaissance proprement humaine, de nature morale, est elle-même précédée par la reconnaissance “pré-personnelle” (impliquant des sentiments d'obligation et d'affection) qui lie déjà entre eux les animaux³ ». En somme, la reconnaissance, même celle qui lie les animaux entre eux, consiste en « un sentiment qui n'est plus simplement de l'ordre de l'instinct⁴ », soutient-il.

À cette reconnaissance animale, qui fournit l'une des conditions de la reconnaissance de la médiation d'autrui à travers le langage, s'ajoute un « aspect formel de la dépendance à l'égard de l'animalité⁵ » dans la formation du langage : « la signalisation communicationnelle animale, de nature préconceptuelle [...], déjà régie par des codifications très élaborées, sans doute d'origine sociale, mais ensuite largement fixée dans l'instinctualité psycho-physique des êtres vivants, comme caractères spécifiques de leur genre, et transmises avec lui⁶ ». La signalisation est « par définition intersubjective⁷ », puisqu'elle présuppose une forme de reconnaissance. Elle se constitue directement des émotions et autres expressions affectives qui prennent forme et valeur de « signaux » repérables par autrui. En effet, « les signes désignent directement des états de l'expérience sensible et de la sensibilité, des dispositions et des attitudes ; ils en découlent à peine (mais déjà toujours un peu!) en les annonçant ou les provoquant, mais c'est toujours en situation

¹ *Ibid.*, p. 166.

² AAVH, *op. cit.*, p. 107.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 17.

⁴ AAVH, *op. cit.*, p. 107.

⁵ IÉSP, *op. cit.*, p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

⁷ DS2, *op. cit.*, p. 170.

de proximité comportementale et expérientielle [*sic*¹]. La signalisation rend possible « la transmission réciproque des émotions affectives² », toujours *actuelle*. La caractéristique principale de la signalisation concerne le fait qu'elle désigne toujours une expression dans « l'ici-maintenant », *a contrario* du symbole qui, lui, renvoie à une essence intemporelle et transcendante, à l'idée, au concept de la chose, qu'elle soit matérielle ou expressive. Dans le monde animal, cette communication signalétique, affirme Freitag, prend « déjà valeur de langage³ », au sens où les « rapports d'interaction, régis par divers rituels expressifs, intègrent en eux toutes sortes de signaux communicationnels collectivement élaborés⁴ ».

La communication signalétique repose sur la transmission, sous la forme de signaux, d'expressions émotives et affectives. Il s'agit en somme du partage codifié d'une « expressivité immédiate⁵ ». Or, quelque riches que soient, dans le monde animal, ces codifications ressortissant bel et bien, selon Freitag, à une forme de langage, elles demeurent fixées à une situation donnée. Dès lors,

si l'on admet [...] que les animaux communiquent bel et bien entre eux sur le plan de l'expression émotive [...], on ne voit pas en quoi la complexification de la formation des signaux à caractère par définition interactif conduit à la formation d'un langage commun dont la spécificité consiste justement à permettre l'expression des idées ou de la pensée en dehors de tout contexte immédiat d'interaction⁶.

L'expressivité codée sous forme signalétique, si Freitag la considère tout de même comme l'une des conditions nécessaires au passage au symbolique, ne s'avère cependant pas suffisante à l'avènement d'un langage symbolique, en dépit de formes excessivement riches chez certaines espèces animales.

Pour Freitag, ce passage est donc impossible à saisir uniquement en termes de complexification de modes communicationnels, mais implique plutôt un profond changement d'ordre ontologique; donc, pourrait-on dire, une certaine « mutation », non pas physiologique au sens des théories évolutionnistes darwiniennes, mais ontologique, « transcendantalisante ». La différence des langages humains et animaux ne réside ni dans l'objectivation, ni dans la

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 104.

² DS2, *op. cit.*, p. 249.

³ *Ibid.*, p. 116.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁶ *Ibid.*, p. 250.

représentation, ni dans la communication, ni dans l'apprentissage, ni même dans la « culture commune », reconnaissable chez certaines espèces animales où le langage est transmis par apprentissage. Il appert que « le langage humain n'est pas né de rien, d'un seul coup. La grande différence réside peut-être moins dans la *complexité* du langage humain que dans la *nature même de la représentation* qui est liée à la communication symbolique¹ ». Les rapports au monde de l'humain et de l'animal consistent en la mise en forme d'*images du monde*, et la différence entre les deux se situe en effet dans les *modalités représentatives* de ces rapports au monde. Il n'est donc pas ici question d'une plus grande complexité, mais de différences dans la façon d'objectiver le monde. Freitag formule ainsi en quoi consiste précisément la nature des différences en question :

dans ma propre analyse typologique, je n'ai pas mis le seuil séparant la représentation sensible de la représentation symbolique dans le degré d'élaboration de ces formes communicationnelles communes, mais dans leur *objectivation sociale réflexive* qui, en leur structuration signifiante d'ensemble, les rend indépendantes des circonstances empiriques de leur usage dans le fil de la vie collective².

Le symbolique nécessite une médiation du réel qui soit pleinement et entièrement *collective*, au sens le plus fort du terme, donc historique, puisque sa pérennité requiert plus qu'un simple apprentissage, elle « enveloppe » en quelque sorte l'être même au monde des sujets humains. Chez l'animal, comme Freitag ne cesse de le faire remarquer, si certains langages signalétiques sont également transmis par apprentissage, sont donc en partie, dans certains cas, extraits de l'instinctualité stricte, et qu'« il s'agit bien là, déjà, d'une forme d'objectivation des signes [...], elle ne se réalise encore qu'à travers la continuité des interactions communicationnelles, que dans leur contexte et non en leur absence, et qu'ainsi elle ne donne pas la capacité de les penser à distance, dans une même distance devenue commune à tous, dans une même absence re-présentable par tous³ ». C'est ce « décollement » de l'actualité par le langage humain qui lui confère réellement son statut symbolique. « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme » : le titre de cet entretien de Freitag résume en effet pratiquement à lui seul la différence essentielle entre les deux modes d'être au monde. La distinction *in presentia/in absentia*, qui représente, affirme-t-il, « le critère formel » de l'accession au langage, constitue une autre formule évocatrice. Freitag précise à ce sujet que

¹ *Id.* Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 252.

« la condition matérielle d'une représentation *in absentia* reste l'objectivation collective du système symbolique¹ ».

De quelle manière la communication signalétique a-t-elle pu devenir symbolique, « transcendant par là le domaine de l'expressivité affective ainsi que ses attaches spatiotemporelles déjà intériorisées² »? En un mot : « comment des animaux sont-ils parvenus, en groupes, à inscrire objectivement en dehors de leurs interactions immédiates ce qui était d'abord des suites plus ou moins complexes de signaux interactifs, pour ainsi les séparer justement de ces contextes et contraintes d'interaction³ »? Le passage du signal au symbole a exigé une mise à distance, une « répression » des expressions émotives et affectives toujours plus grandes, facilitant ainsi le progressif détachement, devenu formel dans le symbolique, des expressions immédiates et de leur signification. L'expressivité immédiate en est venue à être réprimée et médiatisée par la figure d'autrui, par la reconnaissance intersubjective existant déjà dans le monde animal. La figure d'autrui implique une référence constante et un ajustement aux réactions anticipées des autres et, à terme, s'est vue différer de l'expression immédiate des émotions et des affects, jusqu'à les contenir et les suspendre. Plus précisément, cette constante référence à autrui a induit comme effet de « séparer l'expression directe d'une perception ou d'une émotion de la réponse motrice immédiate qui lui correspond, de telle sorte que, dans l'intervalle ainsi créé par cette mise en suspens, le signal parvienne justement à désigner cette émotion subjective et à en évoquer l'objet selon une signification partagée, plutôt que d'épuiser son sens dans une décharge énergétique immédiate⁴ ». Un niveau de virtualisation initial, généré par le déploiement de ces formes expressives toujours médiatisées par la figure d'autrui, a permis une première distanciation entre le monde et le sujet. Ainsi, « cette référence à autrui a pu être généralisée elle aussi, par abstraction de tout autrui particulier, pour intervenir alors comme une médiation nécessaire du rapport au monde en général puisque l'objet dans sa représentation sensible même, est toujours appréhendé en tenant compte en même temps du monde environnant [...] et d'autrui⁵ ».

Le rapport à autrui et à sa propre expressivité dans le monde entraîne inéluctablement une modification des signaux eux-mêmes. En effet, cette première virtualisation a mené à la

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 117.

³ *Ibid.*, p. 251.

⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵ *Ibid.*, p. 248.

« formation progressive de *signaux spécifiques de deuxième degré*¹ ». Les signaux, à travers cette action progressive de détachement de l'actualité, se sont eux aussi détachés de leur signification immédiate, toujours par la médiation de la figure d'autrui, se faisant de plus en plus abstraite, jusqu'à devenir un passage obligé par lequel le sujet se projette dans le monde devenu *commun* au sens le plus large. Freitag reprend d'ailleurs la notion meadienne d'un « autrui généralisé² » pour marquer la forme de reconnaissance proprement symbolique. Ainsi, « le signal peut déjà être perçu, non plus comme le représentant direct de la chose [...], mais comme l'indice protosymbolique de la représentation que s'en fait autrui³ », et ce, jusqu'à ce que « l'accomplissement du rapport à la chose passe sous la dépendance de l'action d'autrui, et que l'anticipation de cette action devien[ne] alors une condition ou une médiation pratique effective de toute appropriation du monde par le sujet particulier⁴ ». Ces signaux de deuxième degré évoquent alors « d'autres signaux plutôt que directement les situations concrètes auxquelles ces derniers restent attachés⁵ ». Le symbolique a donc émergé de la mise en rapport, non plus concrète et empirique, mais virtuelle, de ces signaux évoquant d'autres signaux. La coordination de ces signaux non plus directement expressifs, mais « évocatifs⁶ », a entraîné la création d'« une structure différentielle et non plus seulement référentielle⁷ », au sein de laquelle ces signaux de signaux sont devenus à proprement parler des symboles, se rapportant de manière essentielle à une structure de significations virtuelle, faisant du « système symbolique, une possession explicitement collective⁸ ».

S'est ainsi formée, à terme, dans le symbolique, la différence du signifiant et du signifié. Précisément, dans le langage signalétique animal, le signe n'est *pas* arbitraire : il reste invariablement et absolument attaché à la signification qu'il comporte. Or, par un premier détachement des signes envers leurs signifiés, certains animaux ont franchi très progressivement le pont entre langage signalétique et langage symbolique. Par le fait même, « [l]'arbitraire du signe [a été utilisé] à volonté pour évoquer une situation et non plus pour vivre immédiatement ce qu'il

¹ *Ibid.*, p. 252.

² Cf. not. IÉSP, *op. cit.*, p. 13.

³ DS2, *op. cit.*, p. 248.

⁴ *Ibid.*, p. 248-249.

⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ *Ibid.*, p. 253.

signifie. Ce déplacement de l'expression signifiante hors de son contexte, c'est le début du symbolique¹ ».

Selon Freitag, c'est en effet par le jeu et le récit que s'est opérée plus précisément cette lente mise à distance de la stricte actualité. Aussi affirme-t-il : « J'imagine la genèse du langage humain à partir de ces systèmes de communication animale et aussi des activités ludiques qui [...] sont gratuites et purement expressives² ». Le récit représente pour lui un moment clé dans la constitution du langage symbolisé, car il fédère l'ensemble des éléments apparus comme conditions de l'avènement du symbolique. Par le récit, il y a nécessairement décollement de la stricte actualité, prise de distance sur la signalisation directe et, ce faisant, existence effective d'un rapport à autrui basé sur la réciprocité d'une reconnaissance, dans un but purement expressif ou de consolidation de la collectivité. La volonté de raconter, qui peut être tout autant celle de berner, de tromper que d'évoquer, de se remémorer, fait d'autrui un « témoin³ », ce qui implique en effet un sens plus aigu de la communauté. L'on évoque de cette façon « le caractère collectif de la réaction, la solidarité qu'elle implique⁴ ». Ainsi, « la figure du *récit* » lui apparaît comme rien de moins que

la matrice originelle de la constitution du langage symbolique et donc, aussi, de l'identité générique la plus universelle (bien que non universaliste) du sujet humain. Face à l'objection qu'il fallait qu'un langage symbolique existe déjà pour que soit énoncé le premier récit, je pense qu'au contraire c'est précisément et spécifiquement en devenant récit qu'un système de communication animale est devenu langage⁵.

Cette affirmation nous semble d'une importance capitale pour toute la pensée de Freitag, non seulement en ce qui concerne la théorie du symbolique que nous explorons ici, mais autant, sinon plus, en ce qui concerne son épistémologie herméneutique et sa conception du politique. Nous aurons en effet à revenir sur ce constat essentiel d'une primauté du récit sur le symbolique compris dans son aspect systémique : ici, Freitag prolonge les visions durkheimienne et maussienne de l'institution. L'institution s'entend dans toute l'étendue et la richesse de son acception, comme reprise du collectif sur lui-même, notamment par le récit. Cette antécédence du récit sur le langage renvoie à sa définition extensive du symbolique : le symbolique se compose de toutes les formes d'expression, de récit, d'histoires, qui forment la socialité elle-même.

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 131.

² *Id.*

³ Cf. DPIT, *op. cit.*, p. 82, n. 1.

⁴ AAVH, *op. cit.*, p. 131.

⁵ DPIT, *op. cit.*, p. 82.

Rompant ici absolument avec le fonctionnalisme qui conçoit le culturel à la remorque constante du fonctionnel et, dans le cas spécifique du marxisme, de l'économique, la théorie de Freitag met l'expressivité à la source du symbolique – plus précisément, une expressivité non pas inféodée à la seule sphère des « besoins », mais se déployant gratuitement, librement, évoquant alors de manière indéterminée, originairement aléatoire, un signe en l'absence de sa présence actuelle. « L'origine du langage, de la représentation sensible, c'est cette capacité de décentrement et de surplomb qui s'est instituée lorsqu'on s'est mis à jouer ensemble avec les représentations sensibles, hors contexte sensoriel ou perceptif immédiat, dans l'absence de leur objet au niveau de la sensibilité et du sentiment¹ ». Il va sans dire, comme il le souligne inlassablement, que cette contingence première devient institution au sens fort du terme.

Freitag synthétise ainsi les différences, pourtant considérables, voire incommensurables, entre les langages animaux et humains, en affirmant : « la condition spécifique et formellement suffisante [de l'entrée dans le langage] est celle de la reconnaissance, d'un côté, et celle de la fixation du langage à l'extérieur des individus et de leurs échanges, ainsi que la médiation de l'une par l'autre, de l'une dans l'autre² ». L'expressivité, motrice aussi bien qu'affective et émotive, est essentielle. L'expressivité des affects et des émotions, en s'extrayant progressivement de l'actualité, se complexifie, donnant lieu à une « maîtrise » toujours plus grande des émotions ayant eu comme effet, à terme, leur intégration et réversibilisation, c'est-à-dire leur médiation, encore concrète, par la figure d'autrui. L'expressivité, déjà centrale chez les animaux, représente ainsi une condition nécessaire, mais non suffisante, de l'humanisation. Cette médiation par la figure d'autrui nous met sur la piste d'une autre condition à l'avènement du symbolique, soit la reconnaissance intersubjective. Cette reconnaissance a également favorisé une fixation des formes protosymboliques de communication, dessinant, pour être plus précis, une médiation réciproque de l'une par l'autre.

D'abord, chez les animaux, il y a eu réversibilisation d'expressions affectives, émotives, motrices, ayant donné lieu à une autonomisation toujours plus grande à l'égard des schèmes sensorimoteurs, arrimant chaque signal dans une situation actuelle précise. Cette réversibilisation des expressions, guidée par la référence à un autrui de plus en plus abstrait a donné lieu à une abstraction des termes linguistiques, des protosymboles, hors de leur contexte purement

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 131.

² DS2, *op. cit.*, p. 102.

signalétique. Ce mouvement d'abord horizontal de réversibilisation a ensuite progressivement cédé le pas à une intégration des protosymboles dans un système symbolique caractérisé non plus par des renvois horizontaux (sous l'action de la réversibilisation, permettant une référence à autrui dans l'expression), mais bien d'une « différenciation latérale » de toutes les « opérations virtuelles ». Il y a ainsi eu intégration des signaux devenus symboles « en un système proprement symbolique constitué par l'ensemble des opérations virtuelles de différenciation latérale auxquelles cette réversibilisation tout d'abord horizontale donne accès¹ ». En somme, « [c]e qui caractérise ontologiquement le langage symbolique, c'est qu'il consiste dans l'objectivation réflexive et la *fixation transcendantale* des systèmes de signes² », ou « dans *l'extériorisation et l'objectivation sociales des structures symboliques*³ ».

La réflexivité, la fixation transcendantale et l'objectivation de nature collective, sociale, sont en effet les fondements mêmes du symbolique. L'un des signes les plus patents, selon Freitag, du symbolique, concerne précisément cette capacité réflexive à laquelle elle donne accès, c'est-à-dire « la possibilité de *parler du langage lui-même*, et donc de parler directement de la signification sans nécessairement agir en elle⁴ ». Ainsi, « l'essence du langage, c'est de désigner quelque chose dans son *inactualité*, et non dans sa présence ou dans sa proximité⁵ ». En effet, les symboles, à la différence des signes, évoquent non plus une situation précise ou passée, ni même une situation détachée de son avènement, mais bien un concept, une essence, « une idée générale, une sorte de modèle idéal de toutes sortes de choses, actes et événements⁶ ». Nous garderons toutefois à l'esprit le lieu d'origine du concept, son lien fort aux récits, aux significations et, de là, aux *images*. Cela sera d'une importance capitale dans la conception freitagienne de la sociologie et des sciences sociales, ainsi que de la science en général.

3.1.5 Synthèse sur la dialectique de l'imaginaire et du symbolique

Cette exploration des rapports croisés entre l'imaginaire, le symbolique et le sensible nous incline à clore cette section consacrée à Freitag par une série d'énoncés récapitulatifs, avant de passer à la conception castoriadienne de l'imaginaire.

¹ *Ibid.*, p. 247.

² DPIT, *op. cit.*, p. 82.

³ DS2, *op. cit.*, p. 171-172.

⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁵ AAVH, *op. cit.*, p. 127.

⁶ *Ibid.*, p. 103.

Freitag distingue d'emblée, au début du troisième chapitre du second volume de *Dialectique et société*, portant sur le symbolique, l'imagination comme « représentation par *images* sensibles ou encore par schèmes affectifs » des représentations « par idées et concepts¹ ». Cela signifie que l'imagination devient, par la médiation du symbolique, « imaginaire » au sens fort. Ainsi, l'imagination n'est pas *créée* par le symbolique, elle existe déjà, sous une forme particulière, soit comme capacité de produire des « images/figures sensibles », capacité essentielle à tout vivant lui permettant de percevoir le monde, soit de se le figurer, de « l'imager ».

Pour Freitag, l'imaginaire ne constitue pas une simple faculté ou une fonction intellectuelle. Il s'avère plus fondamental et essentiel en ce qu'il permet d'accéder au réel. Il faut bien voir que « le réel ne s'oppose pas à l'imaginaire, mais qu'il n'est accessible qu'en lui, ontologiquement² ». Ainsi, chez l'être humain, il apparaît comme une *médiation* entre la symbolisation et la représentation sensible. Et cela, bien entendu, ne supprime en rien le caractère également médiateur du symbolique. Rappelons en effet que « chez les êtres humains, cet accès ontologique au réel, fondé dans la sensibilité, passe alors par la médiation épistémique du symbolique³ ». Pour le dire autrement, l'imaginaire représente le « lien » toujours vivant, même dans la symbolisation – agissant alors à titre de « matière première » de celle-ci –, avec le sensible. L'imaginaire, comme Freitag le dit explicitement, est plus près du sensible que le symbolique lui-même, celui-ci étant, en son essence, « extra-organique⁴ ».

L'on mesure bien l'importance accordée par Freitag à la perception sensible du monde (et, par ricochet, à l'imaginaire) : elle n'est rien de moins que le *garant* de la véracité des constructions conceptuelles et symboliques. À preuve, « le langage, lorsqu'il parle de la *réalité*, ne peut signifier qu'une présence qui lui est toujours déjà donnée de manière déjà différenciée par la sensibilité⁵ ». Les formes de l'expérience sensible assurent l'accès au monde extérieur et donc au réel, compris comme matérialité. Et ce, bien que le symbolique *mette en forme* ce réel, jusqu'à se surajouter à lui, en quelque sorte. En effet, comme l'indique Freitag, le symbolique, sans pour autant *créer* la dimension du sens, inhérente au règne du vivant (à la différence que, chez l'animal, elle est vécue

¹ DS2, *op. cit.*, p. 151.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 32-33.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 191.

subjectivement, « ressentie » et non réfléchie ou réflexive), la rend accessible et *visible* par les sujets humains, en un mot : l'institue.

En somme, l'imaginaire provient du sensible et *fonde* le symbolique lui-même sur le sensible, au sens où il en est l'intermédiaire. La représentation sensible, par la médiation du symbolique, devient « représentation par idées ou concepts », mais cette dernière, Freitag y insiste, ne peut s'extraire de son ancrage dans la sensibilité. Ainsi, les images représentatives sont issues d'« images sensibles » devenues progressivement « culturelles, symboliques et langagières ». L'imaginaire n'apparaît donc pas *en rupture* avec le vivant, le sensible, le sensori-moteur : il en provient. C'est plutôt le symbolique qui instaure une rupture en ce qu'il vient s'insérer dans le procès de développement et de différenciation de manière « extraorganique ou culturelle ». En vertu des différences entre l'imaginaire et le symbolique, celui-là peut être vu comme le « lien » entre le sensible et le symbolique. L'imaginaire s'avère en effet fondamentalement figuration, *imago*, lien au réel ; or, dans le domaine humain, le symbolique n'abolit pas ce lien privilégié de l'imaginaire au réel, mais le médiatise.

Cette représentation idéale et conceptuelle, cette médiation du symbolique *s'ajoute* à la capacité d'imagination ou de figuration ancrée dans la sensibilité plutôt qu'elle ne la supprime. Il y a ici une forme de cumulativité, à entendre en un sens existentiel – qui correspond à ce que Freitag entend par « épistémique¹ » – plutôt qu'épistémologique. Le procès de différenciation est cumulatif au sens où chaque être en porte les traces, c'est-à-dire porte en lui-même l'empreinte de l'ensemble des rapports avec les autres vivants et avec les autres éléments. Il y a un dialogue immémorial entre les existants et le monde, et bien entendu, entre les existants eux-mêmes, qui prend la forme d'un long déploiement, du « procès global d'ontogenèse du monde » qui, plutôt que de tirer sa pensée du côté d'un mysticisme, l'ancre bien au contraire dans toute la concrétude du monde et des divers rapports au monde dont chaque vivant est partie prenante. Cela exige alors que soit acceptée la prémisse que Freitag martèle à travers toute son œuvre : cette « concrétude » s'avère d'abord et avant tout le fait des vivants, de leurs rapports au monde différenciés et de leurs histoires, et ce qui en est la contrepartie essentielle, à savoir que cette concrétude n'est pas apparue avec le premier humain, mais avec le premier *vivant*. Le procès de différenciation se révèle donc porteur des diverses formes du dialogue sujet-objet et, en ce sens, il est plongé dans la concrétude la plus stricte.

¹ Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 6, n. 8.

La cumulativité dont il est ici question n'a rien d'ésotérique, mais cherche simplement à expliciter le fait que l'existence ne consiste en rien d'autre, depuis le premier vivant, qu'en un rapport au monde différencié, concret, de même que notre propre rapport au monde, à nous, humains, est encore ancré et porté dans et par cette concrétude. Son exploration de la dialectique de l'imaginaire et du symbolique apparaît toute basée sur « le principe de cette co-appartenance ontologique du sujet et de l'objet dans l'univers de la vie organique ou biologique [...], un procès "immémorial" d'ontogenèse que chacun porte en soi – dans sa constitution physiologique et psycho-comportementale – selon la voie sélective suivie par sa propre espèce, impliquant de proche en proche des interactions avec toutes les autres¹ ». Évidemment, en dépit des différences ontologiques énormes entre la représentation symbolique et la représentation sensible, pour Freitag, le procès de reproduction des sociétés humaines demeure néanmoins lié au procès ontogénétique, en ce qu'il en représente une forme, à l'intérieur de laquelle chaque société constitue elle-même une forme différenciée². Dans le domaine humain, où règne en maître le symbolique, chaque langue renvoie non pas à une langue universelle, mais bien à un universel concret. Ainsi,

il n'existe que des langues qui cependant sont toutes d'une même essence, qui tient à l'enracinement de toutes les langues dans le procès ininterrompu d'évolution et de diversification d'une création et d'une élaboration linguistique originale. Cette hypothèse va d'ailleurs de pair avec celle de l'unité biologique du genre humain, car elles ne peuvent guère être soutenues et défendues l'une sans l'autre³.

En somme, l'imaginaire constitue ce lien entre le monde sensible et le langage. Le symbolique, quant à lui, permet à l'imaginaire de se « dépendre » de la perception immédiate du monde. Les rapports de l'imaginaire et du symbolique s'inscrivent dans et donnent lieu à une série de médiations. L'on comprend mieux, dès lors, le refus introductif de Freitag dans « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique » d'opposer catégoriquement symbolique et imaginaire : à travers ces formules, l'entrelacement des deux se fait jour. Le symbolique est foncièrement formalisation. En effet, « [à] défaut d'images, le langage ne serait que pur chiffre ou pur algèbre ; et, à défaut de mots, les images ne seraient que de simples impressions individuelles et momentanées incommensurables entre elles⁴ ». Le symbolique constitue un « code », et le fait qu'il

¹ *Ibid.*, p. 10-11, n. 16.

² *Cf.* également DS2, *op. cit.*, p. 204-205.

³ *Ibid.*, p. 158, n. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

traite des images du monde lui permet précisément de dépasser ce statut de code. Ces images lui parviennent *par* l’imaginaire – lequel est intégré au symbolique, au sens où, s’il trouve sa source ailleurs, dans la sensibilité, il n’en a pas moins la même *nature* ; plus précisément, il subit, au contact de celui-ci, un *changement* de sa nature. L’imaginaire lui donne un contenu, et la richesse existentielle et phénoménologique qui y est liée en provient également – bien que le symbolique fournisse à l’imaginaire de quoi se virtualiser et ainsi être en mesure de signifier le monde sensible d’une manière collective, historique, conceptuelle. Le symbolique offre aux êtres humains la possibilité de s’ouvrir et de se libérer de l’actualité perceptuelle et, devenant elle-même symbolique, de s’inscrire directement dans le langage et dans toutes les capacités de virtualisations, de métaphorisations, de renvois de significations imaginables.

Une précision s’impose : Freitag soutient bel et bien que le symbolique est un code, ce dont la citation plus haut témoigne sans équivoque. Cependant, à certains endroits, il affirme également que le symbolique est une « capacité ou [...] puissance de métaphorisation¹ ». Faut-il y voir « plus » que la part logique qu’il reconnaît par ailleurs au symbolique ? En lisant attentivement les deux passages, du reste passionnants, d’« Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique » où il traite de cette « puissance de métaphorisation », s’il est vrai que le symbolique rend possible cette métaphorisation, il n’en fournit cependant pas les *éléments* mis en rapport de manière métaphorique ou analogique : Freitag est ici sans équivoque et rejoint l’ensemble de ce qui a été dit dans cette section. Le symbolique porte en lui-même une puissance de formalisation, à partir de laquelle l’on peut « voir autant de logiques, dont les formes sont sans doute inépuisables² ». Néanmoins, ce que le symbolique met en relation, les images du monde, qui lui parviennent par l’entremise de l’imaginaire et de son lien au monde sensible, et ces relations elles-mêmes, sont « issues de la vie, sont elles aussi métaphoriques (et métamorphiques³) plutôt que “logiques” ; elles sont toujours mouvantes dans leur relative stabilité même⁴ ».

En définitive, l’on aperçoit ici à quoi est due l’historicité du symbolique. Non au symbolique *en tant que tel*, car celui-ci est « code ». Non à la sensibilité en tant que telle non plus puisque le symbolique libère l’imaginaire sensible de son attache directe, strictement actuelle.

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 15.

³ Il est impossible d’omettre le parallèle entre cette idée de relations « métamorphiques » issues de l’imaginaire et la notion castoriadienne du « magma ». Nous y reviendrons dans la discussion à la section 3.3.

⁴ *Id.*

L'historicité du symbolique provient du rapport dialectique des images sensibles qui, par l'action combinée de l'imaginaire et du symbolique, deviennent des images représentatives, social-historiques, puisque résultant d'une lente infusion des schèmes praxiques ayant cours dans une société donnée. L'historicité du langage et du symbolique s'avère en ce sens primordiale. On la voit bien se déployer au niveau de l'imaginaire lui-même qui en est la source, imaginaire humain qui ne devient tel que dans le rapport dialectique qui le lie au symbolique.

La spécificité du symbolique réside en la virtualisation, la réflexivité et la dimension du sens. Pour Freitag, le symbolique « crée » essentiellement la capacité de surplomb et il constitue cette disposition de surplomb, tout simplement, d'évocation commune, à portée universelle, dans l'inactualité, qui ouvre à une virtualisation infinie, sans être *absolue* pour autant. La différence entre le symbolique et le sensible ne réside pas dans le fait qu'il s'agit de représentations, puisque tous deux sont des *représentations* du monde, mais bien de la *forme* que prennent celles-ci. Dans le symbolique, les représentations sont organisées de manière systémique, elles forment système, affirme Freitag : « Dans le langage, les êtres humains – à la différence des animaux – ont ainsi construit entre eux un système de *représentations*¹ ». Cette composante systémique correspond à une « capacité indéfiniment ouverte d'évocation de l'inactuel, du virtuel, du général compris comme générique (et pas seulement comme classe logique), selon des formes particulières qui synthétisent et schématisent, pour chacun d'eux, les expériences collectives du passé² ». Le langage et la pensée créent également à proprement parler « une gigantesque liberté propre à la pensée, et qui n'est donnée qu'à elle dans le symbolique³ ».

La symbolisation fournit donc, à terme, des contenus de sens (au sens de la matérialité du symbolique se surajoutant à la matérialité du monde sensible discutée plus haut), et non une simple possibilité formelle, comme celle qu'il relie par ailleurs à la « liberté de la pensée » et au caractère différentiel du langage. Les éléments que la culture intègre, sous la forme de pratiques significatives, formées par les images représentatives fédérées en schèmes praxiques, « ne sont plus eux-mêmes centrés autour de la vie organique, mais bien ancrés dans la vie sociale et dans sa propre reproduction : ils sont véritablement créés par la symbolisation⁴ ». La symbolisation, si elle se nourrit du sensible, en vient à voir le monde par son propre filtre et ainsi à le *créer* au sens fort,

¹ DPIT, *op. cit.*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 88.

³ DS2, *op. cit.*, p. 179.

⁴ *Ibid.*, p. 182-183.

c'est-à-dire ontologiquement – et matériellement, à un deuxième degré. Le symbolique instaure non pas un nouveau mode de saisie et de mise en relation des pratiques, mais un niveau d'être inédit, *sui generis*.

Le mode de régulation symbolique n'est donc pas un simple moyen d'agrégation des pratiques et de leurs objets ; il sert de médiation à la constitution d'une nouvelle modalité existentielle ou ontologique de la subjectivité, celle de la *personne*, ainsi que d'une authentique entité collective concrète, celle de la *société*, qui ne possède plus un fondement organique mais directement symbolique¹.

Cette nouvelle forme de conscience et de réflexivité ouverte par le symbolique, par laquelle l'actualité perceptive et réflexive porte « spécifiquement sur la représentation de leur pure virtualité² », cette objectivation virtuelle, constitue pour Freitag « une donnée fondamentale et absolue du symbolique³ ». Si la réflexivité existe déjà selon lui dans le monde animal, il va sans dire que le symbolique ouvre « une nouvelle échelle des degrés de la réflexivité⁴ » ainsi que la dimension du sens, qui ne peut effectivement apparaître que par l'action de la pensée se ressaisissant elle-même.

La dimension du sens constitue en effet la seule dimension qui appartient à la nature du rapport symbolique au monde et qui constitue, affirme Freitag, « l'expression de l'autonomie du symbolique, ou plutôt, de la nécessité pour le symbolisme d'assurer sa propre objectivité sur une fondation qu'il puisse s'approprier, c'est-à-dire qui appartienne à l'espace ontologique qu'il a lui-même créé, ou ouvert⁵ ». Si la mise en images du monde, sa représentation, porteuse de significations et de valeurs, n'est pas l'apanage de la symbolisation, mais lui préexiste, certes, sous une forme différenciée et néanmoins effective, dans le monde animal, la signification du sens, quant à elle, « appartient » ontologiquement au symbolique. Celui-ci en permet l'expression – « expression », si le terme est approprié, qui nécessite précisément la « pensée » et la « réflexion », donc la conceptualisation et la reprise réflexive du vécu. C'est donc dire que, pour Freitag, la dimension du sens *apparaît* dans le symbolique, bien qu'elle existe sous une forme indicible, inobjectivable dans le monde animal : « si les animaux n'accèdent pas réflexivement à la dimension

¹ *Ibid.*, p. 183.

² *Ibid.*, p. 192.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 149-150.

du sens, c'est que d'emblée ils y sont noyés et qu'ils ne peuvent pas en sortir pour la voir¹ ». Il ne s'agit pas de tirer cette affirmation du côté d'un mysticisme du dévoilement de l'Être : Freitag rejette la différence être/étant². Il n'entérine pas pour autant une conception nominaliste de l'être, selon laquelle celui-ci se composerait simplement de l'ensemble des étants³. Le sens, il va sans dire, est foncièrement ouvert, ce qui a pour conséquence le fait que la dimension du sens s'autoconstitue de manière exponentielle. En effet, le sens que le sujet tâche d'extérioriser, s'il s'avère médiatisé par des modèles idéaux, n'est jamais assuré de correspondre à ces modèles et d'être perçu comme tel – d'où « mille décalages entre ces modèles conceptuels et les actes réels qui viennent s'y mouler pour y trouver sens⁴ ». Décalages inhérents au sens, à l'intérieur même d'une langue et, bien entendu, d'une langue à l'autre, jamais parfaitement traduisible.

Au moment de clore cette section sur l'imaginaire et le symbolique chez Freitag, il importe de souligner deux éléments qui nous paraissent essentiels : l'idée d'un *passage réel* entre l'animalité et l'humanité ainsi que la *concrétude* du langage, toujours en rapport avec la liberté formelle, imaginaire, auquel il donne accès.

Si Freitag analyse de la manière la plus fine possible les différences de nature entre la symbolisation et la signalisation, il n'en demeure pas moins que sa pensée, dans toutes ses dimensions, est pétrie de ce constat d'une diversité phénoménale qui, loin de nous extraire absolument de la sensibilité animale, nous y arrime. Le rappel de cet arrimage se veut le rappel du partage du monde et de la diversité fondamentale des expériences que nous en faisons. Ainsi, au moment de conclure son analyse des différences et du passage entre l'animal et l'humain, Freitag peut donc affirmer : « cette différence n'est pas un gouffre. Il y a eu un *passage* entre les deux : celui de la *création* du langage conceptuel et l'institution de la culture symbolique. Par définition, ce sont certains animaux qui l'ont effectué, ce passage, cette transition entre les deux conditions animale et humaine⁵ ». De ce simple constat, il tire une conception à certains égards originale des liens entre le monde humain et le monde animal, liens dont nous mesurerons toute l'importance au moment de nous attarder à l'historicité fondamentale des sociétés humaines.

¹ *Ibid.*, p. 150.

² En témoigne l'affirmation selon laquelle « il n'y a d'être que ce qui est » (*Ibid.*, p. 145).

³ Cf. Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, thèse doctorale, Université d'Ottawa, 2013, p. 368-369.

⁴ DPIT, *op. cit.*, p. 88.

⁵ AAVH, *op. cit.*, p. 101. Nous soulignons.

La spécificité du symbolique correspond à cette « gigantesque liberté propre à la pensée¹ », qui résulte de ce détachement progressif et absolu d'avec l'actualité perceptive et expressive. De par sa nature ontologique même, le symbolique, incluant la pensée, se tient dans le monde de cette liberté qui apparaît extrinsèque à la fonctionnalité du « besoin ». La passion de la connaissance qui émerge de cette liberté de penser et de parler « n'appartient donc pas à la pulsion immédiate vers la jouissance ou à la recherche calculée de l'intérêt² ». Cela est d'une importance capitale pour la conception même de l'imaginaire chez Freitag, dont on a vu l'ancrage et l'origine dans la sensibilité. L'imaginaire, s'il consiste originellement en la capacité de mise en images du monde, apparaît capté par le symbolique, de manière à ainsi s'augmenter et se libérer, sans pour autant perdre toute attache dans le sensible. En définitive, « [l]a liberté de l'esprit et de l'imaginaire, à laquelle le symbolique offre une place à l'intérieur de lui-même puisqu'elle coïncide avec lui, est ainsi virtuellement in-finie. Mais l'exercice de cette liberté [...] est contenu et restreint d'une double manière³ ». Le symbolique donne lieu, d'une part, à la médiatisation de la pensée, comme l'a d'ores et déjà souligné Ricœur⁴, « par toute la structure du symbolique⁵ » ; d'autre part, à « un assujettissement des actions au procès global de reproduction de la société⁶ ». Le lieu de déploiement de l'imaginaire, conserve, et c'est là le cœur de la conception freitagienne de l'imaginaire, des « limites », et non seulement dans ses origines sensibles. En effet, pour virtuellement infini et libre que devienne l'imaginaire, au contact des propriétés formelles du symbolique auxquelles il lui donne accès, l'imaginaire possède des limites dans l'historicité même du langage. Limites, d'une part, de nature *rétrospective*, puisque toute pensée passe constamment, sans s'en rendre compte, par toute la structure du symbolique ; mais également, d'autre part, de nature *prospective*, puisque les actions, qu'elles soient mues par l'imaginaire ou non, s'avèrent

¹ DS2, *op. cit.*, p. 179.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ « [J]e tiens ferme que comprendre est inséparable de se comprendre, que l'univers symbolique est le milieu de l'auto-explicitation ; ce qui veut dire, d'une part : il n'y a plus de problème de sens, si les signes ne sont pas le moyen, le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre ; d'autre part, en sens inverse : il n'y a pas d'appréhension directe de soi par soi, pas d'aperception intérieure, d'appropriation de mon désir d'exister sur la voie courte de la conscience, mais seulement par la voie longue de l'interprétation des signes. Bref, mon hypothèse de travail philosophique, c'est la réflexion concrète, c'est-à-dire le *Cogito* médiatisé par tout l'univers des signes. » (Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 168-169)

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 179.

⁶ *Id.*

inféodées à la suite du monde. L'historicité chez Freitag prend tout à la fois le visage de cette liberté infinie et de ses limites, qui définissent la texture du monde humain, soit la contingence essentielle.

3.2 L'étayage sur la première strate naturelle chez Castoriadis

3.2.1 L'étayage au sens social-historique

Cette sous-section se concentrera sur les rapports nature/culture chez Castoriadis. Qu'est-ce qui est « donné »? Et surtout : quels sont le statut ontologique et la portée du donné naturel? Castoriadis n'a eu de cesse de mentionner dans ses écrits que le déjà-là naturel n'a pour lui que bien peu de valeur heuristique. Le donné, s'il existe à titre de condition formelle de possibilité au social-historique, ne fournirait en rien des indications sur le *contenu* de sens d'une société particulière, puisque celle-ci s'institue non pas à ce niveau formel, mais dans l'imaginaire. Ce questionnement sur le donné servira ainsi à aborder sur une question ô combien importante dans la pensée castoriadienne, à savoir en quoi l'imaginaire représente le lieu de l'historicité. L'importance de nous pencher ici sur l'étayage chez Castoriadis se révèle donc en creux, l'imaginaire apparaissant comme l'envers du donné. Il y a bien reconnaissance par Castoriadis de « conditions externes » à la société (et « internes », c'est-à-dire historiques) par la rencontre avec la nature ; et c'est en détaillant cette rencontre et ses caractéristiques, dont la principale réside sans aucun doute dans son caractère « trivial », que nous pourrons prendre acte de l'ampleur de l'historicité de chaque société. Cette section se veut donc une illustration par la négative de l'importance de l'historicité chez Castoriadis.

À l'évidence, le monde naturel possède une « place importante¹ » au sein des sociétés humaines ; à vrai dire, précise Castoriadis, il ne représente rien de moins que la « condition d'existence de la société² ». Toute la force de son argument sur les rapports entre nature et culture réside cependant dans sa forme, soit celle d'un « étayage ». Pour lui, il y a bel et bien présence, au sein du social, de la nature, mais celle-ci ne prend en aucun cas la forme d'un pur mimétisme, la simple reproduction de ce qui est naturel – encore moins, il va sans dire, la seule persistance dans l'invariabilité. Plutôt que la présence pure du naturel, l'on trouve une « reprise » et une mise en images, qui signifient, pour Castoriadis, la mise en significations par une institution. De plus, cette reprise est éminemment conditionnée par le social-historique – par la « structure » ternaire de

¹ IIS, *op. cit.*, p. 347.

² *Id.*

l'institution, soit « la forme institution comme telle [...], le fait de l'institution [et] les institutions primaires spécifiques à chaque société¹ ». Ces trois composantes du phénomène de l'institution : la forme même de l'auto-institution, inédite dans le monde animal, comme position imaginaire de significations ; le fait brut de l'existence des sociétés dans et par leur auto-institution ainsi que la singularité de chaque ensemble social-historique sont à penser *pour elles-mêmes*, du fait qu'elles s'avèrent de part en part irriguées par l'imaginaire. Dans l'optique castoriadienne, les rapports de chaque monde social-historique à la nature ne sauraient être exempts d'une présence constitutive de l'imaginaire. Plus précisément, ce qui appartient à la première strate naturelle se voit ainsi « repris dans et par le magma de significations que la société institue, il est, par là, *transsubstantié ou ontologiquement altéré*² ».

En quoi consiste cette « altération ontologique » dans les rapports d'étayage sur la première strate naturelle chez Castoriadis? Est-elle le signe d'une rupture décisive de l'humanité avec l'animalité, et si oui, sur quelles bases? Quels rôles y jouent le symbolique et l'imaginaire? La volonté maintes fois exprimée de souligner « l'abîme » entre le monde animal et le monde humain, et dont la notion centrale d'imaginaire rend compte, sera évoquée de nouveau. Nous relèverons, spécialement dans certains textes tardifs, l'affirmation de « ponts », non seulement au niveau corporel ou au niveau de la « psyché-soma », mais également au niveau de la création comme caractère de l'être comme à-être. L'imaginaire radical instituant insuffle une historicité radicale. En effet, l'imaginaire désigne, comme imaginaire radical d'abord, l'(auto)position de formes, de significations, de sens, qui ne sont pas contenus dans l'existant, n'en dérivent pas, et n'en représentent pas, ontologiquement, une recomposition, une réinterprétation ou un (ré)assemblage.

Cette altération ontologique cible, premièrement, la *teneur* même de ce qui est repris, qui n'apparaît plus, à proprement parler, « naturelle » ; deuxièmement, son *mode opératoire* qui, lui, est remplacé par un mode spécifiquement humain. En effet, ce que les sociétés reprennent de la nature « est altéré dans son mode d'être – en tant qu'il est et n'est que du fait de son investissement par la signification³ ». Le passage de la nature dans la culture est véritablement une brisure, une fracture : celle du principe ontologique de cette nature dans sa reprise par la culture. Plutôt que d'un passage, il vaudrait mieux parler de la « transformation » de la nature en culture. L'être même

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 319.

² IIS, *op. cit.*, p. 347. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 347-348.

de la nature se brise au contact de la société – la nature, comme lieu par excellence du déploiement d'une logique ensembliste-identitaire¹, s'échoue sur les rives, luxuriantes et « polymorphes² », de l'humanité. En second lieu, ce que les sociétés reprennent de la première strate naturelle

est aussi altéré dans son mode d'organisation, et il ne peut pas ne pas l'être. Car non seulement le mode d'organisation du monde des significations n'est pas le mode d'organisation ensembliste de la première strate naturelle ; mais aussi, à partir du moment où tout doit signifier, cette organisation ensembliste ne répond pas, comme telle, à la question de la signification, et même cesse d'être une organisation, même ensembliste³.

Le culturel chez Castoriadis constitue le royaume de la signification ; les sociétés humaines se créent elles-mêmes à travers une « exigence de signification⁴ » plutôt qu'une exigence d'ordre biologique. Le naturel, pour passer dans le culturel, « doit » signifier, c'est-à-dire qu'il se voit repris et « englobé », saturé de significations et, dès lors, cesse à strictement parler d'être du « naturel ». Le monde humain existe, de part en part, sous le mode de la signification ; de ce fait, le monde naturel passe dans le culturel sous la forme, nécessaire, de la *signification*. Cette reprise et cette altération ontologique, par une société, de tout élément provenant de la première strate naturelle correspondent au « fait brut » selon lequel la nature, pour s'arrimer à la culture, doit nécessairement être *instituée*. Il y a donc transformation ontologique du mode d'être et du mode opératoire du donné naturel et, par le fait même, création ontologique, qui procède par l'institution comme « autoposition », de nouvelles modalités de l'être auxquelles se rattachent nécessairement de nouvelles modalités : « ainsi dans le “passage du naturel au social”, il y a émergence d'un autre niveau et d'un autre mode d'être, et rien n'est comme social-historique s'il n'est pas signification, pris par et référé à un monde de significations institué⁵ ».

Ainsi, pour Castoriadis, ce que les sociétés humaines reprennent de la nature qu'elles rencontrent se trouve transsubstantié et ontologiquement altéré *du fait même* de cette reprise – ou

¹ Avec, tel que vu au chapitre précédent, les bémols qu'il apporte lui-même à une pénétration totale de l'ensidique dans le naturel, principalement chez l'animal – bémols qui n'entament toutefois pas la « position de principe », comme il se plaît à le répéter.

² Cf. CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 215-216. Castoriadis reprend le terme de « polymorphisme » à Merleau-Ponty en ne le renvoyant ni à un en soi ni à l'idée d'un nombre préétabli de « possibles de l'humanité », mais, bien entendu, à l'idée de la création ontologique radicale, qui permet une indéfinité de figures du social-historique, chaque fois comme altération de ce qui était déjà-là et comme émergence d'un nouvel *eidōs*. Nous reviendrons sur la conception castoriadienne de la création historique au chapitre 5.

³ IIS, *op. cit.*, p. 348.

⁴ *Ibid.*, p. 421.

⁵ *Ibid.*, p. 512.

encore : cette rencontre est nécessairement altération ontologique¹. L'articulation de la culture et de la nature constitue cette altération même et ne saurait être autrement.

Stratification de l'être, création et ensidique

Le terme même de « rencontre » n'est pas innocent : il témoigne de l'ontologie magmatique castoriadienne. En effet, la réalité s'avère pour Castoriadis « magmatique », feuilletée, ontologiquement stratifiée : cela implique, au moment de discuter de ces rapports éminemment complexes d'étayage du social-historique sur la première strate naturelle, de concevoir les deux niveaux d'être dans une relation d'interrelation, d'« interdépendance relationnelle² ». L'ontologie magmatique de l'être comme à-être, qui englobe tout l'existant, empêche ainsi tout réductionnisme du naturel au culturel. Il y a bien « rencontre », « articulation », ou encore « codétermination réciproque³ », plutôt que simple relation d'absorption sans reste⁴. Notons au passage que ces expressions semblent se rapprocher de certaines formules utilisées par Freitag, soulignant la relation d'interdépendance entre le sensible et le symbolique.

Le fait que le social-historique s'étaye sur la nature nous renseigne sur la capacité de toute société à « rencontrer » la nature, certes ; mais cela nous renseigne également, rappelle Castoriadis, sur la capacité de la nature elle-même à être « étayable » et « rencontrable », pour utiliser de maladroits néologismes ; en ses termes : « en partie ensemblisable⁵ » – donc, sur le fait que la nature, en tant que strate de l'être, présente une consistance et une organisation *sui generis*, « essentiellement ensidique », contrairement au social-historique. Aussi affirme-t-il que pour toute société, « ce qui se présente est toujours pré- ou quasi-organisé ; c'est ce que j'appelle [...] la première strate naturelle⁶ ». « Ce qui se présente », c'est-à-dire la nature, apparaît partiellement organisé, entre autres du fait qu'il est *organisable*. L'on peut y voir une illustration du « principe d'indécidabilité de l'origine » qu'il énonce par ailleurs, selon lequel il s'avère impossible de savoir

¹ Nous aurons l'occasion d'y revenir à la section 3.3, tant sa conception du « naturel » entre ici en conflit avec la conception phénoménologico-dialectique de Freitag.

² Stéphane Vibert, « Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis », dans P. Caumières et S. Klimis (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 8, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2013, p. 51.

³ *Id.*

⁴ Cette question des « restes » ou des « débris » de la nature dans la culture constitue l'un des lieux où l'ampleur de la pensée castoriadienne se dévoile. Ainsi affirme-t-il dans « Fait et à faire » que « [l]a psyché n'est pas socialisable sans reste » (CL5, FF, *op. cit.*, p. 31). L'intégration ou non de cette pensée très certainement continuiste avec ses prises de position politiques sera l'une des questions qui nous guidera dans le chapitre 5.

⁵ IIS, *op. cit.*, p. 335.

⁶ SV, *op. cit.*, p. 212.

ce qui, dans le fait de connaître, provient du sujet et ce qui provient de l'objet, au sens où la connaissance (entendue ici au sens le plus large), plutôt que d'être une pure production d'un sujet-ego, constitue une « coproduction » du sujet et de l'objet. L'on ne saurait donc penser la connaissance, et il s'agit de l'un des principaux reproches faits par Castoriadis à l'endroit de Kant, uniquement à partir du sujet.

Le social-historique n'est donc pas exempt d'ensidique, loin de là : celui-ci apparaît plutôt « partout dense dans l'être ».

Dire que toute société que nous connaissons a pu exister en instituant une logique identitaire, c'est dire qu'il existe une couche ou strate de ce qui est qui se donne ou se présente effectivement comme amenable à une organisation ensembliste. Dans cette strate, la première strate naturelle, ce qui est se prête interminablement à un traitement qui y constitue des éléments distincts et définis¹.

Pour Castoriadis, le mode d'être de la nature s'avère fondamentalement ensidique, alors qu'il n'en est rien pour le social-historique. Celui-ci, s'il s'appuie sur une dimension ensidique, possède un mode d'être imaginaire et non essentiellement ensidique, bien que toute société ne pourrait fonctionner et perdurer dans l'être sans une telle dimension. Cette dernière provient à la fois de la nature, mais aussi d'éléments ensidiques universels et inéliminables, le *legein* et le *teukhein*, soit les dimensions du dire et du faire social grâce auxquelles toute société peut exister et perdurer.

Cette rencontre se décline également au sens où la première strate naturelle permet à toute société de s'instituer comme « identité » et « idéalité » : « l'instauration par l'institution de l'identité et de l'idéalité dans le domaine social-historique s'étaye sur quelque chose d'externe au domaine social-historique : la composante ensidique de la première strate naturelle² ». L'identité constitue l'un des deux termes phares dont la contraction fournit le néologisme « ensidique » (ensembliste-identitaire). Bien entendu, elle concerne l'élément « logique » inhérent à l'être et, dans le cas qui nous occupe, à la nature, et s'avère essentielle à Castoriadis pour marquer la prégnance, variant selon les différentes strates de l'être, de la capacité à être *défini*, *délimité*, voire *déterminé*, par des relations diverses. Or, le deuxième élément dont il est ici question, l'idéalité, se révèle fondamental pour la pensée même de Castoriadis sur l'historicité. Si elle s'étaye en effet sur certaines propriétés du donné naturel, l'idéalité est néanmoins le lieu d'une rupture, par laquelle l'humanité crée à proprement parler une « nouvelle dimension » qui deviendra son « habitat

¹ IIS, *op. cit.*, p. 337.

² SV, *op. cit.*, p. 176-177.

naturel » : le lieu du « devoir-être » ou, dans les termes utilisés par Castoriadis, le domaine de la « validité », par opposition à l'effectivité. Cette conception d'une création humaine et historique de l'idéalité, par le truchement de l'imaginaire social, nous apparaît cruciale pour la question de l'historicité dans toute sa complexité, c'est-à-dire de ses sources, tout comme de son arrimage aux domaines épistémologique et politique. En effet, ce qui semble problématique dans la reconnaissance de l'historicité, c'est-à-dire l'écart parfois irréconciliable de l'être et du devoir-être, se conçoit plutôt chez Castoriadis comme la trajectoire même initiée par le monde humain, comme la création de significations et, par là même, d'idéalités toujours liées à l'effectivité du monde. Nous refermons aussitôt cette parenthèse, puisque, tout crucial qu'en soit le sujet, il ne nous retiendra comme tel qu'au prochain chapitre. Nous y verrons en effet en quoi, au niveau épistémologique, la proposition castoriadienne rompt avec les termes déterministes des réflexions antérieures sur l'historicité, et conçoit celle-ci dans une pure positivité, faisant des « obstacles à la rationalité » auxquels elle donne lieu un rappel constant et essentiel de la nature même de la pensée humaine.

Une certaine participation de l'ensidique de la nature à l'institution de chaque forme social-historique existe, au sens où toute société doit non seulement « composer » avec la strate ensidique qu'elle rencontre dans la nature, mais surtout au sens où elle-même s'institue et *doit* s'instituer en partie de manière ensidique. Castoriadis est on ne peut plus clair à cet effet :

il faut toujours que le *legein* social ait pu fixer, de manière univoque, des termes de référence et de repérage, permettant de distinguer et de rassembler [...] les éléments des classes instituées [...]. Or cette possibilité n'existe que parce que la première strate naturelle est ensemblisable [...], la société rencontre d'emblée une première strate naturelle – celle-là même dont l'humanité émerge – qui est non seulement ensemblisable, mais déjà ensemblisée par soi¹.

Il affirme en effet que toute société « reconstitue » une strate ensidique : « L'institution de la société se fait, *aussi*, par reconstitution d'une dimension ensidique (ensembliste-identitaire) explicite [...]. Reconstitution qui s'étaye sur l'être-ainsi de la première strate naturelle – mais qui est loin de “reproduire” purement et simplement, et même de reproduire tout court, la logique ensidique du vivant² ». Il y a donc un partage de la composante ensidique de la première strate naturelle vers la partie ensidique de l'institution du social-historique et, malgré cet ensidique

¹ IIS, *op. cit.*, p. 340-341. Nous soulignons.

² CL2, POHS, *op. cit.*, p. 542.

commun aux deux strates, la strate ensidique social-historique est instituée, contrairement à l'ensidique de la nature.

Si chaque communauté social-historique institue nécessairement une dimension ensidique, tout en n'étant pas *essentiellement* ensidique, la nature elle-même ne s'avère pas pour autant *saturée* d'ensidique. Castoriadis souligne en effet que, si la première strate naturelle apparaît en quelque sorte comme le représentant ontologique par excellence de l'ensemblisation et de l'identitaire, « [i]l n'y a pas d'identité absolue dans le flux héraclitéen de la nature, mais il y a une identité ou quasi-identité suffisante pour étayer le langage et l'idéalité¹ ». Le fait qu'il n'y ait pas d'identité absolue au niveau de la première strate naturelle permet le déploiement de la création ontologique (et, partant, du cercle de la création) à tous les niveaux d'être. Ainsi,

à aucun moment nous ne pouvons affirmer que ce qui est, est effectivement et n'est qu'une hiérarchie unique et bien ordonnée d'ensembles. Nous n'en savons rien (et nous sommes plutôt obligés de penser qu'il n'en est pas ainsi). Nous pouvons dire seulement que, tel que nous le saisissons aujourd'hui, le vivant émerge comme posant des ensembles et se posant dans et par les ensembles. [...] [C]e qui chaque fois y apparaît [dans ce qui est] comme organisé est inséparable de ce qui l'organise ; et ce cercle nous pouvons le dilater apparemment sans limites, mais nous ne pouvons pas en sortir².

Ce cercle correspond bien entendu au « cercle de la création », « “originaire” et irréductible³ », tel qu'on le retrouve au niveau des rapports nature/culture. Cela témoigne également, comme le souligne Ciaramelli, du « principe d'indécidabilité de l'origine » au niveau précis du rapport de l'humanité à la nature⁴. Le caractère non absolument ensidique de l'être permet justement la création ontologique, à tous les niveaux. Il va sans dire que la création ontologique historique et psychique s'avère éminemment plus ample, en ce que sa nature imaginaire la rend ensidiquement excentrée.

La théorie de la stratification de l'être stipule que celui-ci se décline sous des modes différents, spécifiques, *sui generis*. En ce sens, l'humanité n'est pas exactement la même chose que le simple vivant, même s'ils partagent un certain nombre de caractéristiques – en vertu de cette forme de « partage », inéliminable, mais non « absolu », de l'ensidique de la nature vers

¹ SV, *op. cit.*, p. 177.

² IIS, *op. cit.*, p. 343-344.

³ Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », dans G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 101.

⁴ Cf. *id.*

l'institution d'une dimension ensidique social-historique. La théorie du pour soi constitue une déclinaison de l'être stratifié, celle du monde du vivant. Et ce caractère créateur de l'être comme à-être ne met en péril d'aucune façon le caractère exceptionnel et singulier de l'humanité. La création humaine ne se dissout pas dans la création ontologique de l'être comme à-être : « cela ne signifie pas que la création social-historique, la création humaine, devient pour Castoriadis une manifestation dérivée de l'autocréation de l'être, qui échapperait à la prise de l'activité humaine¹ ». Elle en représente cependant une instance, absolument inouïe par ailleurs. La théorie de la stratification de l'être conçoit ainsi simplement le pour soi humain de façon distincte par rapport aux autres types de pour soi, tout en y étant rattaché, non de manière phénoménologico-génétique, comme chez Freitag, mais par leur commune puissance de création ontologique. Elle apparaît en ce sens comme un vecteur de diversité ontologique, qui n'est pas en tension avec « l'exceptionnalité humaine² ». Plus encore, la création ontologique du domaine social-historique met sur la piste de la création ontologique au sens large : « Si la création appartient à l'humain, elle appartient *de ce seul fait* à l'être/étant total³ ».

Tous les niveaux d'être présentent bel et bien un entrelacement du déterminé et de l'indéterminé, bien que tenu pour certains et autrement plus ample pour d'autres. Ceci vaut bien entendu pour la première strate naturelle : « [l]a "réalité naturelle" n'est pas seulement ce qui résiste et ne se laisse pas faire ; elle est *tout autant* ce qui se prête à transformation, ce qui se laisse altérer "conditionnellement" moyennant *à la fois* ses "interstices libres" *et* sa "régularité". Et ces deux moments sont essentiels⁴ ». « Ce qui se prête à transformation » renvoie ainsi à une création ontologique diverse. Dans le cas qui nous occupe, c'est-à-dire du point de vue de la société sur le donné naturel, « [l]a "réalité" naturelle *est* indéterminée à un degré essentiel pour le faire social [...]. *Et* cette indétermination va de pair avec une détermination, avec des propriétés relativement fixes et stables, et des relations nécessaires ou probables [...]. Cette résistance et cette

¹ *Id.*

² Exceptionnalité dont, chez Castoriadis, le cœur ne se trouve pas, contrairement à ce qu'une grande partie de la philosophie a cru, dans la rationalité, mais à l'inverse, dans la « folie » de l'imagination radicale, déliée, individuelle et dans l'indéterminité de l'imaginaire radical instituant au niveau du social-historique. Dans une conception traditionnelle de la raison, la folie se conçoit en effet comme l'opposé de la raison, ce qui n'est pas le cas dans la conception castoriadienne, où ces deux éléments existent dans une interrelation quasi constante par la nature même de la psyché et de la société.

³ CL5, FF, *op. cit.*, p. 73.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 513.

malléabilité [sont] indissociables du “donné naturel” ». La conception du donné naturel comme essentiellement ensidique ne doit pas occulter le fait qu’une indétermination le traverse, et que cette indétermination rend possible notre *action* sur celui-ci, qui ouvre à une transformation. Le rapport entretenu avec le réel naturel, par ce mélange de détermination nous permettant d’avoir un effet sur le monde et d’indétermination donnant une portée possiblement transformatrice à notre action, nous informe sur la nature de l’être, en particulier sur son caractère stratifié. La connaissance parcellaire, parfois contradictoire, jamais ultime, que nous avons du monde éclaire tout autant le *fait* de connaître que la nature de *ce qu’il y a à connaître*.

La « trivialisation » de la nature comme critique du déterminisme

L’être comprend ainsi une multitude de niveaux consistants en eux-mêmes et chaque fois mus par des principes *sui generis*, dont les liens sont parfois ténus, parfois durables, mais jamais assurés. De cette façon, la nature magmatique de l’être empêche tout réductionnisme du culturel au naturel. Préviend-elle, à l’inverse, une invisibilisation complète du naturel par le culturel? L’action d’altération ontologique du culturel sur le naturel donne-t-elle lieu chez Castoriadis à une certaine invisibilisation de la nature, à son effacement? Il s’agit d’une épineuse question. Sa posture tend le plus souvent non à occulter le naturel, mais à le ravalier systématiquement au rang de trivialités *pour* le social-historique. Il y a donc lieu de penser que l’« interdépendance relationnelle » évoquée plus haut, suivant Vibert, s’avère moins réciproque que chez Freitag. La nature n’apparaît pas *en elle-même* triviale ; il s’agit là d’un aspect essentiel de la critique castoriadienne envers les définitions héritées de la nature et de la société. Néanmoins, *du point de vue de la société*, elle l’est assurément. Castoriadis insiste sur l’apport déterminant de l’historicité de chaque monde social-historique, au risque de tendre à amoindrir, comme le souligne Vibert, la portée du donné naturel, tout en affirmant par ailleurs son caractère incontournable. Tâchons de saisir les raisons de cette insistance.

Penchons-nous d’abord sur le point de vue adverse de celui que développe Castoriadis, soit celui concevant l’être comme essentiellement déterminé et, par conséquent, l’être humain comme simple vivant, c’est-à-dire comme « un automate identitaire (ou, ce qui revient au même [...], un calcul complètement formalisé²) ». Nous serons en mesure d’éclairer, au premier chef, l’objet de

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 347.

la critique castoriadienne envers la logique ensidique. L'unique perspective pour laquelle la nature comme organisation ensidique apparaît *essentielle* considère l'être humain non dans toute la concrétude et la richesse de son existence, mais comme simple « homme-animal », affirme Castoriadis, critiquant au passage nombre de courants de pensée en sciences sociales et en philosophie. « Il n'existe qu'un seul point de vue à partir duquel on pourrait effectivement tenter de saisir les aspects de la nature qui sont, *ne varietur*, pertinents pour l'homme, et de les saisir dans le cadre d'une logique identitaire : c'est le point de vue qui considère l'homme comme pur animal, ou comme simple vivant¹ ». Il met ainsi au jour la connexion existant entre la prétention à saisir l'être humain dans une strate universelle, soit, dans le cas présent, une dimension qu'il hériterait telle quelle de la strate naturelle, et la conception de cette strate naturelle comme étant toujours la même : « ce n'est que dans la mesure où l'on se réfère à l'homme comme pur animal ou simple vivant que l'on peut dire qu'il doit exister *pour lui* une organisation fixe et stable de la nature, une catégorisation ou classification ensembliste de ce qui lui est donné² ».

L'on retrouve ici un aspect essentiel de la critique que porte Castoriadis envers toute pensée du social : le rappel que tout « point de vue » se rapporte au monde des significations imaginaires sociales duquel il émerge, y compris celui qui conçoit l'ensemble du réel, naturel et culturel et, bien entendu, leurs rapports mutuels, à l'aune d'un principe *rationnel*. « La “simple logique”, affirme-t-il, n'est jamais dans une société simple logique, mais toujours pénétrée par les significations imaginaires sociales³ ». Cette imprégnation de la logique ensidique dans la pensée occidentale fait en sorte que la nature et l'humanité y apparaissent essentiellement déterminées – c'est-à-dire essentiellement *rationnelles* ; que, de la détermination de la nature découle celle de l'humanité ; plus encore, que la culture ne constitue qu'une « réponse » de l'humanité aux incomplétudes de la nature – masquant ainsi le fait primordial de la création des sociétés par elles-mêmes. Si l'on considère en effet l'humanité comme détentrice de la rationalité, la nature, pour organisée qu'elle soit, semble en défaut de rationalité : « Or [...] les lacunes de l'organisation de la strate naturelle n'apparaissent comme des lacunes d'une organisation rationnelle qu'à partir du moment où il a été décidé que le seul point de vue important est celui de l'explication *rationnelle*, ou que seule est vraiment organisation l'organisation ensembliste-identitaire⁴ ». Dans cette optique

¹ *Ibid.*, p. 342.

² *Ibid.*, p. 345. Nous soulignons.

³ SV, *op. cit.*, p. 76.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 349.

rationaliste et scientifique, l'essence du monde et de la nature tend à se révéler par les moyens de la logique ensidique, ce qui porte à croire que la nature en elle-même dépend des avancées de la science, plus précisément, qu'« une organisation rationnelle du monde¹ » existe, qu'elle prétend pouvoir saisir de part en part, « dévoiler intégralement ou presque² ». Cette conception scientifique sous-jacente, affirme Castoriadis, apparaît dans toute sa pauvreté réflexive lorsqu'elle se penche sur les sociétés primitives et mythiques, qu'elle ne peut alors que confiner d'une étrange façon à une forme rudimentaire de logique, prétendant que les « primitifs » ne feraient que classer, évacuant ainsi toute la richesse symbolique de leurs institutions social-historiques. Une telle conception « naïvement ethnocentrique³ », fait-il valoir, lève le voile sur la compréhension profondément inexacte des sociétés humaines qu'elle colporte. Son scientisme fait en effet complètement l'impasse sur le mode d'être spécifique au monde humain, c'est-à-dire *significatif*.

Ainsi, Castoriadis met à nu l'un des présupposés les plus répandus et tenaces sur la nature de l'être – naturel *et* social : sa détermination, c'est-à-dire l'« immanence à ce qui est de la possibilité d'être défini et distingué⁴ ». Présupposé qui, Castoriadis le reconnaît aisément, n'est certes pas infondé, puisque l'être se rencontre en grande partie comme déterminé. La première strate naturelle correspond bel et bien, pour lui, à « [c]ette organisation fixe et stable d'une partie du monde homologue à l'organisation de l'homme en tant que simple vivant [...] sur laquelle s'étaye l'institution de la société, et qu'elle ne peut ignorer purement et simplement, ni forcer n'importe comment⁵ ». Il ne s'agit évidemment pas de nier la portée de la première strate naturelle à titre de condition à l'existence de la société, mais de signaler le péril qu'il y a à en déduire un usage invariant pour toute société, une reprise telle quelle de la nature par toutes les cultures. Qu'« un certain être-ainsi de la nature [...] doive “être pris en compte” dans l'institution du monde par la société, la supporte et l'induit, peut apparaître comme un truisme ; ce truisme recèle ce qui est apparu comme à la fois la vérité et la fallace nécessaire de la logique identitaire-ensablée⁶ ». Cette citation résume bien la posture castoriadienne : le fait que la nature agisse à titre de condition de la société est évident ; or, d'évidence, cette proposition s'est faite fallace dans le cas de la conception de l'être qu'il décrie. En effet, le schème de la détermination essentielle de l'être occulte

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Id.* Castoriadis renvoie cette vision anhistorique erronée au structuralisme lévi-straussien.

⁴ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 268.

⁵ IIS, *op. cit.*, p. 345.

⁶ *Ibid.*, p. 512.

le fait que l'indétermination apparaît *également* consubstantielle à celui-ci, avec pour effet que « finalement, ce qui n'est pas de cette façon [c'est-à-dire déterminé] est *moins*, ou n'est pas du tout¹ ». En fin de compte, « cette logique vaut décision ontologique sur l'organisation de ce qui est² ». Si la reconnaissance de la prégnance de la logique ensidique dans l'être va de soi, et ce, même au sein du monde humain, lequel ne saurait se perpétuer sans une adéquation substantielle avec le réel, elle tend à occulter une partie néanmoins essentielle de l'être, principalement de l'être social-historique : l'imaginaire, qui se déploie par la création d'un magma de significations imaginaires sociales. Castoriadis retrace ainsi au sein de la pensée occidentale ce « schème de la détermination » qui, dans le cas qui nous occupe, teinte à plein la conception des rapports entre la nature et la culture. Dans le déploiement de ce schème, « il n'y a pas seulement une "logique". Il y a une décision ontologique [...] et une constitution/création³ » : car cet attachement excessif – que Castoriadis n'hésite pas à qualifier de « déraisonnable », voire d'irrationnel et de part en part imaginaire – constitue bien une création historique. Du fait que « cette décision est une institution social-historique particulière et récente⁴ », l'on peut envisager de la délaissier au profit d'autres « figures du pensable » qui embrassent plus généreusement et plus lucidement l'être.

De prime abord, les fréquentes appellations castoriadiennes de « trivialisés » pour désigner le donné naturel laissent penser à une certaine dévalorisation de ce dernier. En réalité, cela permet à Castoriadis d'étendre sa critique de la domination de la logique ensidique sur la pensée de la société, domination qui, précisément dans le cas présent, maintient une vision du donné naturel qui doit être réformée. L'ensemble des théories qu'il critique postulent, malgré des différences considérables par ailleurs, une même vision déterministe, que celui-ci met au jour. Cette vision se décline ainsi : d'une part, un donné naturel de part en part ensidique – c'est-à-dire, selon ce néologisme et l'expression castoriadienne de laquelle il dérive, naturellement séparé en *ensembles*, qui existe sous le mode de l'*identité* et de la détermination – de même que, d'autre part, le fait humain intégralement ensidique ou, du moins, rapporté à des considérations logico-rationnelles, faisant de la détermination « l'étoile polaire ontologique⁵ ». Or, précise-t-il, « [l]e donné n'est incomplet logiquement ou rationnellement qu'à partir du moment où la complétude a été posée comme

¹ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 269.

² *Ibid.*, p. 268.

³ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 490.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 349.

⁵ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 491.

complétude logique ou rationnelle¹ ». Or, cette complétude soutenue par le scientisme rationaliste se méprend sur la nature poétique de l'être.

La désignation par Castoriadis du donné naturel comme « trivial » peut donc être comprise comme une illustration de sa critique de la domination de la logique ensidique. Si l'on conçoit la société comme essentiellement rationnelle, comme c'est le cas, soutient-il, tant en sciences pures qu'en sciences sociales et en philosophie, la nature apparaît nécessairement comme incomplète, c'est-à-dire à parachever rationnellement. Cette conception de la société comme essentiellement logique frappe la nature et le donné naturel du sceau de l'incomplétude ontologique, bien plus que la conception castoriadienne qui, par la reconnaissance de la nature magmatique de l'être, n'a rien à redire sur la valeur intrinsèque de la nature. Pour Castoriadis, en effet, la nature *en elle-même* « n'est ni complète ni incomplète, elle est ce qu'elle est, et, telle qu'elle est, elle est nécessaire et suffisante (après coup) pour l'existence de l'homme-animal – elle est homologue et consubstantielle à cette existence² ». Pour ce qui est de l'humanité, cette nature effectivement « essentiellement ensidique » apparaît bel et bien comme un élément incontournable et conditionnant. Cependant, du point de vue de la société toujours, soit de l'institution de significations déterminantes, la nature ne souffre d'aucune déficience, mais présente simplement un mode de fonctionnement et un mode d'être différents. Ce qui semble une dépréciation de la première strate naturelle apparaît plutôt comme une facette de sa critique de la logique ensidique, prétendant que la réalité social-historique se révèle de part en part logico-rationnelle.

Il s'agit ainsi pour Castoriadis de contrer une lecture déterministe du réel, faisant référence à l'être humain comme simple « homme-animal », comme si une telle « strate » de l'humain était effectivement *disponible* pour l'appréhension scientifique et, plus encore, qu'elle suffisait à définir l'humanité. Il souligne que cette vision de l'être humain, cette « décision », est *relative* à une conception scientifique datée et historique. Cette vision déterministe rapporte l'être humain à une nature humaine transhistorique. Sa critique cherche ainsi à signaler non pas l'inexistence d'une telle strate naturelle, mais bien son englobement *par* chaque monde social-historique, c'est-à-dire par l'institution de son magma chaque fois particulier de significations imaginaires sociales.

Rappelons la formule de Castoriadis : dans les rapports de l'humanité à la première strate naturelle, il y a « altération ontologique », sous l'action de laquelle le donné subit une modification

¹ IIS, *op. cit.*, p. 350.

² *Ibid.*, p. 348.

en retour de sa valence ontologique. Cet englobement n'annihile pas l'existence du monde naturel ni sa présence au sein du monde humain : les éléments par lesquels celui-ci nous conditionne n'en sont pas moins agissants. Cela exemplifie la différence revendiquée par Castoriadis entre « conditions » et « déterminations », qu'il élabore afin d'éviter cette conception déterministe et reprenant l'expression de Piqué, « éternitiste¹ » de l'histoire et de l'être humain. L'étayage de toute société sur la première strate naturelle renvoie dans tous les cas à « une élaboration culturelle² », c'est-à-dire à une institution du donné naturel par et dans l'imaginaire de chaque société. Plus précisément, « [l]'institution et les significations imaginaires qu'elle porte et qui l'animent sont créatrices [du] monde de la société donnée, qui s'instaure dès le départ dans l'articulation entre un monde "naturel" et "sur-naturel" – ou, plus généralement, "extra-social", et un "monde humain" proprement dit [...]. [D]ans tous les cas, la "nature" comme la "sur-nature" sont chaque fois instituées³ ». Il y a bien une articulation des « deux mondes », des deux niveaux d'être, naturel et culturel ; mais, pour Castoriadis, l'essentiel réside dans le travail d'élaboration par chaque société de son monde propre sur le monde qu'elle trouve devant elle, que ce soit le donné naturel dont il est ici question, ou le donné historique, dont il sera question au chapitre 5. La société existe dans et par ce travail d'élaboration ou de « réélaboration culturelle⁴ », par lequel, inlassablement, elle se fait et se refait, à travers de nouvelles significations.

Ainsi, la dimension de l'être humain comme simple « homme-animal », soutient Castoriadis, pêche par réductionnisme et rationalisme : elle tend à réduire toute la richesse des sociétés, résidant dans leur institution d'ordre imaginaire, en posant que celles-ci s'établissent sur des bases de part en part logico-rationnelles. « Cette réduction [des significations imaginaires sociales à des ensembles ou à des systèmes d'ensembles] est l'entreprise sans espoir du fonctionnalisme et du structuralisme, du causalisme et du finalisme, du matérialisme et du rationalisme dans le domaine social-historique⁵ ». Sa critique de l'emprise de la logique ensidique sur la conception du social-historique et de ses rapports à la première strate naturelle passe au crible l'ensemble de la pensée héritée. Pour lui, cette conception anhistorique selon laquelle l'être humain trouverait devant lui une nature toujours donnée d'emblée et, surtout, en ferait nécessairement, en

¹ Nicolas Piqué, « Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Castoriadis », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *op. cit.*, p. 154.

² IIS, *op. cit.*, p. 225.

³ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 140-141. Nous soulignons.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 226.

⁵ *Ibid.*, p. 287.

tant qu'humain, toujours la même chose, s'avère intenable. Il soutient à plusieurs reprises l'idée selon laquelle « [d]es causes constantes ne sauraient produire des effets variables¹ ».

Cette vision de la société passe sous silence l'exigence de la signification, exigence qui, pour Castoriadis, constitue le fondement du social-historique – et crée une réelle rupture avec le monde du vivant : « Que l'organisation ensembliste cesse d'être une organisation, même ensembliste, dès qu'apparaît l'exigence de la signification, n'est pas difficile à voir ; car cette organisation [...] n'est telle (et n'est cohérente) qu'à [...] un certain point de vue : le point de vue de l'homme-animal, en tant précisément qu'à ce point de vue la question de la signification ne se pose pas² ». Ainsi, les élaborations héritées faisant de la société dans ses rapports à la nature le lieu de déploiement d'une logique ensidique occultent complètement le fait que tout questionnement sur le social-historique se place dans l'espace ontologique des significations, la strate nouvelle ouverte par l'humanité. Castoriadis ne saurait être plus clair sur ce point : « Du point de vue de cette dimension [ensembliste-identitaire (« logique »)], l'existence *est* la détermination. Dans la dimension proprement imaginaire, l'existence *est* signification³ ». Ce point de vue de l'homme-animal, affirme-t-il, s'avère extrinsèque à la dimension de la signification. « Mais si on se place, précise-t-il, *comme la société dès son premier jour*, au point de vue de la signification, l'organisation ensembliste naturelle comme telle n'est presque rien⁴ ». Il va sans dire que ce point de vue de la signification constitue le point de vue de la société et qu'il ne saurait en être autrement. Le monde humain, par l'exigence de signification, ne donne pas lieu à une « organisation », mais à une *création* :

Je parle d'autocréation, non pas d'auto-organisation. Dans le cas de la société, nous ne nous trouvons pas devant un assemblage d'éléments préexistants, dont la combinaison aurait pu produire des qualités nouvelles ou additionnelles du tout [...], les institutions et les significations imaginaires sociales de chaque société sont des créations libres et immotivées du collectif anonyme concerné. Ce sont des créations *ex nihilo* [...] des créations *sous contrainte*⁵.

Le terme d'organisation, selon Castoriadis, laisse entendre un remaniement d'éléments déjà donnés, une refonte, le simple déplacement de différences et non la création au sens ontologique.

¹ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 277.

² IIS, *op. cit.*, p. 348.

³ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 285.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 348-349. Nous soulignons.

⁵ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 320-321.

En définitive, la posture de Castoriadis ne semble pas avoir pour effet d'invisibiliser le donné naturel ou de l'amoinrir : il subit une altération ontologique par lequel il passe dans le culturel sous forme de significations *et uniquement sous cette forme*, brouillant les pistes du donné naturel dans sa forme brute. « La société rencontre donc ce qui se présente comme pré- ou quasi organisé, mais cela est pour elle étayage. Tout ce qu'elle rencontre ainsi, elle le reprend et l'organise autrement, selon une organisation qui l'investit avec du sens et permet à cette pré- ou quasi-organisation d'être le support de ce sens¹ ». Il ne s'agit donc pas d'un simple rapport d'étagement où « l'échafaudage ensidique² », qui existe bel et bien et produit des effets sur l'humanité, « céderait sa place » à un échafaudage institué des significations, puisqu'il y a une réelle action en retour des significations sur le donné naturel.

Ce qui est « prélevé » [sur la première strate naturelle] ne l'est qu'en fonction et à partir de l'organisation du monde posée par la société ; il ne l'est qu'en étant *formé* et *transformé* dans et par l'institution sociale ; et, enfin et surtout, cette formation-transformation est *effective*, figurée-présentifiée dans et par des modifications du « monde sensible » : de telle sorte que, finalement, *ce sur quoi même* il y a étayage est *altéré* par la société du fait même de l'étayage – ce qui n'a strictement aucun équivalent dans le monde psychique. Car l'institution du monde des significations comme monde social-historique est *ipso facto* « inscription » et « incarnation » dans le « monde sensible » à partir de quoi celui-ci est historiquement transformé dans son être-ainsi³.

Comment s'opère plus précisément cette action en retour de l'institution du social-historique sur la nature? La première strate naturelle fournit à la société des objets à partir desquels elle se crée une spatialité et une temporalité propres, et ce, « dans une multiplicité de formes organisatrices et organisées⁴ ». Or, cette multitude « d'objets “naturels”, “sur-naturels” et “humains” [sont] liés par des *relations posées* chaque fois par la société considérée et *étayés toujours* sur des propriétés immanentes de l'être-ainsi du monde. Mais ces propriétés sont re-crées, dégagées, choisies, filtrées, mises en relation et surtout : dotées de sens par l'institution et les significations imaginaires de la société donnée⁵ ». Ainsi, la société institue les objets naturels qu'elle trouve devant elle, dans leur être et dans leur être-ainsi. D'une part, les *relations* entre ces objets, naturels ou non, sont *posées* par l'institution sociale ; d'autre part, ces mêmes objets

¹ SV, *op. cit.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 76.

³ IIS, *op. cit.*, p. 512-513.

⁴ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 141.

⁵ *Id.* Nous soulignons.

s'étayent toujours sur des propriétés immanentes à l'être, mais ces dernières font nécessairement l'objet d'une reprise significative par cette même institution sociale. Par l'ensemble de ces « actions », positions et « choix », le social-historique transsubstantie le donné naturel. En d'autres termes, « la société a toujours affaire avec le “donné naturel” comme toujours à la fois résistant et malléable ; mais ce qui est résistant et malléable et la façon dont il l'est n'est tel que corrélativement au monde social chaque fois considéré¹ ». Le point de vue de la société et de la signification se montre ici non pas à un niveau général, mais particulier ; comme tout « point de vue », il s'élabore et se façonne de manière singulière par chaque communauté social-historique.

L'affirmation de Castoriadis selon laquelle la société ne « reproduit » pas la première strate naturelle s'entend en ce sens : « Dire que l'institution de la société s'étaye sur l'organisation de la première strate naturelle veut dire qu'elle ne la reproduit pas, ne la reflète pas, n'est pas déterminée par elle d'une manière quelconque ; elle y trouve une série de conditions, de points d'appui et d'incitations, de butées et d'obstacles² ». Cette « rencontre » de toute société avec la première strate naturelle que l'on se permet de décrire comme « dialectique », puisqu'elle rappelle le type de rapport que souligne également Freitag, constitue, pour rester dans le vocabulaire castoriadien, à tout le moins une « formation-transformation effective³ », ce qui laisse voir une certaine consistance ontologique de la nature. Il n'en demeure pas moins que l'avènement de l'institution au sens premier constitue (et, au sens propre, « institue ») une rupture avec la nature. Aussi le social-historique ne trouve pas, dans la nature, matière à le déterminer, mais trouve certainement des conditions à son existence – « nécessaires et non suffisantes ».

Une clarification terminologique, qui possède des implications épistémologiques et ontologiques plus larges, s'avère ici de mise. Si Castoriadis fait parfois usage des termes de « conditions nécessaires » et de « conditions suffisantes », vocabulaire provenant de la logique, dans « Fait et à faire », texte synthétique et magistral datant de 1989, il énonce un certain nombre de modes de connexion entre les différents éléments institués par le social-historique, dessinant « [u]ne théorie des types de connexion effective⁴ ». L'on y retrouve, notamment, la « condition nécessaire et suffisante⁵ », associée aux mathématiques, la « condition simplement suffisante⁶ »,

¹ IIS, *op. cit.*, p. 513.

² *Ibid.*, p. 345.

³ *Ibid.*, p. 512.

⁴ CL5, FF, *op. cit.*, p. 21.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 22.

associée à la causalité, l'« étayage au sens social-historique¹ » de même que « l'étayage au sens psychanalytique² ». Peut-on ainsi à bon droit rapprocher l'étayage au sens social-historique des conditions nécessaires et suffisantes que l'on retrouve spécifiquement dans le domaine des mathématiques? Castoriadis commet-il un impair logique, soit une extension abusive du régime de la détermination stricte, par rapport auquel il se veut par ailleurs un détracteur sans relâche, du moins en ce qui concerne le réductionnisme déterministe appliqué au social-historique? Il précise cependant, dans le même passage, que « [c]es modes ne sont nullement exclusifs les uns des autres³ ». Cette précision extrêmement intéressante apparaît comme une autre façon d'exprimer sa conception d'un réel stratifié, contre toute forme de déterminisme. Elle renvoie en effet à sa théorie de la stratification ontologique, au sens où les « modes de connexion effective » dont il établit ici une liste sommaire ont à voir d'abord et avant tout avec la nature du réel plutôt que d'être de simples véhicules épistémologiques. À travers le mode de connexion particulier qu'est l'étayage social-historique, Castoriadis reconnaît la présence agissante d'une part de création, de liberté, et tout autant, de conditions, d'où l'action non pas indifférenciée, mais simultanée, au sein du fonctionnement et de l'auto-institution du social-historique, d'une création *ex nihilo* (à partir de rien), mais ni *in nihilo* (dans rien), ni *cum nihilo* (avec rien). Fin de cette parenthèse.

Reconnaître un certain nombre de faits naturels, « partout et toujours les mêmes », une certaine universalité donnée d'emblée n'implique aucunement que celle-ci fournisse autre chose que des conditions uniquement *nécessaires*, et non suffisantes, à l'institution d'une société, rappelle sans cesse Castoriadis. Un fait naturel ne saurait être repris tel quel, c'est-à-dire : sans modification, sans institution au sens fort du terme, d'ordre imaginaire, par une société. Il y a plutôt « investissement de ce fait brut avec du sens⁴ ». Cette donation par la première strate naturelle, « aucune société ne peut l'ignorer, mais chaque fois elle est habillée, construite, créée avec un sens différent et selon des modalités, des institutions secondes différentes⁵ ». Ici se dévoile l'aspect névralgique de sa pensée : seules les significations imaginaires sociales sont à même de fournir à l'institution de la société des conditions nécessaires *et* suffisantes. Ou encore, la façon toute

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ SV, *op. cit.*, p. 213.

⁵ *Id.*

particulière dont la société institue son *legein* et son *teukhein*¹ à partir d'un ensemble de faits naturels (et historiques), cet « aménagement » tout historique et imaginaire crée cette société en tant que telle. Évidemment, aucune société ne pourrait s'instituer en faisant fi de la première strate naturelle : d'où le fait, comme le spécifie Castoriadis, que celle-ci agit bien au titre de « condition nécessaire » de toute socialité.

L'étayage social-historique représente ainsi le *passage* d'un ensemble de faits donnés d'emblée, que Castoriadis nomme « faits naturels » ou « faits bruts » (expressions qui reviennent souvent sous sa plume, et dont on peine parfois à saisir le statut ontologique et épistémique) à des significations imaginaires sociales² ; ou encore, selon la belle expression de Vibert, la « translation obligatoire du fait naturel en signification imaginaire sociale³ ». À propos de ce passage, Castoriadis s'empresse toutefois d'ajouter :

[n]i cette transformation comme telle ni la teneur chaque fois spécifique de la signification en question ne peuvent être déduites, produites, dérivées à partir du fait naturel, partout et toujours le même. Ce fait naturel fait exister des butées ou des limites à l'institution de la société ; mais la considération de ces limites ne fournit que des trivialités [...]. De même, le fait naturel peut fournir un point d'appui, ou une incitation, à telle ou telle institution de la signification ; mais un abîme sépare l'appui ou l'incitation de la condition nécessaire et suffisante. Appuis et incitations sont pris en compte ici, négligés là, annulés ou utilisés à contre-pente ailleurs et, dans tous les cas, repris, transformés, transsubstantiés par leur insertion dans le réseau des significations imaginaires sociales⁴.

Quoi qu'il en soit, en affirmant que l'institution de la signification s'étaye sur la première strate naturelle, Castoriadis reconnaît que la signification n'est pas « autosuffisante », bien que distincte en essence du donné naturel. L'institution apparaît en effet ontologiquement autonome, en ce qu'elle institue une création ontologique radicale, d'où la transsubstantiation et l'altération ontologique dont fait l'objet la première strate naturelle. Or, elle n'est pas sans condition pour autant : elle se crée comme forme nouvelle à partir de ce qu'elle trouve, qu'il s'agisse de la première strate naturelle ou de l'histoire déjà faite. Néanmoins, comme il présente systématiquement cet étayage par l'usage du terme de « trivialités », Castoriadis laisse entendre que toute sa

¹ Castoriadis souligne en effet « l'institution social-historique du monde, des choses et des individus, en tant qu'institution du *legein* et du *teukhein* » (IIS, *op. cit.*, p. 499).

² Cf. *ibid.*, p. 338.

³ Stéphane Vibert, « Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis », *op. cit.*, p. 52.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 338-339.

démonstration repose sur la rupture entre le monde humain du sens et le monde fonctionnel du vivant. Il se refuse à ce que cette première strate naturelle « signifie » quelque chose dans le monde social-historique – avec raison – puisque pour lui, la « signification » s’avère proprement humaine, en vertu de son institution. Il n’en demeure pas moins, comme le signale Vibert, que Castoriadis regroupe, sous le terme passe-partout et négativement connoté de « trivialités », des éléments éminemment disparates, et que l’on peut à bon droit s’interroger sur le caractère heuristique de cette association.

L’historicité comme « véritable question »

Comme Castoriadis l’affirme explicitement, le questionnement sur l’étayage de toute société sur la première strate naturelle doit se faire uniquement *du point de vue de la société*, c’est-à-dire du point de vue de la signification et de l’institution, les deux étant synonymes. Il y a une réelle « rencontre au sens fort du terme¹ », indique-t-il, entre le monde déjà-là et la création d’un monde propre. Cette rencontre ne peut être entièrement expliquée dans toutes ses dimensions par des moyens logiques, voire scientifiques. Rappelons à cet effet le « principe d’indécidabilité de l’origine », qui statue sur l’impossibilité de retracer avec certitude ce qui provient de l’objet et ce qui provient du sujet. Un rapport de « convenance » s’instaure chaque fois entre eux. Cependant, affirme Castoriadis, « [s]i nous nous plaçons au point de vue social-historique, la convenance requise [entre les formes d’organisation du monde social-historique et le monde lui-même], paradoxalement, est minimale² ». La pensée héritée considère sous le prisme de la seule logique cette question de la convenance, de l’adéquation entre le monde naturel et tout monde social. Or, « la question véritable est ailleurs³ » que dans cette convenance du « système de représentation d’une société à ce qui lui est fourni⁴ », et ce, puisque « les significations imaginaires sociales ne sont pas astreintes à une convenance avec la nature⁵ ». Cet énoncé au ton quelque peu péremptoire s’avère très certainement problématique, comme c’est souvent le cas des affirmations castoriadiennes sur la part dévolue à l’étayage ou au déjà-là historique. À l’évidence, l’optique principale de Castoriadis ici consiste dans le rappel du rôle essentiel de l’institution social-historique qui, si elle compose avec la nature, n’apparaît d’aucune façon réductible à cette

¹ SV, *op. cit.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

empreinte de la nature sur elle, puisqu'elle procède à une création en bonne et due forme. Néanmoins, toute création instituée du social-historique se fait dans une certaine rencontre avec la nature, alors que cette affirmation particulière laisse entendre une latitude beaucoup plus grande des sociétés envers cette première strate naturelle. Comme il l'affirme ailleurs de manière autrement plus heuristique, et probablement plus réaliste, l'étayage de la société sur la première strate naturelle s'avère une « relation *sui generis* d'appui partiel¹ ».

Quoi qu'il en soit, comme les significations dessinent et créent à proprement parler un monde propre, le questionnement sur l'étayage de la société sur la nature doit être élucidation de ce monde propre de significations – bien qu'un discours sur le phénomène général de l'institution des significations soit possible, tel qu'il le développe lui-même amplement au chapitre 5 de *L'institution imaginaire de la société*, à propos du *legein* et du *teukhein* – et qu'il y a bien lieu d'y voir, comme le souligne Vibert, un questionnement sur l'universalité de certaines composantes du social-historique :

Si Castoriadis tend à déconsidérer la prise en compte des universaux socio-historiques, il n'en reste pas moins qu'il consacre une part importante de *L'institution imaginaire de la société* à détailler le fonctionnement du *legein* et du *teukhein* comme modalités ensidiques universelles et nécessaires de l'institution social-historique, tout en insistant sur leur relance dynamique par des significations imaginaires particulières².

Néanmoins, Castoriadis maintient que

[I]e discours général sur ces articulations, trivialisations mises à part, est presque impossible : elles sont chaque fois œuvre de la société considérée, imprégnées de ses significations imaginaires. La constatation de l'existence d'universaux à travers les sociétés – langage, production de la vie matérielle, organisation de la vie sexuelle et de la reproduction, normes et valeurs, etc. – est loin de pouvoir fonder une « théorie » quelconque de la société et de l'histoire³.

Cette affirmation peut à bon droit sembler contradictoire : quel statut revêtent les développements de Castoriadis sur le *legein* et le *teukhein*, s'il s'avère par ailleurs « presque impossible » d'en discourir? Le rappel de sa critique du terme de théorie est susceptible de nous éclairer ici. À la question de savoir s'il existe une théorie de l'institution, il répond : « Il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, une *théorie* de l'institution, car la théorie, c'est la *theôria* : le regard qui se met en face de

¹ IIS, *op. cit.*, p. 335.

² Stéphane Vibert, « L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 47.

³ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 141-142.

quelque chose et l'inspecte. Nous ne pouvons pas nous mettre en face de l'institution et l'inspecter puisque les moyens pour ce faire font eux-mêmes partie de l'institution¹ ». De l'institution, c'est-à-dire de la société et de l'histoire, il est donc pratiquement impossible de « faire la théorie » : il s'agit plutôt d'en viser l'« élucidation » – laquelle assume d'emblée « la pénétration de l'échafaudage ensidique par les significations imaginaires sociales² », autre formule servant à exprimer l'action d'altération ontologique du social-historique vers la nature caractérisant l'étayage sur la première strate naturelle. Sans doute veut-il mettre l'accent sur le fait que, nonobstant ces analyses génériques, qui, de manière éminemment paradoxale, constituent la grande majorité de ses écrits sur le social-historique³, « la tâche la plus importante est celle de la caractérisation *intrinsèque* de l'organisation de la société⁴ ». La société va donc reprendre à son compte (au niveau du collectif anonyme, donc à même l'imaginaire radical) le déjà-là naturel qu'elle trouve devant elle, va le « remodeler » à sa manière – de façon toujours idiosyncrasique, et là réside un aspect essentiel de sa pensée.

Il existe bel et bien une sorte de « noyau⁵ », « une intersection non vide, une partie commune effective de ces échafaudages ensidiques, soit les “universaux” de l'institution de la société⁶ », dans toute l'étendue des différences social-historiques possibles. Préalable à l'institution social-historique, ce noyau commun ne concernera jamais des significations, soutient Castoriadis, mais toujours la partie ensidique des sociétés. En ce sens, ces contraintes ensidiques valent également pour un groupe de singes⁷. Pour lui, ce noyau ne touche pas au cœur de ce qui fait d'une société

¹ CL6, IPS, *op. cit.*, p. 139.

² SV, *op. cit.*, p. 76.

³ À l'exception notable des trois volumes de *Ce qui fait la Grèce* (Paris, Seuil, 2004 ; 2008 ; 2010), où il entreprend d'élucider le magma des significations imaginaires sociales du « germe grec », et, plus modestement, mais de manière néanmoins extrêmement éclairante, du texte « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale » (CL5, CMH, *op. cit.*, p. 250-269), où, fait rarissime, il discute des travaux d'un contemporain, l'historien Yves Barel.

⁴ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 284.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 77.

⁶ *Id.*

⁷ *Cf. id.* Ces considérations s'avèrent excessivement intéressantes et problématiques, et pourraient être retournées contre Castoriadis à l'aide de la pensée freitagienne. En effet, l'affirmation selon laquelle le noyau commun universel ne concerne pas les significations semble difficilement tenable, comme le soulève notamment Stéphane Vibert (*Cf.* « Le sens et le chaos – L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis », *op. cit.*, p. 55), eu égard, par exemple, à la prohibition de l'inceste et à l'interdiction du crime dans la communauté. Ces exemples de « règles » générales, voire génériques, n'amoindrissent-elles pas ce partage que Castoriadis voudrait tranché et définitif entre « significations » relevant de l'institution social-historique chaque fois singulière et « noyau commun » générique et, de ce fait, « trivial »? Si l'on y regarde de plus près, l'argument castoriadien d'un degré de généralité des « contraintes ensidiques » tel qu'elles s'appliquent en partie aux grands primates pourrait plutôt signifier, comme nous le donne à penser Freitag, un partage beaucoup plus grand humain/animal, qui déborde la seule instinctualité pour venir sur le terrain des proto-significations d'ordre normatif, expressif et esthétique. L'on sait par ailleurs que la

cette société. En ce sens, il apparaît donc « trivial », pas forcément au sens négativement connoté de « banal », mais bien au sens de « commun ». Castoriadis le reconnaît d'emblée : « Il existe des contraintes “externes” – tout spécialement, celles imposées par la première strate naturelle [...], y compris la constitution biologique de l'être humain. Ces contraintes sont essentiellement triviales (ce qui ne veut pas dire qu'elles sont sans importance) ; la société est, chaque fois, conditionnée par son habitat naturel [...], mais elle n'est pas “causée” par celui-ci¹ ».

S'il précise ici que ce qu'il reconnaît comme trivial joue un rôle certain, la terminologie utilisée ne ment pas sur l'importance déjà évoquée que revêt l'institution pour lui. Ce noyau universel apparaît externe et antérieur à l'institution, comme sa condition de possibilité, c'est-à-dire comme la « présupposition de tout le reste² » et, de ce fait même, *nécessaire*, bien que *non suffisant* à l'établissement d'une société. « Notre connaissance de ces contraintes et de leur caractère particulier [...] indique seulement [...] certaines des poutres utilisées et dont les particularités ont aidé et/ou fait obstacle à la société dans la construction de ses institutions. Le plan, la forme, les articulations, l'objectif de la construction, c'est là une autre affaire – et c'est ce qui nous intéresse au premier chef³ ». Ricœur s'avère sur ce sujet passablement éloigné de Castoriadis, et d'autant plus près de Freitag, puisqu'il statue sur une forme de constante anthropologique, laquelle dépasse assurément le statut de trivialités que Castoriadis attribue à des éléments structuraux qu'il reconnaît comme étant transhistoriques, telle l'existence brute, dans

prohibition de l'inceste s'atteste chez les grands singes et que, comme le précise Dagenais en référence aux travaux de l'anthropologue Bernard Chapais, « l'évitement de l'inceste est désormais un fait bien documenté chez les primates non humains » (Daniel Dagenais, « La prohibition de l'inceste revisitée / Bernard Chapais, *Liens de sang. Aux origines biologiques de la société humaine*, Montréal, Boréal, 2015 », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 41, n° 2, 2017, p. 280). Or, dans les populations de grands singes, s'il ne s'agit pas d'un « tabou » ou d'une « règle sacrée » (*Ibid.*, p. 286) comme chez les humains, mais d'un « évitement » (*Ibid.*, p. 284), celui-ci se manifeste non pas comme « naturel » ou instinctuel, mais « est issu de la familiarité développementale » (*Ibid.*, p. 285) et se donne ainsi à voir par « l'interprétation phénoménologique de la manière dont le phénomène se manifeste (l'évitement de l'inceste entre familiers, ou effet Westermarck) » (*Ibid.*, p. 284). La question que refuse ici d'affronter Castoriadis se transpose non plus dans le monde humain, mais bien dans le monde des grands primates, où elle témoigne du fait qu'« un même mécanisme originel et élémentaire se poursuivrait chez les primates non humains et humains » (*Id.*). La pensée freitagienne présente des outils autrement plus porteurs pour penser ce partage entre « primates non humains et humains » (*Id.*), en montrant l'étendue phénoménologique d'ordre affectif et expressif existant chez les grands singes (*cf.* notamment DS2, *op. cit.*, p. 170). Filion, se référant également à Chapais, synthétise bien cet état de fait : « l'effet Westermarck s'avère une *norme animale* préfigurant la norme symbolique du tabou d'inceste, et il semble donc rationnel d'admettre une part infrahumaine, posée sans l'intervention consciente d'un humain instituant, au sein de la première forme instituée de socialité humaine » (Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *Cahiers Société*, n° 2, *op. cit.*, p. 189).

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 321.

² SV, *op. cit.*, p. 77.

³ CL6, MEPC, p. 325.

toute société, du *legein* et du *teukhein*. Ricœur n'hésite pas à poser une continuité anthropologique, « la basse continue¹ » des sociétés humaines, de manière à exclure, par sa possibilité et son actualisation constante, une incommensurabilité des sociétés humaines, en ce qu'il relie cette possibilité de l'interprétation, de la traduction, à « l'ordre de l'interpréter », pour lui fondamental. L'usage seul des termes chez l'un et chez l'autre nous informe sur leurs divergences : Ricœur fait sienne la distinction de Taylor sur « le fondamental et l'historique² », alors que Castoriadis, pour sa part, s'il met au jour le *legein* et le *teukhein* comme dimensions ensidiques inéliminables de l'existence humaine, dont l'universalité est sans faille, s'empresse chaque fois (et elles sont nombreuses!) de reléguer leur existence formelle à de simples « trivialités ». Il fait ainsi valoir que le point focal de toute réflexion réside dans la façon dont chaque société intègre, « ingère », au sein du magma des significations imaginaires sociales, ces possibilités formelles. En somme, pour Castoriadis, le « fondamental » ricœurien s'avère trivial.

Dans l'optique castoriadienne, l'institution social-historique comporte de manière inéluctable un magma de significations imaginaires sociales et d'éléments ensidiques, dont la première couche se présente à l'analyse sous la forme précisément « vide » du *legein* et du *teukhein*. Aussi « [c]es institutions secondes, celles qui sont transhistoriques et celles qui sont spécifiques, tissées ensemble, donnent chaque fois la texture concrète de la société considérée³ ». En somme, comme le synthétise bien Vibert, « Castoriadis fait appel à la notion d'étayage sur la première strate naturelle pour penser le fait que le réel soit représentable et organisable selon une logique ensidique tout en tenant compte de l'irréductibilité de la signification à la causation⁴ ». La question fondamentale de l'historicité réside dans le caractère polymorphe de l'institution des sociétés, qui trouve sa raison d'être dans sa teneur *imaginaire*. Aussi souligne-t-il : « Les vraies questions de l'historicité se situent au-delà de l'“apprentissage”, de la “rationalisation”, du “*problem-solving*”, et du “progrès”. Leur élaboration reste pour moi une tâche prioritaire⁵ ».

Ne soyons pas dupes : cette « vraie question » de l'historicité nécessite, et l'œuvre même de Castoriadis le démontre admirablement, d'établir, de dissocier, de différencier ces dimensions

¹ Paul Ricœur, dans C. Castoriadis et P. Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, *op. cit.*, p. 47.

² Paul Ricœur, « Un dialogue incontournable. Le fondamental et l'historique : note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », dans G. Laforest et P. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 19-34.

³ CL6, IPS, *op. cit.*, p. 151.

⁴ Stéphane Vibert, « L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 46.

⁵ CL5, FF, *op. cit.*, p. 43.

que sont le fondamental et l'historique. Ce travail, dans la perspective castoriadienne, éminemment critique de ses prédécesseurs, s'avère considérable, et demeure un travail d'élucidation imposant, si ce n'est « théorique », puisqu'il récusait ce terme par son héritage marxien. Si, pour lui, « la tâche la plus importante est celle de la caractérisation *intrinsèque* de l'organisation de la société », force est de constater qu'il a œuvré en amont de cette tâche relativement plus spécifique ; aussi est-il resté sur le terrain d'une pensée de l'historicité, de manière à démontrer l'importance, en particulier pour les sciences sociales, d'analyses visant le cœur de chaque société, toujours singulier : celui du magma ou du noyau des significations imaginaires sociales. Il aura donc pavé la voie à cette tâche importante, sans pour autant s'y adonner lui-même.

Rationalité, significations et institution

S'il rejette la conception héritée de l'humanité et de la nature comme étant de part en part rationnelles, Castoriadis n'en détermine pas moins la place essentielle qu'occupe la rationalité dans l'étaillage sur la première strate naturelle. Le donné naturel subit toutefois une transsubstantiation du fait de l'élaboration culturelle, d'ordre imaginaire, dont il fait l'objet. Ainsi,

chaque société définit et élabore une image du monde naturel, de l'univers où elle vit, en essayant chaque fois d'en faire un ensemble signifiant [...]. Cette image, cette vision plus ou moins structurée de l'ensemble de l'expérience humaine disponible, utilise chaque fois les nervures rationnelles du donné, mais les dispose selon et les subordonne à des significations qui comme telles ne relèvent pas du rationnel (ni, du reste, d'un irrationnel positif), mais de l'imaginaire¹.

L'imaginaire radical comme source de l'historicité des sociétés ne signifie pas pour autant absence d'éléments ensidiques. Simplement, la dimension humaine coïncide avec celle de la signification, et, à l'intérieur de celle-ci, s'inscrivent bel et bien tous les éléments « ensidiques » (soit, en partie, ceux qui relèvent de la première strate naturelle), qui s'avèrent cependant « repris » et « subordonnés » par la signification. En devenant des significations, ils apparaissent ontologiquement altérés et dorénavant présents sous cette forme, c'est-à-dire *ipso facto* culturelle et historique.

Attardons-nous brièvement ici sur l'être de la signification, puisqu'il saura nous mettre sur la piste de la rupture qu'instaure, pour Castoriadis, l'humanité. S'il y a bel et bien étaillage sur la première strate naturelle, rappelons que les significations imaginaires sociales forment un domaine

¹ IIS, *op. cit.*, p. 224.

ontologiquement distinct de la nature. En ce sens, « *sont* pour la société des entités qui ne correspondent à aucune organisation (identitaire ou non) de la strate naturelle¹ », que ce soit des esprits, Dieu ou le Capital, etc. De plus, le statut de ces significations créées et posées dans et par l'institution du social-historique apparaît autant, sinon plus, décisif que celui de tout être-étant physique. Une partie de la pensée héritée, souligne Castoriadis, n'a pas saisi cet état de fait, balayant sous le tapis du réel les éléments jugés irrationnels que sont les représentations, scories phénoménales. Dans le meilleur des cas, l'intérêt pour les représentations, bien réel pour nombre de sociologies (celles de Durkheim et de Mauss, pour ne citer que celles-là) n'a jamais mené à la considération fondamentale d'une institution *imaginaire* des sociétés². Castoriadis précise ainsi que « la société [...] crée à grande échelle et massivement *de l'être sans corrélat physique* : des esprits, des dieux, des vertus, des péchés, des "droits de l'homme", etc. – et pour laquelle ce type d'être est toujours d'un ordre plus élevé que l'être "purement physique"³ ». En somme, les significations, par leur nature imaginaire, ont cette particularité d'exister sous la forme d'un non-être physique : la société s'institue en posant ce qu'une partie de la pensée héritée a considéré comme la « rature de l'être⁴ ». L'on comprend donc aisément pourquoi « la philosophie est restée pour l'essentiel sous l'emprise du privilège ontologique accordé par l'institution sociale à la *chose*, même lorsque cette chose est "immatérielle"⁵ ». Dans cette logique-ontologie généralisée, en effet, l'être de la signification *en tant que signification*, c'est-à-dire son caractère *imaginaire* et *social*, n'a pu apparaître comme tel, à moins bien entendu d'être simplement occulté ou ramené à un élément chosique, donc matériel, de surcroît fonctionnel-logique.

Or, les significations imaginaires sociales ne recèlent rien d'immatériel à proprement parler : ces significations « exigées » par l'institution de toute société s'avèrent de toute évidence,

¹ *Ibid.*, p. 346.

² À titre d'illustration, Martuccelli fait de la « représentation » le cœur de l'une des trois grandes « socio-ontologies » qu'il retrace à travers l'épistémologie sociologique. La conception même de la représentation semble toutefois confiner au psychologisme – et ce, bien qu'il souligne pourtant la profonde pluralité de cette socio-ontologie de la représentation. À preuve, il rabat précisément la perspective castoriadienne sur une telle définition de la représentation en affirmant que la « conception [castoriadienne] de la "création" est de nature avant tout psychique. Ou plutôt, c'est dans la réalité de l'inconscient psychique qu'elle s'exprime le mieux, là où on trouve les éléments allant dans le sens d'une création radicale et irrépressible ». Il soutient également que Castoriadis ancre « la possibilité d'un imaginaire radical au niveau de l'inconscient ». Danilo Martuccelli, « Les trois voies de la sociologie-ontologie », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *op. cit.*, p. 89.

³ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 283. Nous soulignons.

⁴ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 514.

⁵ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 274.

et par essence, tissées de matérialité. Il importe de voir que ces significations, que Castoriadis désigne comme « du non-sensible explicite », s'allient à des institutions de manière à se révéler et, selon son expression, à être « participables¹ » pour une société. La définition même que donne Castoriadis de la société renvoie à cet état de fait primordial, à cet entrelacement constant et incontournable de l'ensidique et de l'imaginaire². « Il y a société, stipule-t-il, là où des significations sont *constitutives* de l'être-ensemble, symbolisées par et incarnées dans un réseau d'institutions – soit, là où il y a du *non-sensible explicite* porté par du “matériel-abstrait” et participable par une collectivité indéfinie. La société est inconcevable sans la création de l'*idéalité*³ ». Voilà qui repousse en effet nécessairement les limites de la pensée héritée et « nous conduit à penser *autrement*, moins unilatéralement, le sens de : être⁴ ».

La définition de l'être se révèle, dans le domaine humain, à hauteur de l'exigence du fait de signifier. Plus précisément, « [p]our une société, un terme *est* veut dire : un terme signifie (est une signification, est posé comme une signification, est lié à une signification⁵) ». Rien n'*est* s'il ne *signifie* quelque chose : même ce que l'on considère comme « non sens » appartient à l'institution social-historique des significations à titre d'absence de sens. Tout doit signifier, tout est pris et vu à travers le prisme de la signification, fût-ce le non-sens. « [L]'institution de la société [...] pose, en effet, que l'être est signification et que la signification (*sociale*) appartient à l'être⁶ ». L'institution social-historique se fait ainsi, à travers l'exigence de signification, « ontologie générale et spéciale⁷ », en ce qu'elle ordonnance les objets du monde naturel et historique par des relations *sui generis*. Il y a adéquation dans le monde humain entre l'existence et le fait de signifier : « tout ce qui est, d'une façon ou d'une autre, saisi ou perçu par la société doit *signifier* quelque chose, doit être investi d'une signification, et même beaucoup plus : est toujours d'avance saisi dans et par la possibilité de la signification⁸ ». Castoriadis le réitère dans son débat avec Ricœur au

¹ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire comme tel », dans C. Castoriadis et A. Tomès, IT, *op. cit.*, p. 155.

² Ainsi décrit-il cet entrelacement constant et essentiel pour l'être même comme à-être, que l'on pourrait à bon droit décrire comme sa thèse ontologique par excellence : « Une autre indissociabilité et irréductibilité, beaucoup plus vaste [que celle de la psyché et de la société], car elle embrasse tout ce qui est, est celle de l'imaginaire au sens strict, du poétique, et de l'ensidique-identitaire, de l'ensidique [...]. Ces deux dimensions sont indissociables, et irréductibles l'une à l'autre, et tout ce qui existe, sous n'importe quelle forme, se déploie dans les deux » (CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 263-264).

³ CL5, FF, *op. cit.*, p. 34-35.

⁴ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 232.

⁵ IIS, *op. cit.*, p. 347.

⁶ CL2, ISR, *op. cit.*, p. 462.

⁷ *Ibid.*, p. 463.

⁸ IIS, *op. cit.*, p. 347.

moyen de cette formule laconique : « pour moi, ontologiquement, la société comme l'histoire c'est du sens¹ ». Cette liaison de l'existence et du sens démontre l'ampleur du poids de l'institution social-historique : elle s'exprime dans une « clôture des significations », qui apparaît à Castoriadis, d'un point de vue non plus ontologique et anthropologique, mais bien politique, plus que problématique. La tendance du sens à se verrouiller sur lui-même lui apparaît comme « la pente naturelle des sociétés² » alors même que, partout dans son œuvre, se trouve le rappel de l'effectivité historique de moments où la clôture a pu être repoussée et ouverte³.

La spécificité du domaine humain réside dans la création imaginaire de significations. Là se manifeste l'une des sources de l'originalité profonde de la pensée castoriadienne. En ce sens, le domaine humain crée une brèche dans la clôture de la nature essentiellement fonctionnelle du vivant. Cette rupture de la clôture représente la création de l'autonomie, d'abord et en majeure partie inaudible aux sociétés elles-mêmes, puis rendue visible : « ce qui, par-dessus tout, établit, me semble-t-il, la différence radicale entre le monde biologique et le monde social-historique est l'émergence, au sein de ce dernier, de l'*autonomie* – ou d'un sens nouveau de l'autonomie⁴ ». La rupture qui se fait jour ici semble en effet irrémédiable entre le monde naturel qui constitue, pour Castoriadis, le domaine du fonctionnel, donc de l'ensidique, et le monde humain, domaine des significations. Bien qu'il reconnaisse que le monde du vivant n'est certes pas mû « de part en part » de manière ensidique, mais bien « pour l'essentiel », Castoriadis n'en considère pas moins l'existence réelle d'une profonde rupture entre le monde animal et le monde humain. En réalité, indique-t-il,

[I]a société [...] est une quasi-totalité tenue ensemble par les institutions [...] et par les significations que ces institutions incarnent [...]. *Nulle part ailleurs* nous ne rencontrons des institutions comme mode de relation tenant ensemble les composantes d'une totalité [...]. Et *nous ne rencontrons nulle part ailleurs* de la signification, c'est-à-dire le mode d'être d'une idéalité effective et « agissante », d'un imperceptible immanent⁵.

Il utilise ailleurs une expression similaire : « Toute société existe en créant des significations imaginaires sociales – soit, de l'*imperçu immanent* [...] créé par la société [qui] n'existe pas dans

¹ Cornelius Castoriadis, dans C. Castoriadis et P. Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, op. cit., p. 48.

² CL6, RPSH, p. 237.

³ Nous reviendrons sur ces questions historiques et politiques au chapitre 5.

⁴ CL2 : ICD, op. cit., p. 292.

⁵ CL5, IIR, op. cit., p. 319. Nous soulignons.

d'autres régions de l'être¹ ». Cette présence de l'être sous la forme de la signification et de l'institution se rapporte pour lui au facteur décisif par lequel l'humanité ouvre un tout nouveau domaine, jusqu'alors inédit. Les termes abondent chez lui pour désigner la nouveauté radicale associée au fait humain : « le monde humain est caractérisé dès le départ par quelque chose qui crée un abîme avec la naturalité et l'animalité – quels que soient par ailleurs les rapports qu'il entretient avec celles-ci –, c'est-à-dire l'apparition chez les humains de l'imaginaire aussi bien au niveau de l'être humain singulier (imagination) qu'au niveau social (imaginaire social ou imaginaire instituant²) ». Cette spécificité se situe en effet dans les deux dimensions du fait humain, c'est-à-dire aussi bien dans l'être humain singulier, par l'imagination radicale, que dans le social-historique : « l'institution [est] un fait fondamental de l'histoire de l'humanité, et même l'un des deux éléments qui hominisent l'homme – l'autre étant l'imagination radicale³ ».

De nombreuses formulations de ce type le rapprochent d'un postulat de l'exceptionnalité humaine. Cependant, à bien y regarder, Castoriadis ne peut maintenir une position stricte de rupture s'il veut – et il s'agit là sans conteste de l'un de ses objectifs principaux – proposer une lecture du social-historique qui combatte le rationalisme, du moins, toute version *déterministe* du rationalisme, si tant est qu'un rationalisme non déterministe soit possible. Il formule une pensée qui peut être considérée comme une forme hétérodoxe de rationalisme, à la rationalité amendée et fondamentalement historicisée. Or, l'on pourrait répliquer que Castoriadis propose une telle rupture radicale avec la notion d'imaginaire, qui apparaît précisément comme le lieu d'une création radicale humaine, extrinsèque à la nature, c'est-à-dire dans une position de rupture ontologique par rapport à la première strate naturelle. Sur quoi, alors, reposerait notre affirmation selon laquelle il ne peut maintenir une position stricte de l'exceptionnalité humaine? Si l'imaginaire humain, saisi comme nouvelle strate de l'être, apparaît en complète rupture avec l'animalité, n'est-ce pas à dire que l'esprit humain constitue son siège? Vue sous cet angle, la rupture avec le rationalisme semble moins radicale : sur quelles bases Castoriadis peut-il alors récuser, ce qu'il fait par ailleurs, toute conception de l'imagination comme « faculté »? N'a-t-il d'autre choix que de maintenir des ponts, voire une forme d'équilibre, avec la corporéité? Ce sont ces questions essentielles et extrêmement difficiles que nous étudierons à la prochaine section portant sur l'étayage de la psyché.

¹ CL4, APP, *op. cit.*, p. 138-139.

² SV, *op. cit.*, p. 20.

³ CL6, IPS, *op. cit.*, p. 142.

L'on peut également formuler l'idée selon laquelle Castoriadis souhaiterait renverser ou inverser ce qui a été considéré, du point de vue de la pensée héritée, comme trivial dans le domaine social-historique. En effet, pour certaines théories, voire pour la plupart des théories « du social », ou s'étant commises à définir la société, comme la philosophie se retrouve quasi inéluctablement à le faire, *l'historicité* même paraît triviale. Plusieurs de ces théories font en vérité reposer la définition de la société sur une anthropologie philosophique considérant l'être humain comme un « simple homme-animal », dépouillé de son appareillage culturel. Nous retrouvons ici les développements précédents sur la critique de Castoriadis envers la conception de l'être humain comme homme-animal, qu'il pourfend non à titre de strate effectivement existante et de « soubassement biologique¹ », mais comme conception cardinale de l'humanité en tant que logico-rationnelle, scientiste et naïvement déterministe. De son point de vue, elle apparaît en elle-même triviale, puisqu'elle rate la spécificité du social-historique comme niveau d'être inédit, soit le fait qu'il est guidé par une « exigence de signification ». L'historicité étant, comme il le démontre, l'œuvre de l'imaginaire social, elle s'avère dans son optique tout sauf triviale, puisqu'émerge à *ce niveau* et à nul autre la signification d'une société, et donc la possibilité de sa compréhension.

Ainsi le domaine humain *est*, en tant que domaine de l'imaginaire radical. L'imaginaire radical est l'être humain en tant que proprement humain – en tant que ce qui fait l'être comme création d'altérité est, chez les humains, imaginaire social et imagination radicale. C'est de ce fait que les humains sont en tant qu'humains (et non pas en tant que mammifères, assemblées de protons et d'électrons, etc.²).

Affirmer que le social-historique représente un mode d'être *sui generis*, c'est précisément cela : refuser de faire de la société et de ses institutions une simple réponse à un « stimulus » externe (l'autoconservation, par exemple), et, par conséquent, refuser de reléguer « l'élément imaginaire » à la strate permettant la formulation de la réponse à un besoin. Pour Castoriadis, l'auto-institution de la société s'opère d'abord *dans* et *à partir* de l'imaginaire, mû non par la nécessité de répondre à des besoins vitaux d'ordre physiologique, mais à ce qu'il nomme « l'exigence de signification ». Il n'y a donc pas *que* des besoins vitaux à remplir, une fois pour toutes, de manière fonctionnelle, par chaque société : le fait de la société renvoie à une exigence *sui generis*, de l'ordre de la *signification*. Bien entendu, il n'a de cesse de le rappeler, une partie de l'institution sociale est

¹ *Ibid.*, p. 145.

² *Ibid.*, p. 386.

orientée par des considérations fonctionnelles, comme il y a, chaque fois, une « rationalité » instituée. Or,

[l]’humanité se constitue en faisant surgir la question de la signification et en lui fournissant d’emblée des réponses. (En fait, *c’est sur les réponses que nous lisons la question.*) [...] Aucun système de déterminations instrumentales, fonctionnelles, s’épuisant dans la référence à la « réalité » et à la « rationalité », ne peut se suffire à lui-même [...]. C’est que cette « existence réelle » est impossible et inconcevable, comme existence d’une société, sans la position de fins de la vie individuelle et sociale, de normes et de valeurs [...] – et que rien de tout cela ne se laisse déduire de la « réalité » ou de la « rationalité », ni « déterminer » par les opérations de la logique ensembliste-identitaire¹.

Ce passage s’avère à notre sens essentiel pour comprendre la posture castoriadienne en ce qui a trait aux sources de l’historicité et à l’étayage sur la première strate naturelle. Afin de saisir la spécificité de chaque société comme totalité de sens, il lui importe au contraire, plutôt que de considérer l’humanité dans sa strate de simple homme-animal, en posant que l’humanité élabore des réponses à un certain nombre de besoins génériques, au contraire, de « lire la question sur les réponses », c’est-à-dire de s’attarder à l’aménagement qu’effectue chaque société de la première strate naturelle. Plus précisément, ce sont les « réponses » de chaque société, c’est-à-dire les *singularités* de chaque institution d’un magma de significations, qui font signe vers cette question « générique » de toute humanité, soit cette exigence de signifier. Ainsi,

[c]’est le besoin *social* qui crée la rareté comme rareté sociale, et non l’inverse [...]. Ce choix est porté par un système de significations imaginaires qui valorisent et dévalorisent, structurent et hiérarchisent un ensemble croisé d’objets et de manques correspondants, et sur lequel peut se lire, moins difficilement que sur tout autre, cette chose aussi incertaine qu’incontestable qu’est l’*orientation* d’une société².

Le magma des significations imaginaires sociales institué par l’imaginaire social structure jusqu’à ce qui est perçu par une société comme un « besoin », puisque chaque « besoin » subit une « codification » par des significations avant même d’être reconnu socialement comme un besoin.

De l’être de la signification, l’on peut et l’on doit en dire, affirme Castoriadis, qu’il ne s’agit en aucun cas d’une réponse à un besoin « naturel » (contre le fonctionnalisme) ou à des considérations purement rationnelles et utilitaires (contre le rationalisme), et en définitive, qu’il ne s’avère ni d’ordre rationnel ni d’ordre irrationnel, mais bien *imaginaire*. Aussi

¹ CL2 : ISR, *op. cit.*, p. 471-472. Nous soulignons.

² IIS, *op. cit.*, p. 226-227.

le besoin, qu'il soit alimentaire, sexuel, etc., ne devient besoin social qu'en fonction d'une réélaboration culturelle. Mais on se refuse la plupart du temps obstinément à tirer les conséquences de ce fait, qui réfute [...] toute interprétation fonctionnaliste de l'histoire comme « interprétation dernière » (puisque, loin d'être dernière, elle reste suspendue en l'air faute de pouvoir répondre à cette question : qu'est-ce qui définit les besoins d'une société?). Il est clair aussi qu'aucune interprétation « rationaliste » ne peut suffire à rendre compte de cette élaboration culturelle¹.

Nous retrouvons ici le constat de départ : l'étagage de la société sur la première strate naturelle implique un énorme travail d'élaboration ou de réélaboration d'ores et déjà d'ordre culturel et non plus naturel. Ayant souligné l'entrelacement des significations « immatérielles » et du support matériel, symbolique, l'on se doute bien qu'au cœur de ce travail culturel se trouvent les rapports continus du langage, le *legein*, et du faire, le *teukhein*, de toute société avec le magma des significations imaginaires sociales. En effet : « Il n'y a pas de culture sans des noyaux de sens, des significations centrales, organisateurs du monde de cette culture (“naturel” et “historique”, donc historique) et ceux-ci ne peuvent être présents et efficaces que par la langue² ». Notons que dans ce court passage, Castoriadis exprime d'une autre manière ce qui apparaît comme l'essence même de l'étagage du social-historique sur la première strate naturelle : chaque culture incarne un monde, à la fois « naturel » et « historique », s'étayant sur une nature *et* sur une culture historique donnée. L'on voit bien toutefois que, ontologiquement parlant, toute culture s'avère pour lui de nature *historique* et non naturelle.

Nous touchons cependant ici aux limites de l'étagage du social-historique sur la première strate naturelle. En effet, « [o]n ne peut plus parler d'étagage lorsqu'on considère le rapport des significations imaginaires sociales et de l'institution de la société à la “réalité” non plus naturelle, mais sociale, à ce que l'on peut appeler la “matérialité abstraite” de la société elle-même, aux “choses”, objets ou individus³ ». Voilà qui clôt cette sous-section portant sur l'étagage du social-historique sur la première strate naturelle.

3.2.2 L'étagage de la psyché

Nous nous sommes attardée d'abord sur l'étagage du social-historique sur la première strate naturelle. La pensée de Castoriadis repose cependant sur deux pôles à la fois indissociables et irréductibles : le social-historique et le psychique.

¹ *Ibid.*, p. 225-226.

² CL1, DI, *op. cit.*, p. 174.

³ IIS, *op. cit.*, p. 513-514.

Castoriadis conçoit par ailleurs leur rapport comme surmontant la sacro-sainte opposition de la société et de l'individu, opposition qui lui apparaît illusoire. Aussi affirme-t-il à cet effet : « L'existence humaine est indissociablement psychique et sociale. Un être humain non socialisé n'existe pas et ne pourrait pas exister. Il ne s'agit pas là d'une donnée "extérieure", mais essentielle, qui a des implications décisives pour l'organisation et les contenus de la vie psychique¹ ». L'individu apparaît en effet à Castoriadis comme « un fragment ambulante de sa société² ». Ainsi, le grand clivage ne correspond pas à celui, reconduit bien souvent par les sciences sociales, entre société et individu, mais plutôt entre, d'une part, la société et l'individu (les deux ne sont pas identiques, mais s'équivalent ontologiquement), et la *psyché*, d'autre part. Si tel est le cas, il importe en effet de saisir en quoi cette dernière représente une rupture par rapport à l'individu socialisé et, tout autant, à la société le socialisant. Cette rupture fait-elle signe vers l'animalité ou bien vers l'imagination radicale, dont on sait qu'elle constitue pour lui le pendant subjectif de l'imaginaire social, c'est-à-dire, entre bien d'autres choses, qu'elle s'institue à un niveau « anonyme »? Castoriadis déplace l'opposition classique individu/société, souvent sclérosante en sciences sociales, vers une opposition psyché/société, où l'individu (socialisé) et la société (instituant et instituée) relèvent du même niveau ontologique, soit celui de la socialité et d'un social-historique toujours particulier, alors que la psyché porte pour toujours la trace de sa déliaison primaire, de son asocialité foncière. Et, malgré cette ligne de clivage entre ce qui apparaît « socialisé/socialisant » (et, dans le même temps, « institué/instituant ») et ce qui relève du psychisme, Castoriadis reconnaît d'emblée que ces deux instances ont nécessairement quelque chose en partage : « Qu'y a-t-il donc de "commun" entre psyché et société, où est la "médiation" ou le "point d'identité"? C'est que pour les deux il y a et il doit y avoir *sens non fonctionnel* (sens ne signifie nullement *logos*!). Mais ce sens est [...] de nature autre dans les deux cas³ ». Au-delà du rappel de l'importance de la socialisation, il faudra veiller à bien expliciter ce que Castoriadis entend par cette dimension psychique de l'existence humaine et, bien entendu, le rôle qu'y joue ce « sens non fonctionnel », qui y apparaît de manière exemplaire. Son point de vue ici se rapporte bel et bien à celui de la psychanalyse. S'il reprend beaucoup d'éléments de Freud, il le fait de

¹ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 286.

² CL6, IIC, *op. cit.*, p. 116.

³ CL5, FF, *op. cit.*, p. 35.

manière à les prolonger vers la création psychique et l'indétermination essentielle de la psyché, chose que ce dernier n'a évidemment pas accomplie lui-même.

Il sera donc ici question de ce que Castoriadis nomme « l'étayage au sens psychanalytique¹ », soit les rapports du psychique et du somatique. Une lecture rapide – qu'il a, il est vrai, largement alimenté lui-même, du fait de son insistance sur ces sujets – veut qu'il consacre une rupture irrémédiable avec le corporel. Cette impression se voit renforcée par son aversion envers toute philosophie réductionniste, qu'elle soit fonctionnaliste (comme c'est le cas de l'anthropologie culturelle, mais également du marxisme), occultant l'historicité en saisissant la société comme « réponse » à des « besoins » universels, ou encore structuraliste, qui tend à réduire le « symbolisme » à son seul aspect de code, enrayant l'histoire et le jeu imaginaire du « présent vivant de l'histoire² ». Il s'avère également on ne peut plus critique d'une bonne partie de la phénoménologie, qu'il considère abusivement égologique. Il lui reproche ainsi de manquer précisément l'originalité absolue qu'est l'imagination et l'imaginaire, en rapportant l'expérience que les sujets font du monde à une corporéité, reconduisant ainsi une fois de plus le « privilège du “sensible^{3” » », ou encore, un « privilège exorbitant de la perception⁴ », privilège qu'a somme toute préservé pratiquement toute la pensée héritée. Sa critique souvent dévastatrice de la phénoménologie husserlienne et merleau-pontienne⁵ peut également nous laisser penser à un délaissement des questions concernant la corporéité et le somatique, et donc, au lien du vivant et de l'humain.}

Or, force est de constater qu'il n'a eu de cesse de se confronter à cette question du vivant comme soubassement de l'humain et, tout autant, comme son dépassement. Aussi souligne-t-il « les similitudes étonnantes et les différences abyssales qui unissent et séparent le vivant et le psychique⁶ ». Au moment de s'interroger sur « la définition d'une société particulière – concrète – autrement dit [sur] la question de la frontière⁷ », il remonte, comme il le fait très souvent, jusqu'au vivant, première instance du pour soi : « Comment se fait donc cette délimitation? Dans le cas du

¹ *Ibid.*, p. 22.

² IIS, *op. cit.*, p. 248.

³ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 229.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 278.

⁵ Lesquelles ont pourtant tenté de penser le rapport au corps, souhaitant ainsi renouveler le champ de la philosophie en quittant pour de bon les apories empiristes, d'un côté, et idéalistes, de l'autre.

⁶ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 242.

⁷ SV, *op. cit.*, p. 211.

vivant, le vivant construit lui-même sa propre frontière [...]. Même quand il s'agit de la psyché, nous pouvons parler d'une frontière étayée par sa délimitation corporelle et ses possibilités perceptuelles¹ ». La théorie du pour soi apparaît d'une importance capitale pour sa conception de la psyché et du social-historique. Adams souligne bien la chose et en signale l'avènement dans la pensée castoriadienne : ainsi, dans la deuxième partie de *L'institution imaginaire de la société*, datant de 1975, « we begin to see that Castoriadis moves to emphasize the rupture of living being from being qua à-être as part of a wider polyregional – or dimensional – ontology of the *for-itself* (*pour soi*), which redraws anthropic and natural regions of being along lines of greater continuity² ». Il ne s'agit pas de ramener la psyché ou le social-historique à une essence primordiale qui logerait chez le vivant, de façon à faire de ce dernier un pour soi *originel*, mais de tâcher de saisir le questionnement de Castoriadis sur la spécificité de la psyché à l'aune, d'une part, de sa théorie du pour soi, et, d'autre part, de sa conception de l'être comme à-être, c'est-à-dire comme *création*. La théorie du pour soi, d'une certaine façon, limite ou, pour reprendre ses termes, non pas détermine, mais assurément « conditionne » le caractère inédit de la création humaine. La conception de la création ontologique, dont le domaine humain représente une forme particulière, reste néanmoins rattachée au reste de l'être par ce fait de l'émergence de la création.

En effet, « la question importante, complexe et difficile de l'étayage³ » de la psyché concerne les rapports de chaque individu avec le déjà-là corporel qu'il trouve – *qu'il est*. Il nous semble particulièrement intéressant de nous y attarder, compte tenu, justement, de l'insistance de Castoriadis envers la rupture que crée l'émergence de l'imagination humaine. Nous verrons que, si un examen minutieux des rapports « de l'âme et du corps⁴ » révèle à l'évidence une rupture certaine avec le monde animal, à d'autres égards, des éléments continuistes sont bel et bien présents chez lui, que l'on retrouve principalement dans des textes tardifs des *Carrefours du labyrinthe*. Évidemment, cela nous ramène à Freitag, qui, lui, explicite longuement tant les continuités que les ruptures entre le sensible et le symbolique. Il ne s'agit donc pas ici de gommer les points centraux de la posture castoriadienne en ce qui a trait à l'imaginaire et à l'imagination radicale, mais plutôt de rendre compte d'une réflexion bel et bien présente chez lui sur les rapports du corps et de l'esprit, qui fasse signe vers une conception riche, et à certains égards inédite, entre ces éléments. Est-elle

¹ *Ibid.*, p. 212.

² Suzi Adams, *Castoriadis's ontology. Being and creation, op. cit.*, p. 55.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 304, n. 32.

⁴ SV, *op. cit.*, p. 159.

faite de tensions ou se présente-t-elle à l'image de ces « hiérarchies enchevêtrées¹ » que Castoriadis oppose aux « hiérarchies ensidiques² »? L'expression s'avère intéressante.

À vrai dire, les rapports de la psyché et du soma ne sont peut-être pas *hiérarchiques*, tant ils apparaissent à Castoriadis comme excessivement enchevêtrés, mais une chose est sûre : il y a impossibilité de les réduire l'un à l'autre, ce qui voudrait dire de les saisir à partir d'un mode de fonctionnement extrinsèque, déterministe, ensidique. « Certes, l'intrication du psychique et de l'organique (ou l'étayage de celui-là sur celui-ci) chez l'humain est telle que l'on peut difficilement séparer les deux dimensions. Mais nous ne pouvons pas comprendre les phénomènes psychiques à partir de catégories "fonctionnelles"³ ». Il importe par-dessus tout à Castoriadis de bien cerner le domaine de l'être que constitue le social-historique, mais également, dans le cas qui nous occupe, la psyché en tant que telle. Peut-être y aura-t-il lieu de délaissier les termes hérités s'attachant à classifier les degrés de continuité et de rupture entre le psychisme et le somatique? Nous verrons que Castoriadis lui-même se heurte à cette complexité. Les éléments essentiels à toute saisie du domaine psychique apparaissent nécessairement externes à des catégories biologiques, et ce, en dépit des liens qui unissent les deux dimensions. Aussi,

lorsque nous décidons que le monde psychique, et, plus généralement, le monde humain, est un monde de significations, nous excluons *ipso facto* la possibilité qu'il puisse s'agir d'un monde de quarks et de gluons, ou de cellules ; de même, lorsque nous décidons qu'il existe une organisation, une structure et un mode de fonctionnement de la psyché, nous écartons *ipso facto* l'idée que cette organisation puisse être d'ordre physicochimique ou biologique. Cela ne suffit pas à « résoudre » la question des rapports esprit-cerveau, ou psyché-soma ; mais, à coup sûr, cela écarte l'idée selon laquelle les significations psychiques et leur fixation dans des structures durables pourraient être déterminées par la physique ou la biologie⁴.

Pour Castoriadis, le monde humain, social-historique et psychique, correspond au monde du sens – d'où la rupture avec le monde du vivant. La psyché se trouve ainsi « devant la nécessité de *faire sens*⁵ », nécessité qui, précise-t-il, a la particularité de « supplanter » tout principe de plaisir, qu'il soit psychique ou somatique⁶. Ce sens est transmis par et dans des représentations, qui

¹ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 266.

² *Id.*

³ CL5, CMP, *op. cit.*, p. 134.

⁴ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 274.

⁵ CL5, CMP, *op. cit.*, p. 134.

⁶ *Id.*

en sont non pas le « véhicule », mais bien le « principe actif¹ » et constituent le pendant, chez l'individu socialisé, des significations (imaginaires sociales) dans le monde social-historique. Il est clair pour Castoriadis que toute pensée de l'être humain ignorant l'importance des représentations psychiques, ou les renvoyant à une autre instance, élude non seulement le mode de fonctionnement de la psyché, mais également la *source* de la création dont elle est porteuse, car c'est bel et bien « dans la représentation qu'on trouve le moment de création dans le processus psychique (je parle évidemment de création *ex nihilo*), d'abord dans son surgissement même, et tout autant dans son déploiement et ses produits² ». Le sens de la psyché demeure foncièrement émergent, c'est-à-dire qu'il constitue une création de sens réglée et *sui generis* : « le monde psychique n'est pas seulement constitué de sens, il est fait d'une émergence, ou ce que j'appellerais une création de sens selon une organisation donnée, c'est-à-dire certains traits de structure et de fonctionnement constants, permanents ou durables, certaines déterminations et lois³ ».

Pour ainsi dire « en deçà » des questions sur la continuité du vivant au monde humain que l'on est susceptible de trouver chez Castoriadis à travers sa théorie du pour soi ainsi que son ontologie magmatique de l'être comme création, sa conception de la psyché engage d'autres questions sur sa nature propre – lesquelles éclairent, bien entendu, ces sujets plus larges. Les questionnements psychanalytiques sur la nature de la psyché, et sur son développement de monade psychique à individu socialisé, par l'action cruciale de la sublimation, renvoient ainsi tout autant à son ontologie et à sa possible anthropologie, qu'au thème, ô combien politique, de l'autonomie – lequel irrigue toute sa pensée⁴. Il nous faut d'abord comprendre sa conception de la psyché, afin de saisir s'il dépasse réellement ou non, comme il l'affirme par ailleurs, une conception classique de l'imagination comme faculté intellectuelle, selon une conception rationaliste de la raison.

De la psyché comme « psyché-soma »

Afin d'éclairer les rapports d'étayage de la psyché sur la dimension corporelle, il est temps de retracer ici ce que Castoriadis affirme au sujet de la psyché dans ses rapports au somatique. Si le sujet, qu'il reconnaît lui-même comme étant « bardé d'apories⁵ », paraît inextricable, n'est-ce

¹ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 59.

² *Id.*

³ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 273-274.

⁴ La section « *Perception, représentation et imagination* » plus bas saura nous mener des profondeurs de l'inconscient à la possibilité d'un monde commun.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 159.

pas, serait-on de prime abord portée à penser, en raison de ses propres postulats sur la rupture irrémédiable que crée l'émergence, chez l'être humain, non de l'imagination comme telle, laquelle existe chez le vivant et l'animal, mais de l'imagination *défonctionnalisée*, devenue « folle »? Avec de telles prémisses, creusant « un abîme avec la naturalité et l'animalité – quels que soient par ailleurs les rapports que le monde humain entretient avec celles-ci¹ », comment s'effectue le lien de l'esprit, délié et ne s'inscrivant que dans et par le *sens*², et du corps, que l'on tendrait tout naturellement à renvoyer du côté de l'animalité, soit, de son point de vue, du côté de l'ensidique? Autrement dit : les délicats rapports corps-esprit ne sont-ils pas rendus plus difficiles encore par sa conception de l'imagination radicale de la psyché? Celle-ci n'apparaît-elle pas en quelque sorte à la source d'une antinomie où les deux pôles que sont le corps et la psyché ne trouvent pas de liens tangibles, laissant ainsi la pensée castoriadienne sur les rives pourtant honnies d'un dualisme stérile? En outre, si cela s'avérait, comment alors Castoriadis pourrait-il prétendre dépasser pour de bon le rationalisme faisant des facultés de l'esprit le haut lieu de la spécificité humaine? Et ce, en particulier au vu de sa critique de la phénoménologie, qui a pourtant tenté de surpasser le rationalisme en se concentrant sur l'expérience du corps, faisant ainsi le pont entre la conscience, et la réalité corporelle et perceptuelle?

Nous brosons à dessein un portrait bien peu subtil de la pensée castoriadienne. Il subsiste néanmoins, au fil des lectures, une question lancinante : *quid* du corps et de ses liens avec cette imagination radicale de la psyché? Où sa critique soutenue de la phénoménologie le mène-t-il? Quel peut être le statut du corps, si la psyché telle que la met au jour Castoriadis s'avère « déliée de la pulsion³ »? Et de quelle psyché parle-t-on ici : celle de l'infans monadique ou de l'individu socialisé?

En fait, la psyché, si elle constitue le siège de l'imagination radicale, donc l'un des piliers de la spécificité de l'être humain, et, par sa folie et sa défonctionnalisation, le lieu d'une rupture sans équivoque avec l'animalité⁴, se trouve néanmoins partie prenante de ce qu'il nomme une « psyché-soma⁵ ». Bien qu'il mentionne plus souvent la nature de la seule « psyché », l'on repère

¹ *Ibid.*, p. 20.

² Cf. CL5, CMP, *op. cit.*, p. 134.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 326.

⁴ Aussi affirme-t-il que les différentes instances psychiques freudiennes « creusent un abîme entre elles et le simple vivant » (CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 276).

⁵ Comme il l'explicite surtout dans certains textes tardifs des *Carrefours du labyrinthe*, traitant de psychanalyse (« Imagination, imaginaire, réflexion » (CL5, IIR); « L'état du sujet aujourd'hui » (CL3, ÉSA), pour ne nommer que

en effet certains passages où il indique que la psyché signifie la « psyché/soma¹ », et plus rarement, le « soma-psyché² ». Il utilise relativement souvent dans ses écrits ultérieurs cette formulation, en notant qu'il s'agit bien du problème philosophique classique de l'âme et du corps. À bien y regarder, l'on retrouve une telle formulation dès la fin de *L'institution imaginaire de la société*, où il en fait le siège de l'imagination radicale : « L'imagination radicale est comme social-historique et comme psyché/soma [...] ; comme psyché/soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel [...]. Ce qui, dans la psyché/soma est position, création, faire être pour la psyché/soma, nous le nommons imagination radicale³ ». Voilà qui change effectivement la donne, et nous incline à y regarder de plus près.

Il prétend y apporter un éclairage nouveau, non hérité. Discutant de la psyché-soma, Castoriadis indique ses intentions théoriques et, bien entendu, de quelles conceptions du psychisme il souhaite se libérer. Il lui importe de repenser les termes du « problème vertigineux du rapport corps/âme (ou cerveau/esprit⁴) ». Explorons très brièvement, en guise d'introduction, ce qu'il reproche aux théories philosophiques ayant réfléchi sur ce rapport. Il n'effectue pas d'étude aboutie de la question et de ses différentes incarnations, mais dégage toutefois, notamment dans le séminaire du 4 mars 1987 à l'EHESS⁵, quelques lignes de force. Comme souvent, il reconnaît que la question des rapports de l'âme et du corps telle que pensée par la philosophie a donné « plusieurs résultats positifs, mais aussi un grand recouvrement de la question, car nous avons essayé de penser ce rapport en y important des concepts et des schèmes venant d'ailleurs. Nous devons refuser de discuter la question dans les termes où elle est posée d'habitude : qui cause quoi, etc.⁶ ».

1. Réductionnisme : Castoriadis souhaite dépasser tout déterminisme et tout réductionnisme. Dans le cas des rapports de la psyché et du soma, il va de soi, au vu de sa conception de l'imagination radicale⁷, que la psyché ne saurait évidemment pas se réduire à ses « incarnations » somatiques. Nous reviendrons plus loin sur la question de savoir si Castoriadis n'effectuerait pas une réduction du somatique au psychique : nous le disions d'entrée de jeu, sa

ceux-là), ainsi que le texte « Pour soi et subjectivité » (PSS), déjà cité au chapitre précédent, datant du colloque Cerisy consacré à Edgar Morin, en mai 1986 et publié en 1990, sur lesquels nous nous pencherons justement ici.

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 318, CL5, FF, *op. cit.*, p. 36, et CL6, PSL, *op. cit.*, p. 274, notamment.

² CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 240, PSS, *op. cit.*, p. 120 et SV, *op. cit.*, p. 57.

³ IIS, *op. cit.*, p. 533.

⁴ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 286.

⁵ Cf. SV, *op. cit.*, p. 159-163. Le séminaire est malheureusement incomplet.

⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁷ Cf. IIS, *op. cit.*, p. 533.

conception du soma n'apparaît pas systématiquement. Le rappel que la psyché est en réalité une « psyché-soma » permet-il d'enrayer les apories?

Il s'en prend ainsi à une « conception physicaliste ou mécaniste¹ », qui opère un réductionnisme du psychique vers le somatique, puisqu'elle soutient que « les phénomènes psychiques sont des épiphénomènes relativement à la série physique² ». L'on ne saurait être plus éloigné de la perspective castoriadienne : le psychisme, ici, est frappé du sceau de l'« illusoire³ ». Castoriadis s'insurge contre cette conception faisant l'impasse sur le fait de la représentation, qui constitue, dans sa perspective, le cœur même du phénomène psychique. Elle s'avère dans son optique porteuse de l'indéterminité essentielle de celui-ci par le fait qu'elle existe *dans* un flux immotivé et indéterminable. En considérant que le somatique constitue le seul siège possible de l'efficience ou le seul moteur des actions, un tel réductionnisme, au bout du compte, minore à ce point la portée du psychisme que Castoriadis en conclut que « ce ne serait plus la peine de parler de psychisme, tout serait réglé au niveau somatique par la pulsion qui trouverait toujours les représentations qui lui conviennent, et nécessairement toujours les mêmes, car elles appartiendraient à la “généricité muette de l'espèce”. Alors, ni individus, ni histoire individuelle, ni histoire tout court⁴ ». Le verdict tombe : « Adopter une attitude strictement épiphénoméniste, c'est sortir de la discussion⁵ » et, dirait-on, en sortir de son plein gré, puisque le recours au terme d'illusion brouille les cartes et laisse supposer une « vérité » dont on se demande bien comment on pourrait par ailleurs l'atteindre, inéluctablement plongés dans l'illusoire.

2. Parallélisme : Dans le même séminaire de *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Castoriadis s'en prend ensuite au « parallélisme [...] psychophysiologique⁶ » leibnizien. Nous ne sommes plus ici en présence d'une forme de réduction d'une entité sur une autre, mais plutôt dans une conception où soma et psyché représentent les deux pôles d'une même instance globale, « deux aspects (deux “attributs”) de la même substance⁷ », bougeant en quelque sorte au même rythme. Elles paraissent unies par un rapport d'« identification ontologique⁸ », par lequel les idées

¹ SV, *op. cit.*, p. 161.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 59.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 165.

⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁸ *Id.*

correspondent parfaitement, « automatiquement » (et, au final, de manière « carrément “métaphysique” », spécifie Castoriadis) aux choses. Il souligne cependant qu’un grand nombre d’exceptions existent, la rendant proprement intenable. Pour récuser cette conception, il ne s’agit pas d’affirmer qu’aucun parallélisme n’existe, mais bien que le principe ontologique liant ces deux entités ne saurait en être un d’identité absolue. Castoriadis en souligne également le caractère foncièrement déterministe. En effet, l’idée d’un parallélisme strict entre les choses et les idées implique qu’il soit possible de décomposer chaque élément des unes et des autres pour en établir ensuite le lien² : or, et là gît l’un des éléments clés de la pensée castoriadienne, la psyché se définit par l’imagination radicale, c’est-à-dire qu’elle existe de manière essentiellement indéterminée. L’idée d’une mise en parallèle pouvant démontrer un lien régulier et sans faille ne correspond pas à la nature de la psyché – et ce, devons-nous ajouter, nonobstant le fait que cette indétermination psychique ne puisse être pensée sans faire l’économie de la « causation par représentation³ », sur laquelle nous reviendrons. L’on ne peut rendre compte de la psyché-soma en la concevant comme « deux faces du même⁴ » ou encore comme des ensembles pouvant être mis en parallèle, de manière à en révéler une connexion constante, mais tout au moins comme des pôles dont les liens apparaissent parfois lâches, parfois plus serrés, dont on ne peut inférer *a priori* qu’ils dérivent d’une même substance ontologique. En somme, « [l]es deux séries sont incommensurables⁵ », et ce, en dépit de l’évidence de certaines connexions.

3. Totalisme corps/esprit : Castoriadis s’attarde sur une troisième conception des rapports psyché/soma qu’il attribue à Merleau-Ponty, mais qui vaut, plus largement, pour une partie de la phénoménologie dont on peut retracer les esquisses chez Husserl. Nous aurons l’occasion de revenir sur la lecture, souvent critique, que fait Castoriadis de Merleau-Ponty, particulièrement sur la question de la perception. La phénoménologie a tenté de dépasser le déterminisme rationaliste et le réductionnisme de type empiriste en proposant une refonte de la conscience comme « intentionnalité », ouvrant ainsi un champ considérable de prise en compte de la corporéité, consubstantiellement liée à ses effectuations. Ainsi Merleau-Ponty, indique Castoriadis, a développé « la conception du corps propre, à savoir que chaque fois le corps est totalement animé

¹ *Ibid.*, p. 163.

² *Cf. id.*

³ *Cf. CL5, PP, op. cit.*, p. 183.

⁴ *SV, op. cit.*, p. 163.

⁵ *Id.*

et l'âme totalement corporelle¹ ». Or, souligne-t-il, si elle a le mérite de ne pas pécher par réductionnisme en prenant en compte et le corps et la psyché, cette conception tend toutefois à en faire une sorte de totalité indifférenciée, glissant vers une « conception totalisante du corps animé ou de l'âme incarnée sans reste² ». De plus, et c'est un reproche que l'on peut faire aussi bien à Husserl, cette conception possède une tendance ruineuse à considérer la psyché selon son fonctionnement « normal », quasi générique, en excluant ses effectuations pathologiques³. Il est vrai que la perspective castoriadienne, par son ascendance psychanalytique, a très bien su constater le caractère éminemment heuristique de *tous* les phénomènes psychiques : le texte qu'il signe sur la psychose en témoigne admirablement⁴. Qui plus est, faut-il rappeler que la définition même du fait humain réside pour lui dans cette psyché « folle » et radicalement « inapte à la vie »? Castoriadis en appelle ainsi à dépasser la conception merleau-pontienne entre autres à partir de cet argument sur l'importance de considérer tout phénomène psychique, mais aussi, plus largement, à partir de la constatation qu'« il peut y avoir des concaténations séparées aussi bien au plan psychique qu'au plan somatique⁵ ». La position de Merleau-Ponty, si elle a le mérite de prendre en compte la corporéité, finit par la lier à un point tel à la psyché qu'elle fait de toute activité « une activité totale [qui] implique à la fois tous les mécanismes et toute l'histoire psychiques et tous les mécanismes corporels de l'individu⁶ ». De cette façon, de nombreux phénomènes psychiques et somatiques, relevant à l'évidence d'une certaine autonomie de chacun des deux éléments, sont rendus illisibles.

4. Dualisme : Castoriadis reproche à Freud d'être resté dualiste, et ce, en dépit du fait qu'il ait par ailleurs semé les germes d'une conception de l'imagination radicale. Toute la réflexion castoriadienne sur l'étayage de la psyché abonde de références pointues à la psychanalyse freudienne. Sa critique, ici, n'en est pas une de réfutation, mais bien, et de son propre aveu, de dépassement-conservation – phénomène assez rare dans son œuvre.

À cet effet, la différence avec laquelle il traite la pensée freudienne et celle de Marx a de quoi surprendre. S'il rejette celle-ci purement et simplement, au motif que « la signification d'une théorie ne peut pas être comprise indépendamment de la pratique historique et sociale à laquelle

¹ *Ibid.*, p. 166.

² *Id.*

³ *Cf. id.*

⁴ *Cf. CL5, CMP, op. cit.*, p. 130-146.

⁵ *SV, op. cit.*, p. 166.

⁶ *Id.*

elle correspond, en laquelle elle se prolonge ou qu'elle sert à recouvrir¹ », ne laissant d'autre choix que d'écarter l'entièreté de son contenu au vu des errements de sa méthode et des horreurs des incarnations historiques s'en réclamant, Castoriadis présente tout autrement ses rapports à la psychanalyse freudienne. Il établit spécifiquement en ces termes les raisons pour lesquelles celle-ci ne saurait subir le même sort :

Ce qui, dans la pensée de Freud, date, ou est très nettement marqué par son environnement social-historique, est manifeste : le côté patriarcal de sa théorie, le caractère parfois positiviste de ses positions épistémologiques ou philosophiques (contredit d'ailleurs par le contenu de sa conception). *Mais tout cela est révisable, ou enlevable sans grand dommage.* La dissymétrie [avec la pensée de Marx] est en ceci que *l'essentiel de ce que Freud a trouvé reste vrai*, mais qu'il faut certainement aller beaucoup plus loin. C'est un travail que j'essaie de commencer².

Sachant tout ce que Castoriadis a implicitement conservé du marxisme, de la pensée marxienne proprement dite à tout le moins, comme le montrent nombre de travaux, cette explication ne nous semble pas convaincante et traduit plutôt une préoccupation constante de sa part pour de ramener la psychanalyse dans le champ de la philosophie et de l'étude du social-historique, de façon plus générale, et, pourrait-on dire, à l'inverse, une volonté – non évidemment dénuée d'intérêt politique – de s'éloigner du marxisme.

Si la pensée freudienne contient ainsi les ferments de la conception non déterministe (ou créatrice, devrions-nous dire positivement) de Castoriadis, Freud demeure cependant déterministe, en raison de son « positivisme³ », et s'est toujours considéré ainsi⁴, manquant non pas son objet, c'est-à-dire la représentation psychique, mais sa véritable teneur. Castoriadis reconnaît ainsi aisément le génie de Freud, soit d'avoir justement considéré rêves et symptômes comme appartenant « au monde du *sens*⁵ », renouvelant la définition même de ceux-ci, par une « décision ontologique⁶ » inédite. Il a dès lors saisi la complexité des phénomènes psychiques et a même mis au jour, souligne Castoriadis, le fait que ceux-ci revêtent, dans certains cas, une véritable portée « causale » sur les phénomènes somatiques, tout comme il a bien entendu maintenu l'idée d'une certaine action du somatique sur le psychique. Or, c'est justement là où le bât blesse, selon

¹ IIS, *op. cit.*, p. 14.

² CL5, DMA, *op. cit.*, p. 106-107.

³ Cf. CL5, IIR, *op. cit.*, p. 308 et CL5, DMA, *op. cit.*, p. 107.

⁴ Cf. CL5, PP, *op. cit.*, p. 178.

⁵ CL5, CMP, *op. cit.*, p. 132.

⁶ *Ibid.*, p. 131.

Castoriadis : Freud a considéré psyché et soma comme « essentiellement distincts¹ », alors même que sa réflexion l'entraînait parfois devant l'évidence de leur liaison plus substantielle.

Pourquoi ne peut-on se permettre, lorsque l'on en vient au rapport de l'âme et du corps, de maintenir une conception dualiste ou totalisante? À tout le moins, aurions-nous envie de plaider, de maintenir une vision reconnaissant deux pôles, contrairement au parallélisme spinoziste ou au réductionnisme physicaliste? Devant ces nombreuses critiques, quelle peut bien être la proposition de Castoriadis afin de repenser les termes du rapport psyché/soma? Dans quasiment tous ses textes sur la question, il y va de quelques observations de nature phénoménologique, se basant soit sur l'attitude naturelle², soit sur son expérience de psychanalyste, afin d'illustrer très simplement les impasses de chacune de ces conceptions.

D'abord, le dualisme, s'il se révèle intenable, n'en est pas moins inéliminable, au sens précis où l'on ne peut pas, ici, faire acte de réductionnisme³ : un « dualisme » corps-esprit existe bel et bien, au moins une forme certaine de « dualité », qui se montre ne serait-ce que par le fait que certains phénomènes somatiques ne semblent pas liés aux phénomènes psychiques, et inversement. Il importe de récuser tout réductionnisme de manière à « pouvoir aussi penser le monde effectif de telle sorte que les actions d'un sujet puissent y avoir des effets⁴ ». Or, à l'inverse, s'il y a dualité certaine et, dans bien des cas, non concordance entre les deux pôles que sont la psyché et le soma, un dualisme strict apparaît également intenable. De plus, la perspective castoriadienne conçoit l'importance de faire émerger la valence ontologique psychique dans toute l'ampleur de son indéterminité – quels que soient par ailleurs les liens effectifs l'unissant au somatique. Au niveau psychique, « tout enchaînement déterministe est [...] toujours fragmentaire, partiel, et ne prend son sens qu'en étant plongé dans un enchaînement qui, lui, n'est pas déterministe⁵ ».

Cette affirmation s'avère essentielle pour illustrer la conception castoriadienne : elle relève bel et bien l'existence, dans le monde psychique humain, d'une capacité de causer des états physiques *par représentation psychique*, qu'il nomme « causation par représentation ». Cette notion se révèle cruciale pour saisir un aspect des rapports psyché-soma, soit la possibilité d'une action de la psyché, des représentations psychiques, sur le corps. Cette possibilité ne résume pas à

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 308.

² Cf. CL5, PP, *op. cit.*, p. 177.

³ Cf. CL5, DMA, *op. cit.*, p. 107.

⁴ SV, *op. cit.*, p. 159.

⁵ *Ibid.*, p. 167.

elle seule, évidemment, la complexité de ces rapports, mais soutenir son existence constitue déjà une prise de position empêchant tout réductionnisme du somatique sur le psychique. Pour Castoriadis, cette possibilité apparaît au cœur même des rapports psyché-soma : « la question de la causation par représentation ou de la causation réciproque, de l'influence réciproque des états physiques et psychiques – autrement dit, la question de l'union de l'âme et du corps¹ ». Le terme de « causation » peut surprendre, vu la critique incessante de Castoriadis envers la logique ensidique comme mode de saisie du psychisme. Il reconnaît lui-même qu'il s'agit là d'« un monstrueux abus de langage² », mais n'en démord pas moins à la présenter comme l'un des apports de la psychanalyse freudienne, qu'il reprend à son compte. Cette « causation » n'en est pas véritablement une, du moins pas au sens où l'entend la logique ensidique, puisqu'elle ne possède aucun pouvoir prédictif, ne pouvant être reconnue qu'*a posteriori*³. Néanmoins, sans elle, la possibilité même de réflexivité et « la capacité d'activité délibérée⁴ » s'effondrent. Toute réflexivité et toute volonté d'agir nécessitent en effet cette forme de causalité par laquelle l'on peut avoir un effet tangible dans le monde par l'entremise de nos représentations. Cependant, en vertu du fait que « les connexions dans le monde social ne sont pas ensidiques de façon exhaustive⁵ », toute détermination existant au sein de la psyché relève, en définitive, d'un enchaînement non ensidique. Castoriadis fait signe ici vers l'indéterminité essentielle du flux psychique, qui constitue le moteur de la psyché et de sa nature créatrice. Nous reviendrons sur l'importance du flux psychique dans sa conception de la psyché. Pour l'instant, il importe de constater que l'extrême complexité du rapport de la psyché et du soma révèle en somme l'intrication de la détermination et de l'indétermination.

S'il y a donc bel et bien deux instances, soutient Castoriadis, la difficulté de la question, véritable « énigme⁶ », réside dans le niveau et le degré de liaison et de déliaison qui noue les deux termes, sachant toutefois que « [l]es frontières des deux domaines, les modes de leur interaction nous restent toujours totalement inconnus⁷ ». En effet, ces faits révèlent des « antinomies

¹ *Ibid.*, p. 159.

² CL5, PP, *op. cit.*, p. 178.

³ *Cf. id.*

⁴ SV, *op. cit.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ CL5, PP, *op. cit.*, p. 177.

⁷ CL5, CMP, *op. cit.*, p. 131.

fantastiques¹ » : la psyché et le soma apparaissent à la fois « fortement dépendant[s]² » l'un de l'autre et « fortement indépendant[s]³ ». Une « interaction », voire une « interdépendance » mutuelle se font ainsi jour : la psychanalyse a mis de l'avant et l'idée et la démonstration théorico-clinique selon lesquelles des phénomènes somatiques pouvaient être « codéterminés » et « conditionnés⁴ » par des représentations psychiques. Et pareil rapport de conditionnement existe à l'inverse. L'on ne peut toutefois en déduire que le type de rapport entre psyché et soma ne relève que de la causation et du conditionnement.

En somme, il n'y a ni réduction de l'un des termes à l'autre, quel qu'il soit ; ni un quelconque « monisme », faisant s'équivaloir les deux pôles dans la concrétude de leurs effectuations ou les fondant en une seule entité ontologique. Il importe par-dessus tout de reconnaître leur « interdépendance permanente et essentielle⁵ », ce qui signifie maintenir les tensions mises au jour par Castoriadis, ce qu'il énonce on ne peut plus clairement : « Et certes, il ne peut être question d'éliminer ou de "résoudre" les énigmes immémoriales de la "relation de l'âme et du corps"⁶ ». Voilà pourquoi il ne cesse non de « tergiverser », mais de définir, du moins dans un premier temps, les relations entre ces deux pôles par des termes négatifs : « énigme », « étrangeté », « paradoxe », etc. Il procède ainsi dans le but de se distinguer, sans doute également, des autres théories. Il y a donc à la fois (inter)dépendance *et* indépendance. L'on ne peut statuer sur un type de relation univoque pour tous les moments ou, dans d'autres termes, le type de relation dont il s'agit doit pouvoir inclure tous ces cas de figure, qui apparaissent bien souvent antinomiques et contradictoires à la logique ensidique.

La raison de l'incapacité des tentatives passées à saisir les liens psyché/soma réside en effet dans le maintien des catégories déterministes classiques : « l'échec des théories aussi bien philosophiques que scientifiques, visant à expliquer ou à "comprendre" ce rapport, vient de ce qu'elles restent prisonnières de la logique ensembliste-identitaire : comme si l'on était en face de deux entités séparées, dont tantôt l'une tantôt l'autre, au gré des options du théoricien, serait la "cause" et l'autre l'"effet"⁷ ». Castoriadis en appelle donc à se défaire d'une lecture uniquement

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 307.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ CL5, CMP, *op. cit.*, p. 131.

⁵ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 107.

⁶ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 308.

⁷ CL5, PP, *op. cit.*, p. 177.

basée sur la relation causale, bien qu'il relève la présence agissante de certains rapports causaux entre les deux termes. La psychanalyse, déclare-t-il, « renouvelle¹ » le rapport psyché/soma précisément en allant au-delà d'une lecture uniquement logique (du moins, suivant la thèse de Castoriadis, restée implicite chez Freud) et en faisant voir sous toutes ses facettes, éminemment contradictoires, « un type de liaison entre ces deux niveaux d'existence de l'individu qui reste intégralement inintelligible² ». En un mot, « [t]oute la difficulté de la psychanalyse dont l'œuvre de C. Castoriadis est une tentative de reformulation, de refondation, consiste à sortir du *dualisme âme et corps, psyché et soma, réalité psychique et réalité effective*³ ».

Cette inintelligibilité intégrale, serait-ce le fin mot de Castoriadis sur les rapports psyché/soma? Heureusement, non. Cette façon certes spectaculaire, fréquente chez lui, de poser la nécessité d'un renouvellement, ne s'abîme pas dans la seule constatation d'une ignorance indépassable. Elle sert, comme souvent, à prendre un pas de recul, à se dégager du circuit de la pensée philosophique logique – « retrait » qui ouvre un immense espace, celui d'une rationalité non pas tant « alternative » qu'élargie, qu'il présente parfois comme étant « inversée⁴ ». Dans le cas qui nous occupe, il en vient par conséquent au constat selon lequel « [i]l ne peut pas y avoir, au niveau philosophique, de *distinction ultime essentielle* de l'âme et du corps, de la psyché et du soma⁵ ». La pensée doit ainsi supporter, soutenir, cet état de fait, plutôt que de l'occulter. D'où le fait que la psyché prenne la forme d'une « psyché/soma ». Castoriadis n'a de cesse de souligner l'impossibilité de séparer, et le péril qu'il y a à le faire, l'âme et le corps ; plus encore, celui de les réduire l'un à l'autre. Il en appelle ainsi à une nouvelle façon de les concevoir : « Cette relation suprêmement étrange exige de nous de nouveaux modes de pensée. Ceux-ci devraient certainement

¹ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 256.

² *Id.*

³ Jean Florence, « Remarques psychanalytiques sur l'imaginaire chez Castoriadis », dans S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 1, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2006, p. 117.

⁴ Ce passage savoureux, en forme de boutade, n'en démontre pas moins on ne peut plus nettement ce geste d'inversion à la base même de toute sa pensée : « Vous vous souvenez que, presque toujours, les philosophes commencent en disant : “Je veux voir ce qu'est l'Être, ce qu'est la réalité. Maintenant, voici une table ; qu'est-ce que cette table me montre comme traits caractéristiques d'un être réel?” Aucun philosophe n'a jamais commencé en disant : “Je veux voir ce qu'est l'Être, ce qu'est la réalité. Maintenant, voici mon souvenir de mon rêve de la nuit dernière ; qu'est-ce que cela me montre comme traits caractéristiques d'un être réel?” Aucun philosophe ne commence jamais en disant : “Soit le *Requiem* de Mozart comme paradigme de l'Être ; commençons par cela.” Pourquoi ne pourrions-nous pas commencer en posant un rêve, un poème, une symphonie comme instances paradigmatiques de la plénitude de l'Être, et en considérant le monde physique comme un mode *déficient* de l'Être – au lieu de voir les choses de la façon inverse, au lieu de voir dans le mode d'existence imaginaire, c'est-à-dire humain, un mode d'être déficient ou secondaire? » (CL2, ICD, *op. cit.*, p. 275).

⁵ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 107. Nous soulignons.

prendre leur point de départ ailleurs que dans les tentatives de réduction de l'une de ces deux entités à l'autre, ou dans des proclamations de leur séparation irréversible et irréparable¹ ».

Ces nouveaux modes de pensée rappellent le *modus operandi* husserlien du « retour aux choses mêmes ». Castoriadis n'aurait probablement pas apprécié le rapprochement, mais comprenons-le au sens précis où il souhaite « respecter » la façon dont le rapport psyché/soma se donne à l'analyse, c'est-à-dire de manière plurielle et désordonnée, sans y plaquer des schémas logiques qui, s'ils existent bel et bien, n'en constituent pas l'essence. La longue citation suivante démontre bien où ce respect du donné entraîne Castoriadis : à prendre en compte, comme il l'a fait pour le social-historique en tant que collectif anonyme d'ordre imaginaire, le rapport particulier qui se donne de lui-même, de manière souvent inextricable ou, du moins, énigmatique entre la psyché et le soma.

Corps et âme : est-ce deux choses absolument distinctes, est-ce la même, qu'est-ce que tout cela veut dire? Au plan philosophique, nous ne pouvons pas établir *une identité absolue ni une distinction radicale*. Que veut dire cette double négation? Que le rapport de l'âme et du corps est un paradigme de lui-même [...]. Je dois le penser comme modèle de lui-même [...]. Les seules certitudes sont des certitudes-limites : pas d'âme sans corps, pas de corps sans âme (sinon un cadavre), possibilité pour le corps d'affecter l'âme, possibilité pour l'âme d'affecter le corps, possibilité pour le corps de « suivre sa voie » indépendamment de l'âme, possibilité pour l'âme de « suivre sa voie » indépendamment du corps. Donc pas de réponse non plus à la question : est-ce une opposition d'essence ou une opposition de phénomènes? Elle est ce qu'elle est – elle est comme le rapport du mot avec sa signification, qui est également *sui generis* [...]. Ni partie à tout [...], ni contenant-contenu, ni matière à forme, ni... C'est un type de rapport absolument originel [...]. On ne peut l'expliquer à partir d'un autre rapport, on ne peut que le rendre encore plus obscur – *alors qu'on en a quand même une certaine compréhension immédiate*. Si nous acceptons que c'est un paradigme de soi, un modèle de soi, nous pouvons essayer de continuer à l'élucider².

La portée phénoménologique de son analyse ressort ici : le respect des choses mêmes donne à voir une certaine évidence du « donné », c'est-à-dire, dans ce cas-ci, des « certitudes-limites ». La définition qu'il donne du « sujet » rend compte de cette présence de celles-ci et de l'exigence corrélatrice de conserver intactes ces « choses mêmes » que sont les prestations psychiques et, au niveau global, l'être même du sujet :

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 308.

² SV, *op. cit.*, p. 206-207. Nous soulignons.

en un premier sens, le « sujet » se présente comme cette *étrange totalité*, totalité qui n'en est pas une et est une en même temps, *composition paradoxale* d'un corps biologique, d'un être social (individu socialement défini), d'une « personne » plus ou moins consciente, enfin d'une psyché inconsciente (d'une réalité psychique et d'un appareil psychique), le tout *suprêmement hétérogène et pourtant définitivement indissociable*. Tel se présente à nous le phénomène humain, c'est devant *cette nébuleuse* que nous devons penser la question du sujet¹.

À l'évidence, Castoriadis est mû par la volonté de ne pas céder devant cette complexité, ce qui reviendrait à concéder un caractère aporétique à la psyché et au sujet, sans plus. Il lui importe plutôt, suivant l'outil qu'est l'appréhension phénoménologique utilisée ici, d'interroger la teneur du donné dans toute sa complexité, sans reculer devant ses apparentes antinomies. Sa critique de la pensée héritée se trouve pratiquement partout dans sa pensée, lui permettant de saisir des objets qui échappent à la logique-ontologie de la détermination, culminant dans la possibilité de leur « élucidation ». En somme, du point de vue épistémologique, il y a nécessité de faire surgir l'analyse de ce rapport particulier lui-même et non de paramètres logiques *a priori*, et ce, puisqu'« on en a quand même une certaine compréhension immédiate ». Aussi la condition de l'élucidation nécessite de respecter cette façon tout à fait singulière qu'ont ces deux entités de se donner à l'appréhension.

À quel point Castoriadis a-t-il développé, justement, de nouveaux modes de pensée? Penchons-nous maintenant plus en détail sur ces développements. À travers ses critiques, nombreuses, se profilent certains points focaux révélant sa position propre, complexifiant d'autant son rapport pourtant manifeste à un postulat de l'exceptionnalité humaine tirant son origine non de la *ratio*, mais de la *phantasia* aristotélicienne², comprise toutefois comme « imagination première³ ». Le rapport *sui generis* qu'il décèle au sein de la « psyché-soma » force à repenser l'idée d'une rupture pure et simple entre le vivant et l'animal.

S'il approche la question avec la plus grande des prudences, il le fait également avec un certain aplomb, puisqu'il respecte l'exigence de repenser les termes mêmes de la question par un dépassement-conservation des thèses et découvertes freudiennes. De toute évidence, du fait même

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 238. Nous soulignons.

² Cf. CL5, IIR : 274.

³ *Ibid.*, p. 273. Pour une discussion plus élaborée à propos de l'ambiguïté du terme de « *phantasia* » chez Aristote, cf. CL2, DI, Paris, Seuil, 1999, p. 409-454. Castoriadis repère chez Aristote une occurrence du terme signifiant cette « imagination première » dont il lui crédite la découverte. Cependant, indique-t-il, Aristote l'aurait aussitôt recouverte et confondue avec l'imagination seconde, et cet usage a fait date dans l'ensemble de la philosophie héritée.

de son insistance sur la spécificité de la psyché humaine, il conserve la notion d'inconscient, point de départ et centre de gravitation de la psychanalyse, et grande découverte de Freud. Castoriadis avance toutefois une idée *a priori* intrigante, qui apparaît comme le prolongement de la décision philosophique de concevoir la psyché comme « psyché-soma », signalant du même coup les limites de la perspective freudienne. Aussi affirme-t-il, dans l'entretien « De la monade à l'autonomie », datant de 1991 : « Je pense qu'il y a une incomplétude essentielle de la notion d'inconscient chez Freud¹ ». Quelques pages plus loin, il précise sa critique et pose un élément nouveau à même de pallier l'incomplétude qu'il relève : « Je pense – et je ne sais pas si j'aurai la capacité, les forces et le temps pour vraiment élaborer cette idée et surtout lui donner, au-delà de l'intérêt théorique, une pertinence pratique – que l'inconscient humain dépasse l'inconscient freudien. Il y a un *non-conscient humain*, dont l'inconscient freudien [...] ne constitue qu'une partie² ».

Quel est donc le statut de ce « non-conscient »? Est-ce à ce niveau précis que s'opère la rupture définitive avec l'animal ou s'agit-il plutôt d'une strate purement fonctionnelle et, en ce sens, animale? Sa critique et son désir de prolonger-dépasser les thèses freudiennes dans le sens de l'extension de la psyché à une psyché-soma ne lui laissent en quelque sorte pas d'autres choix que de poser l'existence d'une strate précédant l'inconscient, strate reliée, voire fusionnée, avec le soma – du moins au niveau de la monade psychique. Castoriadis ne définit pas toujours clairement le statut de ce non-conscient, entre le niveau monadique et celui de l'individu socialisé. L'expression même de « non-conscient » laisse entrevoir une certaine présence du somatique – à tout le moins, y renvoie. Alors que l'in-conscient se veut comme l'envers de la conscience, mais incorporé au sein de celle-ci et non complètement séparé, puisqu'il en constitue la strate la plus profonde affleurant plus ou moins régulièrement à sa surface, la notion de « non-conscient » semble cependant désigner une instance extrinsèque à la conscience. Qu'en est-il? Et surtout : quelles en sont les implications sur la rupture de l'humain avec le monde animal?

Par cette notion, Castoriadis souhaite élargir la perspective freudienne afin d'embrasser, d'une part, tous les phénomènes psychiques, et non uniquement ceux axés sur les pulsions, et spécialement la pulsion sexuelle. S'il reprend en partie les enseignements freudiens au chapitre 6 de *L'institution imaginaire de la société*, il le fait dans le but d'ouvrir le champ d'analyse à tous les phénomènes psychiques, en recentrant la perspective sur la déliaison totale de la monade

¹ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 107.

² *Ibid.*, p. 110.

psychique et sur sa rupture progressive sous l'action de la socialisation/sublimation. La perspective psychanalytique castoriadienne peut ainsi irradier bien au-delà d'une lecture freudienne stricte axée sur la pulsion *sexuelle*, pour retracer le lieu d'avènement du sens pour la psyché, dans le fait du flux psychique même, comme originairement et essentiellement « projectif ». L'origine de ce « proto-sens¹ » se situe bien au-delà d'une source sexuelle et même pulsionnelle au sens strict – Castoriadis n'en congédie pas pour autant la pulsion, mais elle s'avère d'abord, indique-t-il, « du psychique² ». En effet : l'une des spécificités de la psyché réside précisément dans la rupture qu'elle initie avec un fonctionnement strictement pulsionnel – que Castoriadis renvoie au psychisme animal –, ce qui se voit d'abord et avant tout, et de manière exemplaire, dans la monade psychique. Notons que s'il reprend l'idée freudienne de « la représentation par délégation de la pulsion dans la psyché³ », il insiste fortement sur la rupture ainsi créée, qui signale selon lui la source même de l'imagination. En vérité, « il faut voir là une manifestation de l'imagination radicale chez l'être humain : il n'y a pas de lien prédéterminé ou de relation obligatoire entre la pulsion et son représentant psychique⁴ ».

D'autre part, il s'agit d'intégrer le corps non à titre de simple relais de la pulsion, mais comme « double de la psyché » : cette idée, susceptible de présenter des parallèles avec la position freitagienne, signale une possible originalité de la posture castoriadienne. La notion avancée par Castoriadis sert en effet, dans un premier temps, à élargir la perspective freudienne de façon à y inclure le corps, puisque le non-conscient renvoie justement au « corps vivant ». Aussi souligne-t-il la nécessité de « postuler, “en arrière” de l'inconscient freudien ou “au-dessous” de celui-ci (ou du Ça), un non-conscient qui est le corps vivant en tant que corps humain animé, en continuité avec la psyché⁵ ». La suite de ce passage s'avère cruciale et souscrit à une forme d'unité sous-jacente à la conscience et à l'inconscient : « Il y a une présence du corps vivant à lui-même, inextricablement mêlée avec ce que nous considérons d'habitude comme les “mouvements de l'âme” proprement dits. Et il y a l'homogénéité substantive, flagrante, évidente et incompréhensible, entre la psyché

¹ IIS, *op. cit.*, p. 452.

² La phrase complète va comme suit : « On sait que la pulsion est “la frontière entre le psychique et le somatique”, mais c'est quand même du psychique » (SV, *op. cit.*, p. 207).

³ CL6, NPS, p. 290. Il définit cette idée de cette façon : « la pulsion, selon Freud, a son origine dans le somatique, mais, pour pouvoir agir sur la psyché, il faut qu'elle “parle la langue” de la psyché, qu'elle trouve une traduction sur le plan psychique » (*Id.*).

⁴ *Id.*

⁵ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 308.

et le soma de la personne singulière¹ ». Jusqu'ici, en un sens, rien de nouveau, si ce n'est l'énonciation de cette forme d'unité que l'on a appelée « psyché-soma », et que Castoriadis ouvre en quelque sorte sur le « non-conscient », de façon à préciser, dirions-nous, la nature des rapports âme/corps dans le sens de leur profonde unité. Or, il s'avance un peu plus et précise en quoi le somatique humain apparaît lui-même pénétré de son lien à la psyché : « La physiologie humaine est déjà psychoïde : les désordres auto-immunitaires, où les “mécanismes de défense” du corps se tournent contre celui-ci, peuvent difficilement être compris comme le résultat d'une influence “externe” de l'âme sur le corps. C'est aussi sous cet angle que nous devrions considérer l'idée d'une imagination sensorielle et, plus généralement, corporelle² ».

Cette notion d'imagination sensorielle semble extraordinairement intéressante, et détonne de prime abord au vu de la pensée de Castoriadis sur l'imaginaire radical, se voulant le point de rupture extraordinaire et « extratrivial » de l'humanité. Quelles sont les répercussions, sur sa conception même de l'imagination, de cet élargissement de la capacité imaginative au-delà de la seule psyché, jusqu'au corps lui-même? En un mot : quels rapports cette imagination sensorielle/corporelle entretient-elle avec l'imagination radicale? Si Castoriadis pose clairement que l'imagination radicale s'avère porteuse d'une rupture avec l'animalité, puisqu'elle incarne la spécificité du psychisme humain, qu'en est-il de cette imagination sensorielle? Constitue-t-elle le soubassement de l'imagination radicale, ou représentent-elles une seule et même chose? L'imagination sensorielle vient-elle amoindrir la portée de l'imagination radicale?

Le siège de l'imagination radicale chez l'humain étant le flux psychique, comme Castoriadis ne cesse de le répéter, il semble *a priori* évident que la spécificité humaine soit d'ordre intellectuel. Or, l'on sait à quel point il récuse cette possibilité de l'imagination comme « faculté » de l'âme. Néanmoins, le centre de l'imagination radicale, n'est-ce pas le flux psychique? Précisément. Cependant, Castoriadis considère ce flux *en rupture* avec la psyché animale, mais, dans le même temps, il renvoie la psyché à une « psyché-soma », couplée d'une manière ou d'une autre à un corps ou plutôt, si l'on suit ses expressions, « doublant un corps sur toute son étendue », plutôt qu'étant connectée à lui en un seul point précis. « Nous ne parlons pas d'une psyché “cartésienne”, extérieure au corps à “l'intérieur” duquel elle se trouve emprisonnée et avec lequel

¹ *Ibid.*, p. 309.

² *Id.* ; cf. également CL5, DMA, *op. cit.*, p. 111.

elle n'a comme point de contact que la glande pinéale. Nous parlons d'une psyché/soma, d'une psyché qui est la dimension "im-perceptible" du corps, le "doublant" sur toute son étendue¹ ».

La lecture que nous effectuons ici concernant l'étayage au sens psychanalytique révèle effectivement que le point de vue à partir duquel il considère l'imagination radicale n'est pas strictement psychique, mais bien psychique-somatique. La psyché apparaît d'emblée et toujours psyché-soma, « corps vivant [...], corps *animé*, c'est-à-dire chez les humains [...] psyché incorporée² ». Cette psyché « doublant » le corps ne peut toutefois être rapportée à ce parallélisme tant décrié par Castoriadis. Il ne s'agit pas de deux entités qui finissent par se rejoindre comme magiquement : cette doublure du corps par la psyché renvoie plutôt à une forme d'unité *sui generis*. Aussi précise-t-il :

Quand nous sommes en contact avec l'air et quand nous respirons, il se passe des choses, et tout cela ne concerne pas une machine cartésienne reliée, moyennant la glande pinéale, à notre esprit ou notre âme. *C'est une seule et même chose*, bien qu'il y ait cette différence extraordinaire qui fait que nous pouvons aller à l'encontre de notre corps, lui imposer des choses incroyables, ou surmonter la douleur³.

Cette connexion particulière combine unité et autonomie. Cette complexité nécessite justement de ne pas concevoir les liens de l'âme et du corps sur d'autres modèles (mécaniste, intellectualiste, biologique, physique, etc.) que celui qu'ils constituent.

Ici, Castoriadis reprend la notion aristotélicienne d'âme pour illustrer cette primauté ontologique de l'entité psyché-soma sur toute conception intellectualiste de la psyché, qui pourrait, dans le cas qui nous occupe, aboutir à une conception de l'imagination comme « faculté » intellectuelle : « Aristote avait raison quand il disait que l'âme est la forme d'un corps vivant. L'âme, c'est d'abord la vie, c'est l'existence même du corps⁴ ». L'originalité de la posture de Castoriadis émerge bel et bien. La psyché, pour lui, n'est jamais séparée du corps. Elle implique toujours, en ce qu'elle y est toujours reliée, le soma : la psyché/soma, la psyché incorporée. Il ne s'agit précisément *pas* d'« une influence "externe" de l'âme sur le corps⁵ », comme l'a si souvent

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 36.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 279.

³ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 110. Nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 107-108.

⁵ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 309.

pensé la philosophie¹. L'on ne peut donc pas affirmer que Castoriadis reconduit une conception de l'imagination comme faculté de l'esprit, puisque celle-ci provient du complexe psyché/soma, indissociablement *âme et corps*.

Si l'imagination chez Castoriadis ne constitue pas une faculté, du fait que seule une psyché-soma saurait en être la source, le *statut* de l'imagination doit cependant nous intéresser : est-elle animale, ou encore spécifiquement humaine? La « psyché-soma » au sens de Castoriadis renvoie nécessairement la psyché humaine, « folle », à un « en deçà » du psychisme, dans la strate de l'humain « en tant que simple animal ». Castoriadis le signale d'ailleurs d'entrée de jeu dans « L'état du sujet aujourd'hui », en affirmant que l'unité du sujet « est en un sens *pré-psychique*, car elle concerne déjà le vivant² ». Ce type de formules ne peut que nous ramener à la pensée de Freitag : aussi semblent-ils par moment très près, alors qu'à certains égards, tout les sépare.

Néanmoins, l'on peut considérer l'imagination sensorielle/corporelle comme porteuse d'une rupture avec l'animalité : la psyché humaine constitue une « psyché-soma », sorte d'unité, d'homogénéité préalable à tout refoulement et empêchant tout réductionnisme mutuel des deux entités. Or, et c'est là où le bât blesse, cette unité est-elle spécifique à l'être humain ou non? L'on pourrait le penser, entre autres en raison de l'absence, chez les animaux, d'un « soma psychoïde », et donc, par conséquent, de maladies auto-immunes, pour reprendre l'exemple donné par Castoriadis. Les animaux et le vivant en général s'avèrent-ils pour autant dépourvus d'une relation corps-âme?

Par ailleurs, peut-on déduire que cette profonde « unité » de la psyché et du soma est à la source de l'existence de ce soma psychoïde? La défonctionnalisation native de la psyché humaine (par une imagination non plus « fonctionnelle » comme chez l'animal, mais précisément « défonctionnalisée ») n'apparaît-elle pas plutôt en cause, qui se manifeste par l'influence, sous forme de « rémanence constituante³ », de la monade psychique? Ou encore, le « soma psychoïde » *serait-il* lui-même cette unité, au sens où il en représenterait l'une des expressions les plus fortes? Castoriadis insiste en effet sur cette « rupture radicale », dont l'origine se trouve dans l'émergence

¹ Cf. l'un des nombreux passages où Castoriadis revient sur l'histoire de l'imagination dans la philosophie héritée : « l'imagination a été, par l'ensemble de la philosophie héritée, reléguée à la place d'une "faculté" (ou "fonction") de l'âme parmi d'autres, faculté la plupart du temps secondaire et fonction généralement trompeuse – à la notable exception de Kant et de Fichte » (CL5, PP, *op. cit.*, p. 180), ainsi qu'à celle de la psychanalyse, qui n'en a toutefois pas, affirme-t-il, tiré toutes les conclusions (cf. notamment *ibid.*, p. 177 et CL5, DMA, *op. cit.*, p. 107 à ce sujet).

² CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 234.

³ IIS, *op. cit.*, p. 435.

du flux psychique, soit, au premier chef, dans la monade psychique. La source de cette défonctionnalisation étant la monade psychique, il importe ici de nous y attarder, de manière à interroger les rapports qu'elle entretient (ou qu'elle feint de ne pas entretenir) avec le soma. Peut-on retracer à même l'état monadique les ferments de cette liaison *sui generis* de l'âme et du corps? Ultimement, il s'agit ici d'éclaircir ce qui, dans la monade psychique, constitue la spécificité de l'être humain et ce qui, dans la psyché-soma, est conservé *et* de la monade *et* de la fonctionnalité animale.

La monade psychique et le somatique

Par sa lecture psychanalytique, Castoriadis remonte le fil de la socialisation vers « l'état de nature » de l'être humain, dont on pourrait de prime abord penser qu'il n'a rien de bien naturel, s'agissant plus, dans le cas de la phase monadique, d'un état psychotique que d'un état « animal ». Castoriadis n'y fait rien de moins que sa découverte principale : l'imagination radicale, dont la monade psychique s'avère bel et bien la source. La monade expose en effet le fondement même de la psyché humaine, c'est-à-dire son caractère immotivé et mouvant. En quoi consiste la nature de cette monade? Puisqu'elle constitue l'état primitif de l'individu, apparaît-elle alors dans un plus grand état de proximité avec l'animalité? Il en fait pourtant bien le siège de l'imagination radicale, qu'il présente comme le lieu de la rupture et de la création de l'humanité. La notion d'imagination sensorielle vient-elle brouiller ces frontières clairement établies par Castoriadis?

Si l'on suit Castoriadis, la qualité des rapports entre la psyché et le soma chez l'être humain n'est pas nécessairement en rupture complète avec l'animal, mais inaugure à tout le moins un autre niveau d'être. La question du rapport psyché/soma s'avère éminemment complexe en ce qu'elle se dédouble : dans un premier moment, au sein de la monade psychique, mais également, en second lieu, au sein de l'individu socialisé, lequel a subi une rupture de la monade par l'irruption de l'imaginaire social et des significations imaginaires sociales qui le portent.

De prime abord, l'on serait tout simplement portée à suivre les indications de Castoriadis à propos de la monade psychique repliée sur elle-même : il s'agirait ainsi d'en faire le fondement de la spécificité humaine et, par le fait même, le lieu d'une rupture radicale avec l'animalité. Certaines formules de ce type existent bel et bien sous sa plume. Or, les choses ne sont pas aussi simples. L'on y trouve également des propositions laissant entendre que l'état monadique n'apparaît pas en rupture avec le somatique, mais plutôt dans une forme d'unité primordiale avec ce dernier. Qu'en est-il? L'une des nombreuses difficultés auxquelles nous nous heurtons concerne les textes de

Castoriadis, dans lesquels il n'est pas toujours clair de savoir à quelle « entité » psychique il renvoie, puisqu'il passe parfois de la monade à l'individu sans l'explicitier clairement. Il s'agit néanmoins de tenter de saisir si la situation inédite dans laquelle se trouve la monade psychique se transfère intégralement chez l'individu socialisé, ou encore, quelles sont les spécificités de chacune.

Pour Castoriadis, la psyché et le soma sont interreliés, interdépendants, mais tout à la fois, à certains égards, très déliés. Il affirme toutefois que la monade semble dans un état de « séparation radicale » d'avec son corps, alors qu'il énonce ailleurs qu'il n'y a « pas de frontière », au sein de la monade, entre celle-ci et son corps, ce qui laisserait entendre un état de symbiose corps/esprit. S'agit-il d'une déliaison ou, au contraire, d'une liaison extrême? Plus encore, l'imagination radicale correspond-elle à la monade? Et qu'en est-il du « non-conscient »?

Dans sa description de la monade psychique, Castoriadis met l'accent sur la défonctionnalisation de la psyché monadique.

Tout se passe comme si, indique-t-il, la psyché voulait continuer sa voie toute seule, voulait vraiment sortir du corps [...]. Quand nous parlons de cette division [entre la psyché et le corps], nous n'inventons pas, nous traduisons quelque chose qui est là, dans cette monstruosité qu'est la psyché humaine, dans ce cancer, dans cette néoplasie ; comme une tendance à se nourrir comme psychisme, exactement comme les cellules cancéreuses le font, au détriment de tout le reste¹.

Ce texte étant tiré d'un entretien, on lui a ensuite demandé si cet état monadique défonctionnalisé pouvait être relié à « l'«*intégration du moi corporel au moi psychique*» ». Il ne s'agit pas, affirme-t-il, de la même chose : en effet, l'idée de la monade indicible et en deçà de la possibilité même de tout refoulement est originaire par rapport au moi et à ses différentes instances. Castoriadis prend bien soin de préciser que la monade est au-delà, ou plutôt en deçà, de toute possibilité de refoulement, laquelle implique qu'une séparation ait déjà été effectuée : « Il n'y a pas de souvenir [de l'état monadique], ni conscient ni même inconscient, pour autant que c'est dicible. La monade n'est pas refoulée, elle est en deçà du refoulement ; mais, sans la postulation d'un état monadique, toute la suite de l'histoire de la psyché reste incompréhensible² ». Même chose ailleurs : « La monade n'est ni refoulée ni refoulable ; elle est *indicible*³ ». Pour la monade psychique, il ne saurait

¹ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 111-112. Nous soulignons.

² CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 243.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 309.

exister d'autre entité qu'elle-même : « *Ich bin die Brust* » (« je suis le sein »), indication que l'on doit à Freud et que Castoriadis aime à citer afin de marquer le rapport ontologique de la monade au monde, qui lui apparaît d'abord par le sein de sa mère (ou par tout autre tuteur le nourrissant – le sein pouvant bien entendu être remplacé par des mains tenant un biberon) non pas comme un objet, mais comme étant une partie d'elle-même plutôt que son « prolongement ».

Suivant ses propos, l'on trouve au sein de la monade psychique, par la défonctionnalisation, une sorte de « pulsion » (entendu non pas au sens freudien) de « sortie du corps », d'oubli, comme une forme de « refoulement du corps » – malgré le caractère maladroit de l'expression, puisque l'on a établi que la monade se situe en deçà du refoulement à proprement parler. Pour Castoriadis, cette volonté (folle et psychotique) qu'a la psyché de sortir du corps correspond à l'état dans lequel se trouve la monade psychique. En quoi consistent, alors, les rapports de la monade au corps? Castoriadis répond ici en soutenant l'existence d'une « séparation assez radicale » des deux. Cela concernerait une prestation psychique qui se veut déliée de son attache corporelle – on lit le plus souvent Castoriadis de cette façon. Or, ici, la psyché concorde-t-elle avec la psyché-soma? La psyché-soma apparaît également comme étant « en deçà de l'inconscient », et inclurait ainsi l'état monadique. Une chose est sûre : « l'imagination radicale [...] se confond à l'origine totalement avec la psyché¹ ». Mais cette imagination radicale est-elle d'emblée « imagination sensorielle »?

En réalité, sous l'action de l'imagination radicale défonctionnalisée, création proprement humaine, la monade psychique se présente d'abord comme une formidable instance de déliaison d'avec le monde extérieur, mais également, c'est ce que Castoriadis fait valoir ici, *d'avec son propre corps*. Évidemment, cela ne veut pas dire que le nourrisson ne « subit » ni la faim ni la douleur, bien au contraire, mais qu'*a priori*, « à son corps défendant » (c'est le cas de le dire), la monade psychique se voit tout absorbée dans ce seul dessein : la recherche du plaisir représentatif/affectif/intentionnel, le déferlement du flux psychique délié et entièrement projectif. Par cet état de déliaison, Castoriadis veut faire valoir la spécificité du cas du petit humain : contrairement aux animaux, ou à tout vivant, l'infans est d'abord pris d'assaut par son flux psychique, délié, dans un premier temps du moins, de toute référence à l'extérieur – ou, mieux, incorporant comme étant lui-même tout « extérieur ». La monade *n'est que* projection, flux représentatif/affectif/intentionnel immotivé, désir psychotique qui *est* le monde, qui *est tout* – du

¹ Arnaud Tomès, « Introduction à la pensée de Castoriadis », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, op. cit., p. 61.

moins, qui se prend pour tout. Le fonctionnement de la monade psychique semble se dérober à cette psyché-soma (du moins, à la « liaison » qu'elle comporte).

La monade implique une sorte de fusion : fusion, au sein du flux psychique, entre les éléments intentionnels, représentatifs et affectifs (à l'état monadique, ces trois éléments se (con)fondent réellement) ; et fusion de ce qui deviendra « moi corporel » et « moi psychique », serait-on portée à penser. Une fois l'état monadique passé, spécifie Castoriadis,

il s'agit vraiment d'« intégration » [entre les différentes instances psychiques et, en l'occurrence, entre les différentes instances du « moi »] – qui en effet doit toujours se faire si l'individu doit survivre. Je parle de quelque chose d'« antérieur » : je dis que *cela commence par une sorte de déhiscence, de séparation assez radicale de la monade psychique et de « son » corps*. Un bébé jusqu'à un certain âge est complètement autocentré : le corps est contraint de fonctionner d'une façon presque réprimée, par rapport à la puissance de la phantasmatisation, de l'hallucination, etc.¹.

Ce passage se voit précédé de cette remarque : « J'ajoute une phrase pour *intensifier le paradoxe* de cet homme “qui est deux qui sont un” ». La réflexion de Castoriadis sur la monade psychique en démontre ainsi l'extrême complexité : plus précisément, elle souligne le fait que la monade constitue la source même de la complexité de ces rapports.

Chez l'humain, il y a d'abord une monade psychique. Ce qui perdure comme division entre le corps et la psyché (si l'on suit l'affirmation de Castoriadis selon laquelle il y a « séparation radicale » de la monade et de son corps) semble ainsi provenir de l'état monadique, puisque chez les animaux, il y a bien une « imagination corporelle », ce qui laisse entrevoir une possible séparation entre deux instances, mais rien comme une « séparation radicale » du corps et du psychisme, comme on le retrouve au sein de la monade psychique. Castoriadis l'affirme clairement : pour tout vivant, « il y a une *imagination corporelle*, qui, chez l'être humain, va de pair avec une nouvelle dimension de l'imagination radicale [...], l'émergence de ce flux incessant qui est à la fois représentatif, intentionnel et affectif. Par les deux se crée un monde propre du sujet humain, qui n'est plus le monde propre de l'animal, qui n'est pas donné une fois pour toutes, et qui est défonctionnalisé³ ». En somme, dans l'état monadique, il y a bel et bien rupture de la psyché avec son corps ; l'intégration de celui-ci à celle-là survient plus tard, par l'action de l'imaginaire

¹ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 112.

² *Ibid.*, p. 111. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 109.

social. Rappelons toutefois que le « non-conscient » semble, *a priori*, correspondre tant à la monade qu'à l'individu socialisé : d'où cette apparente antinomie.

Cette affirmation selon laquelle la monade se montre dans un état de « séparation radicale » trouve à s'éclairer si on la situe *du point de vue de la monade*, soit de la façon dont la monade « se considère elle-même », et non selon ce qu'un observateur externe peut en dire. Il est bien évident que, « dans le réel », tout nourrisson ne se réduit évidemment pas seulement à sa psyché ; il nous apparaît même être régi plus par son corps que par sa psyché. Castoriadis (à la suite de Freud) casse cette idée reçue : le nourrisson n'est d'abord qu'un bombardement immotivé et incessant de représentations/affects/intentions. L'on pourrait dire qu'il « subit » ce « bombardement », mais comme Castoriadis souligne le caractère actif et créateur du flux psychique, notre première formule convient mieux. Étant projective et créatrice, la monade s'avère également mue par « un schème de toute-puissance ». Bien entendu, la monade ne possède pas la capacité de faire advenir ce qu'elle désire, du moins en dehors de ce qu'elle se représente. Pour Castoriadis, cette toute-puissance « est à son origine, et dans l'inconscient toujours, *toute-puissance sur les représentations*¹ ». Elle constitue, à proprement parler, « un trait fondamental de l'imagination radicale du sujet : celui-ci ne peut saisir au départ le monde que comme soi-même² ». Ici réside la définition de cette toute-puissance, pour Castoriadis : celle-ci n'a rien d'« imaginaire » pour autant, bien au contraire. « La toute-puissance de la psyché est, pour commencer, réelle. Elle est effective. C'est la formation des représentations qui lui font plaisir. Et c'est cette omnipotence qui est battue en brèche, certes par le corps, mais surtout par les autres³ ». Ainsi, « dans le réel », le nourrisson se trouve d'ores et déjà en contact avec ses parents. Avant tout, il a un corps, en dépit du fait que, par l'action de l'imagination radicale, il a tendance à vouloir exister « sans » lui, puisque la monade n'opère que par projection. Or, au point de vue psychanalytique (que l'on a sans doute tort d'opposer ici au « point de vue réel », mais nous le faisons uniquement de manière rhétorique), précise-t-il, « l'état monadique est un état d'avant la mère, comme il est un état d'avant l'objet partiel, comme on dit en psychanalyse, en tant qu'objet séparé⁴ ». Dans le même sens, Castoriadis revient à la charge en précisant que la monade « est en deçà de l'état fusionnel⁵ » même.

¹ CL5, PC, *op. cit.*, p. 162. Nous soulignons.

² CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 243.

³ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 119-120.

⁴ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 243.

⁵ *Ibid.*, p. 244.

Force est de constater l'*effectivité* de cette toute-puissance monadique, mais également son caractère somme toute illusoire¹. En effet, comme Castoriadis le précise, l'infans psychotique et monadique est inapte à la survie : cet état se veut donc forcément transitoire et, tout « omnipotent » qu'il soit, il s'avère problématique par son « déni » de la « réalité » (ces termes ne s'appliquent pas comme tel à la monade, d'où les guillemets). Il n'en demeure pas moins que « le noyau de la psyché est une *monade* psychique, caractérisée par la pure imagination ou imagination radicale, au départ dans l'indifférenciation complète² ». Cet état d'indifférenciation complète, s'il constitue le premier mot, indicible, de l'infans, s'inscrit néanmoins dans le processus, si ce n'est de « socialisation » à proprement parler, du moins, de sa constitution psychique. L'on ne saurait extraire l'état monadique de cette « construction, généralement implicite : – de *soi*, aussi bien comme “psyché” que, surtout, comme corps ; et des autres³ ».

Néanmoins, la prégnance de l'imagination radicale défonctionnalisée est telle que, quoique « le corps » et « les autres » rompent bel et bien la toute-puissance monadique, il ne faut pas pour autant en déduire que la rupture de la monade se fait à *cause* de besoins purement physiques. Ici encore, on retrouve l'action de l'étayage de la psyché sur le soma plutôt qu'une détermination stricte et générique de celui-ci sur celle-là. « La rupture de la monade psychique est certes étayée par le besoin somatique ; mais elle n'est qu'étayée. Le besoin somatique n'“explique” rien ; la faim s'annonce à la psyché et ne peut être “ignorée” purement et simplement par celle-ci – mais elle n'est ni condition nécessaire ni condition suffisante⁴ ». De plus, la spécificité de l'humain se voit donnée d'emblée par cette monade, qui porte en elle l'imagination radicale : « La “réponse” canonique au besoin est l'hallucination et la satisfaction phantasmatique ; elle se fait dans et par l'imagination, et de manière indéterminée⁵ ». En effet, dans sa description de la monade psychique, Castoriadis insiste sur « la défonctionnalisation de la psyché, la défonctionnalisation du plaisir, le très fort investissement du plaisir de représentation au détriment du plaisir d'organe⁶ ». Or, ces traits sont transférés dans la psyché de tout individu socialisé.

¹ C'est bel et bien le cas, comme l'explique Castoriadis : « L'“omnipotence magique de la pensée” est, en fait, une omnipotence *réelle* du point de vue de la réalité qui seule importe dans ce contexte, la réalité psychique [...]. *Le “réel”, dans et pour l'inconscient, est purement imaginaire* » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 305-306).

² CL6, IPS, *op. cit.*, p. 148.

³ CL5, CMP, *op. cit.*, p. 139.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 440.

⁵ *Id.*

⁶ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 111-112.

Ce passage de *L'institution imaginaire de la société*, certes précédant d'une quinzaine d'années les textes que nous discutons jusqu'ici représenterait-il en quelque sorte les prémices de ces difficiles questions de l'âme et du corps, témoignant du fait qu'il n'aurait alors pas pris la pleine mesure de leur complexité?

La monade psychique est un formant-formé, elle est formation et figuration de soi, figuration se figurant, à partir de rien. Elle est certes un « aspect » du corps vivant, ou, si l'on veut, elle *est* ce corps en tant que formant-se formant, figurant-se figurant *pour soi*. Peut-être ne pourra-t-on jamais dire, à cet égard, plus que n'en a déjà dit Aristote, qu'elle n'est *que* comme « forme » ou « entéléchie » des corps – à condition de dégager ces termes de la métaphysique dans et par laquelle ils ont été posés, et de comprendre que la psyché est forme en tant qu'elle est formante, que l'« entéléchie » [...] est tout autre chose que la prédestination prédéterminée à une fin, à un *telos* défini, que cette « entéléchie » est imagination radicale, *phantasia* qui n'est astreinte à aucune fin, mais création de ses fins, que le corps vivant humain est corps vivant humain en tant qu'il représente et se représente, qu'il met et se met en « images » loin au-delà de ce que sa « nature » de vivant exigerait et impliquerait¹.

Au vu de ce passage, il semble très difficile, voire intenable, de faire de la monade une instance complètement coupée du soma. Il y exprime bien, de surcroît, en quoi la psyché et la monade psychique apparaissent bel et bien en rupture avec le monde animal. La monade (par définition non socialisée) semble essentiellement, si ce n'est totalement, non fonctionnelle. Elle paraît en effet mue par une défonctionnalisation *totale* (ou plutôt : une *volonté* de défonctionnalisation totale, état projectif absolu), et doit justement, par la socialisation, s'adapter à un « nouveau » fonctionnement, qui ne relèvera certes pas du fonctionnement essentiellement ensidique du simple vivant, mais de celui, *sui generis*, du psychisme de l'individu socialisé, au sein duquel le social-historique et ses significations imaginaires sociales auront définitivement pénétré. À la suite de quoi, précise Castoriadis, « un nouvel *eidos* (différent dans chaque société particulière) est créé : l'individu social² ». La monade n'en a pas moins un corps : elle l'est entièrement. L'on trouve en effet l'expression de « monade somato-psychique³ » chez Castoriadis, ce qui va dans le sens d'une compréhension de la monade comme fusion et indistinction soma-psyché. Cet état de fusion représente, précise-t-il, « sa caractéristique essentielle, à savoir : rien n'existe pour le sujet hors du sujet lui-même. Qui se vit comme source de plaisir et comme capable de réaliser ce plaisir. Comme

¹ IIS, *op. cit.*, p. 438.

² CL6, MEPC, *op. cit.*, p. 326.

³ IIS, *op. cit.*, p. 447, n. 36.

satisfaction immédiate de tout désir qui pourrait se présenter¹ ». Et encore, dans d'autres termes : « la monade contient cette poussée vers l'unification du tout² ». Cet état fusionnel apparaît entièrement projectif et comme tel, il représente, par son aspect de totalisation même, un « enfermement [...] du psychisme sur lui-même, c'est la représentation "fermée sur elle" que le sujet se crée de soi-même et du monde. C'est cela la clôture, la fermeture sur elle-même de la monade psychique, de l'étape monadique. Et c'est cette clôture que le sujet humain doit rompre pour survivre³ ». Suivant Castoriadis, l'état fusionnel monadique correspond bien à « la représentation "fermée sur elle" » que se crée l'infans.

Si l'état monadique comme tel est définitivement rompu par la socialisation, des restes, sous forme d'égoïsme absolu, de haine de l'autre et du monde, d'amour de soi, mais également de haine de soi-même, demeurent tapis dans l'inconscient de tout individu socialisé⁴ : de sorte que « [n]ous retrouvons des traces fortes de cet état même dans l'individu adulte⁵ ». Si elle peut être « matée » par la socialisation, paradoxalement, elle demeure, à titre de source de l'imagination radicale, une puissance d'autoaltération pour l'individu et même pour la société. Nos origines psychotiques s'avèrent pour Castoriadis la source même de la création humaine : « la sève de la monade psychique, qui ne tarit jamais, une fois prise dans un espace socialement institué et formée par un langage, des objets, des idées, des normes qu'elle ne saurait jamais produire elle-même, contribue à nourrir la création historique⁶ ». Il y a bel et bien « intégration⁷ » chez l'individu socialisé, survenant par la rupture de la monade, qui fait suite à cette « déhiscence⁸ » de l'état monadique.

Nous pouvons ainsi conclure que la « séparation radicale » relève du point de vue de la monade elle-même, ce qui s'atteste par de nombreux extraits des textes de Castoriadis, à défaut de quoi, il y a ici une impasse. Les choses trouveront à s'éclairer encore davantage en partant cette fois de l'imagination sensorielle, de l'animal à l'humain. N'y a-t-il pas des liens unissant la monade

¹ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 298.

² CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 248.

³ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 301.

⁴ Une fois socialisée, « la psyché est habitée par une inéradicable négativité, contre la société, contre les autres, contre la réalité, contre ce masque social même qu'on l'a forcée à revêtir – c'est-à-dire contre elle-même en tant que personne sociale. D'où le caractère non éradicable, au niveau du noyau dur psychique, de la haine, des tendances agressives et destructrices et/ou d'un masochisme fondamental » (CL6, PSL, *op. cit.*, p. 288).

⁵ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 243.

⁶ CL2, ISR, *op. cit.*, p. 471.

⁷ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 112.

⁸ *Id.*

ou, à tout le moins, la psyché, et « la logique » nous venant des animaux? Il y a lieu de penser qu'il s'agit de ces « débris de la logique ensidique animale » qui restent au tréfonds de la psyché (en excluant la monade, qui semble être en rupture totale avec celle-là). L'imagination radicale de la psyché émerge des « ruines », des débris de l'organisation psychique animale, essentiellement fonctionnelle.

L'imagination sensorielle, de l'animal à l'humain

La question de la nature de la monade psychique nous met sur la piste des différences humain/animal et de la spécificité humaine. Peut-on toutefois maintenir une séparation nette entre, d'un côté, la monade psychique comme lieu de déploiement et d'émergence de l'imagination radicale, ce qui est clairement établi par Castoriadis et ne saurait être remis en doute et, d'un autre côté, l'imagination sensorielle, ce non-conscient en deçà de l'inconscient, correspondant au corps vivant et apparaissant ainsi plus vaste, voire plus originaire, que la monade psychique?

Nous verrons au terme de cette analyse sur l'état monadique que l'imagination sensorielle et l'imagination radicale apparaissent mutuellement irréductibles. Castoriadis, par sa très grande insistance sur l'imagination radicale comme élément de rupture, évoque ici cette instance de l'imagination sensorielle, qui ne saurait y être réduite, et que l'imagination radicale ne saurait non plus englober – et ce, en dépit de la tentative monadique psychotique de « tout ramener à elle ». Cela apparaît clairement dans « Imagination, imaginaire, réflexion ». Il y soutient que, de l'inconscient freudien, « [t]out nous oblige à postuler, “en deçà” ou “au-dessous” de celui-ci, une monade psychique, initialement close sur elle-même et essayant, jusqu'à la fin, d'enfermer en elle tout ce qui se “présente” à elle [...]. Mais il y a plus que cela¹ », indique-t-il, c'est-à-dire plus que cet en deçà que constitue la monade psychique. Il présente alors une seconde signification de l'en deçà, cette fois comme non-conscient et corps vivant, ne présentant « pas de frontière » avec la monade psychique : « Il n'y a pas de frontière entre ce corps vivant et animé et la monade psychique originaire. La monade n'est ni refoulée ni refoulable ; elle est *indicible*. Et pas davantage nous ne “refoulons” la vie du corps. Nous la “sentons” vaguement, sans savoir pourquoi et comment² ». Si l'on retrouve la même idée que précédemment, à savoir le fait que la monade est en deçà de tout refoulement, ici, il affirme toutefois que le corps lui-même, au-delà de l'état monadique, n'est pas

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 307-308.

² *Ibid.*, p. 308-309.

non plus « refoulé ». Ainsi, le corps vivant, que Castoriadis relie, dans le même passage, au « non-conscient », à la psyché-soma et, pour finir, à l'imagination sensorielle ou corporelle, semble ici correspondre tant à l'individu socialisé qu'à la monade psychique. Il ne semble pas s'agir d'« animalité », puisque ce corps vivant est d'emblée relié à la monade, laquelle est tout sauf « animale ». Comment comprendre cette apparente antinomie?

Quel lien se dessine entre ce « corps vivant non-conscient » et la monade? L'élargissement de l'inconscient freudien paraît ici comporter deux volets : une monade psychique, mais également un non-conscient, qui correspond au corps vivant, animé, en continuité avec la psyché, et comme « fusionnée » au départ avec la monade. Peut-on en déduire pour autant que l'imagination sensorielle trouve sa source dans *autre chose* que la monade? Cela semble en effet juste. Dès lors, la monade ne serait pas l'unique source de la psyché : celle-ci comporterait d'emblée des liens avec une imagination sensorielle, que l'imagination radicale ne saurait éliminer. Tous les développements sur la psyché-soma vont dans ce sens. En vertu de ce constat, nous croyons que la monade, si elle est mue par une pulsion de sortie du corps, et, ce faisant, si elle s'avère à la source d'une imagination radicale déliée et porteuse de celle-ci, n'est pas et ne saurait être ontologiquement déliée de son corps. Si le soma est comme en veilleuse dans l'état monadique, sa présence demeure néanmoins agissante et, suivant certaines indications de Castoriadis lui-même, la monade consiste plutôt en une forme de fusion avec le soma qu'en un état de séparation.

En somme, par toutes ces expressions de psyché-soma, de corps vivant animé et de non-conscient, Castoriadis souhaite marquer l'indissociable rapport de l'âme et du corps. Pourrait-on même avancer que le soma est à la psyché ce que l'inconscient est au conscient, au sens où le soma constitue le soubassement de la psyché? Ou encore, à l'inverse, que la psyché double le corps sur toute son étendue, comme l'inconscient, toujours susceptible d'affleurer à la conscience? Si, par l'expression de psyché-soma, Castoriadis aspire à démontrer une certaine présence du somatique, la notion de non-conscient qu'il avance en réponse à la théorie freudienne lui sert non pas à séparer les entités, mais à mettre l'accent sur leur inextricable couplage. Cette forte liaison s'applique tout particulièrement à l'individu socialisé, chez qui la monade a été « mise en pièces » (cette expression convient tout particulièrement ici) sous l'effet de la sublimation/socialisation, par le passage de l'état foncièrement projectif de la monade à un état où projection et introjection s'avèrent, idéalement du moins, toutes deux présentes et agissantes. Bien qu'il y ait prépondérance de la projection par rapport à l'introjection, celle-ci demeure condition *sine qua non* à la

socialisation de la psyché et à la survie de l'individu. La projection provient de l'état monadique, mais perdure chez l'individu socialisé. Par contre, souligne Castoriadis, « [s]ans l'introjection, le sujet resterait enfermé dans le solipsisme. L'introjection est à la base de la socialisation ; toute communication entre des sujets implique la possibilité de recevoir et d'incorporer des mots, du sens, des significations qui proviennent de l'autre. Mais, si j'ai parlé de primauté de la projection, c'est parce que celle-ci se manifeste de façon presque permanente¹ ». Ainsi, la socialisation « s'appuie sur deux modes d'opérer psychiques fondamentaux, la projection et l'introjection, dont le premier est toujours prépondérant et la présupposition de l'autre, lequel a comme condition essentielle l'investissement psychique de ce qui est intériorisé² ».

Il s'agit donc de marquer le rapport de la psyché et du soma, et ce, en dépit du statut complexe de la monade psychique, d'avant l'individuation. Quoi qu'il en soit, notre parallèle entre la psyché/soma et l'inconscient/conscient ne tient pas, comme l'affirme Castoriadis lui-même : « Il y a donc une sorte de globalité de l'être humain qui est à la fois corps et âme, où le corps est toujours, en un sens, psychique et la psyché toujours, à certains égards, somatique. On ne peut pas décrire cela simplement sur le mode polaire conscient/inconscient, encore moins refoulé/non-refoulé³ ». Le non-conscient contient certes l'inconscient freudien, et s'avère de ce fait en partie inconscient, mais il peut toutefois affleurer sous forme de sensations. Dans tous les cas, il est impossible, indique Castoriadis, de tracer ici la ligne simplement entre conscient et inconscient : « le *non-conscient humain*, qui n'est même pas nécessairement du non-conscient, qui a un statut étrange, en partie radicalement inconscient, ne pouvant jamais être vraiment conscient, sauf sous la forme de la douleur ou du plaisir⁴ », se donne de manière autrement plus complexe. Il y a bien présence du somatique, au sens où, à l'évidence, l'être humain, tout défonctionnalisé qu'il soit, *a* et *est* un corps, et doit composer avec lui. Or, dans ce que l'on considère d'usage comme étant relatif au corps et à ses fonctions vitales ainsi que dans la conscience simple et quotidienne du corps, affirme-t-il, « il y a là quelque chose qui n'est pas purement somatique⁵ ». On peut donc voir à bon droit dans cette complexité du non-conscient ne pouvant être rabattue sans plus sur

¹ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 303.

² CL5, PP, *op. cit.*, p. 183.

³ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁵ *Ibid.*, p. 111.

l'inconscient, l'indice de son statut « composite », n'ayant pas rompu entièrement avec l'animalité, mais présentant tout de même un nouveau mode d'être inédit, spécifique à l'humain.

Toutefois, si on laisse de côté la question de la monade psychique comme porteuse d'une forme de liaison fondamentale, il n'en demeure pas moins que d'autres indications de Castoriadis font signe incontestablement vers une certaine continuité avec l'animal. Pour s'en assurer, il faut maintenant se pencher sur la conception qu'il développe de cette imagination sensorielle, d'abord chez l'animal, pour ensuite tâcher de mieux saisir de quelle façon elle se manifeste chez l'humain. Castoriadis affirme en effet que l'imagination sensorielle constitue un « exemple » de débris de l'animalité qui perdure toujours chez l'humain. Il faudra cependant veiller à comprendre de quelle façon sa défense d'un postulat de l'exceptionnalité humaine s'intègre à cette continuité extra-anthropologique. Si l'on suit l'argument qu'il développe notamment dans « De la monade à l'autonomie » et « Pour soi et subjectivité », il y aurait une forme animale de l'imagination sensorielle. Son argument atteste de la présence, chez l'animal (voire chez tout pour soi), d'une forme de psychisme, donc d'une certaine séparation entre deux entités, psychique et somatique, quels que soient par ailleurs leurs rapports. Il le souligne expressément : « Chez le simple vivant, le corps, à partir d'un certain moment, se redouble d'une représentation de l'ambient, de l'environnement, de l'englobant, d'un mode spécifique d'être affecté et d'une poussée. Chez le simple vivant, dans 99,99 % des cas, cela reste dans le cadre strict de la fonctionnalité biologique¹ ». Cette assertion de Castoriadis n'a rien de bien surprenant : le pour soi se caractérise par une « instance subjective », c'est-à-dire forcément par une certaine différenciation, entre son corps et sa subjectivité. Cela s'avère extrêmement intéressant : s'il ne va pas jusqu'à dire que le vivant a une psyché-soma, on y trouve un rapport entre deux instances, tout comme chez l'être humain. Tout pour soi a également une « âme » : « [t]out être vivant est un être pour soi. Cela signifie, d'abord et avant tout, qu'il crée son propre monde – un monde propre, une *Eigenwelt*. À son tour, cela implique qu'il présente (qu'il “a” ou qu'il est, et c'est cela qui fait son être de vivant) une âme² ». Ainsi, l'imagination sensorielle/corporelle dont parle Castoriadis ne constitue évidemment pas une création humaine, puisqu'elle se retrouve d'abord chez les animaux et dans tout le règne du vivant – dans tout le mode d'être du pour soi.

¹ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 108.

² CL5, PP, *op. cit.*, p. 179.

Les animaux ont bien une « âme », c'est-à-dire « la forme d'un corps vivant¹ » ; et une imagination qui, bien que fonctionnelle, s'avère néanmoins « créatrice² ». Le monde du vivant ne peut donc être dit extrinsèque à la création – encore une fois, il ne s'agit pas d'une découverte, puisque cela correspond au principe premier de l'ontologie castoriadienne de l'être comme « à-être ». Castoriadis reconnaît une forme d'imagination au vivant, à tout pour soi, ainsi que la capacité de création d'un monde propre. Cependant, à quel point le vivant « crée-t-il » son monde et ses sensations? Et quelle est alors la spécificité de l'être humain? S'agit-il d'un *type* particulier de création, tout comme d'un *type* particulier d'imagination? Si oui, les formes d'expérience du monde seraient-elles déjà données avec ou par le vivant? La notion castoriadienne de « sens non fonctionnel » permet de saisir le cœur des différences entre la création humaine et les créations des animaux et du vivant. Rappelons en effet que l'existence d'un tel sens non fonctionnel rassemble psyché et société, soit l'ensemble du domaine humain. Bien entendu, Castoriadis ne réduit pas le monde extrahumain à un monde a-sensé ou in-sensé, bien au contraire. Le monde du vivant correspond par excellence au monde de la régulation, de la détermination, mû par ce qu'il nomme « un sens “organique”³ ». Ainsi, la création d'un monde propre par le vivant s'inscrit à l'intérieur de cette conception :

Les phénomènes et processus organiques [y] ont un sens, car ils traduisent des relations ordonnées, fonctionnelles, finalisées, catégorisantes. Ils sont dominés par une matrice ultra-complexe de relations d'équivalence, d'ordre, de voisinage. Ils manifestent une combinatoire hiérarchique intégrante et fonctionnelle. Ils opèrent sous des modalités qui combinent causalité et finalité, « connaissance » et « action », la relation du « si..., alors... ». Moyennant cet ensemble d'opérations et de relations créatrices de sens pour lui, le vivant se crée chaque fois un monde propre, un monde pour soi et qui « a du sens » pour lui. Mais « avoir du sens » ici veut dire simplement, pour autant que nous sachions : correspondre à la finalité biologique, permettant de fonctionner (se conserver et se reproduire), avec éventuellement un « plaisir » lui-même essentiellement fonctionnel. Pour obtenir une démarcation, nous devons poser que le sens des phénomènes psychiques est essentiellement non fonctionnel, au-delà de la fonctionnalité biologique, pouvant aller jusqu'à induire la destruction de cette fonctionnalité. De cela, la vie humaine, individuelle et collective, nous offre la démonstration massive et répétée⁴.

¹ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 107.

² PSS, *op. cit.*, p. 123.

³ CL6, CMP, *op. cit.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 133-134.

Il y a bel et bien quelque chose comme une « imagination », c'est-à-dire une façon pour tout pour soi de se donner le monde à travers ses sensations, d'une création de sensations, d'images du monde. L'« imagination » et la « création d'un monde propre » ne reflètent pas la spécificité de l'humanité, bien que celle-ci en crée un type absolument inédit, soit une imagination défonctionnalisée et une création *ex nihilo*¹. Cependant, Castoriadis ne peut pas affirmer que l'humanité s'avère la seule à « imaginer » le monde ni même la seule strate de l'être à créer, puisque l'être lui-même est création, à-être. L'imagination va donc de pair avec la création, et ce, chez tout pour soi. L'humain a ainsi en partage avec l'ensemble des pour soi : et l'imagination, et la création, et l'existence d'une âme ainsi que d'un psychisme². L'on retrouve bien tout cela chez l'animal, mais « l'imagination [qui] habite déjà le corps du simple vivant, du non-humain³ » devient, chez l'humain, défonctionnalisée.

Cette capacité à créer son monde propre ne constitue donc pas l'apanage de l'être humain, puisqu'il se retrouve chez tout pour soi. Cela permet de mieux saisir les rapports entre imagination radicale et imagination sensorielle : il s'avère impossible de les renvoyer dos à dos, ou encore, de réserver l'imagination sensorielle au monde du vivant et de renvoyer l'imagination radicale à l'humanité seule. Néanmoins, l'on ne peut les réduire simplement l'une à l'autre. En effet, si « l'imagination radicale (comme source du *quale* perceptif et de formes logiques) est ce qui rend possible pour tout être pour soi (y compris les humains) de *créer pour soi* un monde propre (*Eigenwelt*), “dans” lequel il se pose aussi lui-même⁴ », l'imagination sensorielle joue elle aussi un rôle, qui ne semble pas réductible à celui de l'imagination radicale. Ainsi, le monde extérieur acquiert sa lisibilité « pour un être particulier, moyennant le fonctionnement de son imagination sensorielle et logique, laquelle “filtre”, “forme” et “organise” les “chocs” extérieurs⁵ ». L'imagination sensorielle apparaît alors comme la part « ensidique et logique » qui nous vient des animaux. Nous devons néanmoins ici maintenir ouverte la question des rapports de l'imagination sensorielle et de l'imagination radicale, du moins chez les animaux : leur distinction n'apparaît pas suffisamment clairement dans les textes castoriadiens. Peut-on émettre l'hypothèse selon laquelle, chez l'animal et le vivant, ces deux instances de l'imagination paraissent assez fortement liées?

¹ Cf. PSS, *op. cit.*, p. 122-123.

² Cf. *ibid.*, p. 123 ; CL5, PP, *op. cit.*, p. 183 ; SV, *op. cit.*, p. 91, 93, 107, n. 7 ; Arnaud Tomès, « Introduction à la pensée de Castoriadis », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 62.

³ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 108.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 284-285.

⁵ *Ibid.*, p. 285.

Chez l'humain, leurs rapports ne relèvent pas d'une pure opposition, et ce, malgré l'existence d'un flux psychique délié où s'exprime et émerge l'imagination radicale.

Lorsque Castoriadis discute de l'imagination sensorielle de tout pour soi, il la renvoie effectivement à la « logique » et à l'ensidique (au sens de « fonctionnel »), parlant de « l'imagination biologique générique (de l'espèce¹) », par exemple. Lorsqu'il traite de son incarnation chez l'humain, toutefois, il insiste sur l'idée de « corps vivant animé », peut-être en raison de la psyché défonctionnalisée qui, à n'en point douter, exerce une action spécifique sur les rapports psyché-soma humains. Quoi qu'il en soit, l'importance de l'instance subjective apparaît ici, en ce que, toute logique ou générique qu'elle soit, l'imagination sensorielle demeure foncièrement, chez tout pour soi, « singulière² ».

Comment analyser l'imagination sensorielle qu'il semble ramener au vivant, dans ce cas? Se présenterait-elle de manière différenciée pour chaque type de pour soi, ou à l'inverse, faut-il plutôt la concevoir comme un seul et même mode de fonctionnement, qui, chez l'humain, perdurerait intact, bien que devenu secondaire? En un mot, comment s'exprime cette différence avec le psychisme animal et celui du vivant? En réalité, il y a « cassure » et « brisure » plutôt que destruction, chez l'humain, du psychisme animal :

quelque chose a pris la tangente dans le développement biologique de la neurophysiologie humaine, une néoplasie, un cancer : l'imagination se déployant au-delà des limites précédentes, et qui a cassé l'organisation ensembliste-identitaire de la psyché animale. Non pas détruit, mais cassé. Ces restes des capacités ensidiques sont mis au service de l'imagination créatrice et, ensuite, de la société³.

Ici, comme dans la longue citation qui suit, l'imagination sensorielle du vivant est reliée d'emblée à des « capacités ensidiques ».

Il y a donc éclatement du psychisme animal chez l'homme sous la pression du gonflement démesuré de l'imagination, qui laisse certes subsister des éléments importants de l'organisation psychobiologique animale, par exemple des éléments centraux de l'« imagination sensorielle » (nous ne sortons pas, en général, d'une certaine canonicité biologique de la formation d'images élémentaires du « monde extérieur » communes à toute l'espèce et, en un sens imprécis, communes aussi sans doute aux mammifères supérieurs), mais aussi de nombreux débris de la logique ensidique qui régule le psychisme comme psychisme animal. Ces éléments seraient tout à fait insuffisants pour faire survivre cet

¹ *Ibid.*, p. 281.

² *Ibid.*, p. 286.

³ PSS, *op. cit.*, p. 123.

étrange bipède. Mais ils serviront de support à la fabrication par la société de l'individu social, soit des humains tels que nous les connaissons. Cette fabrication présuppose en effet que l'imagination sensorielle persiste plus ou moins identique à travers les spécimens singuliers de l'espèce humaine, et que l'imposition de la logique sociale, de la logique ensidique chaque fois recréée par la société et réinstituée par celle-ci, trouve des points d'appui dans le psychisme des humains singuliers¹.

Il y a présence d'éléments ensidiques dans le fonctionnement vital de l'humain, et ces « débris de son organisation ensidique pré-humaine² » se retrouvent, en partie, dans l'imagination sensorielle. Il n'en demeure pas moins qu'« avec l'apparition de l'être humain intervient une rupture dans l'évolution psychique du monde animal³ ».

En tous les cas, l'imagination humaine ne saurait se concevoir comme étant totalement distincte, dans son contenu et ses effectuations, de l'imagination sensorielle du vivant. Il y a bel et bien « un abîme » entre les deux, mais Castoriadis signale néanmoins que tout du vivant n'est pas détruit par le psychisme humain, lequel ne saurait s'extraire complètement du fonctionnel. L'on retrouve du reste sa thèse fondamentale, bien connue, de l'ensidique « partout dense dans l'être », mais d'un monde humain « essentiellement » imaginaire. Il dira, au sujet de la psyché humaine : « la dimension “logique” est présente partout dans le monde psychique, sans pour autant l'épuiser – il s'en faut de beaucoup. Et même, dans ce cas, pour ce que l'on en sait, le “reste” est plus important que dans n'importe quel autre domaine⁴ ». Dans cette citation, il inverse la perspective adoptée ici, au sens où ce « reste » non logique, d'ordre poétique, d'une importance capitale, prend le pas sur la dimension logique, certes inéliminable, mais non essentielle. « Essentielle » doit s'entendre non au sens de « nécessaire », puisque pour Castoriadis, très certainement, la logique ensidique s'avère nécessaire à l'existence humaine, mais bien au sens de « relatif à l'essence » de la psyché humaine : le flux psychique immotivé et défonctionnalisé et l'imagination radicale qui en émerge constituent pour lui l'essence du psychisme humain⁵.

La notion d'« imagination sensorielle/corporelle », si elle permet de rendre compte, chez l'humain, et chez l'humain seulement, d'une unité *sui generis* de la « psyché-soma », qui se voit

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 313.

² CL2, POHS, *op. cit.*, p. 569.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 312.

⁴ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 274.

⁵ « Ce qui est – l'être-étant total – est réglé intrinsèquement, en soi, dans *une* de ses strates, la première strate naturelle, par la logique ensembliste-identitaire, ensidique – et il l'est sans doute aussi, lacunairement et fragmentairement, dans toutes ses strates. Cette logique domine aussi, de toute évidence, ce constituant essentiel de la première strate naturelle qu'est le *vivant* en général – donc aussi l'être humain en tant que simple vivant » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 309).

de façon exemplaire dans le soma psychoïde spécifiquement humain, sous-tend ainsi une déclinaison animale. Sans doute serait-il en ce sens plus approprié d'affirmer que l'imagination sensorielle/corporelle, présente chez tout pour soi, possède une déclinaison spécifiquement humaine.

Ainsi, pour Castoriadis, le flux psychique, la psyché (et, devons-nous dire, suivant son indication, la « psyché-soma »), apparaissent bel et bien en « rupture de l'organisation régulée du vivant ». L'organisation biologique des êtres humains est entamée par la monade psychique défonctionnalisée. Le psychisme humain, bien qu'il conserve des éléments de l'organisation psychique animale, est en rupture avec celle-ci, du fait de « l'irruption de la folie de la psyché¹ ». « L'émergence de l'espèce humaine comme espèce vivante est marquée par l'apparition de cette néo-formation congénitale – de ce cancer psychique [...] – qu'est l'imagination développée au-delà de toute mesure [...], devenue “folle”, l'imagination ayant rompu tout asservissement “fonctionnel” ; remplacement du plaisir d'organe par le plaisir de la représentation² ». Ce thème de la « folie », du « cancer » ou de la « monstruosité » qu'est l'imagination proprement humaine ponctue les écrits de Castoriadis sur l'apport de l'imagination radicale psychique dans la rupture inaugurée par l'humanité et, nommément, l'état monadique.

Les éléments ensidiques que nous héritons des animaux et du vivant en général ne constituent plus, chez l'humain, l'essentiel de la psyché. S'ils n'occupent plus à eux seuls le devant de la scène et, pourrait-on ajouter, s'ils ne forment plus le fondement ontologique de la psyché humaine ou son mode de fonctionnement essentiel, ils s'avèrent néanmoins toujours agissants, quoique relégués à une position subalterne. L'essence fonctionnelle et ensidique de ces éléments se heurte à la nature défonctionnalisée ou, ici, « a-fonctionnelle », de la psyché-soma humaine. Ils apparaissent bel et bien « insuffisants » pour garantir la survie de l'espèce humaine. En effet, précise Castoriadis, « [l']essentiel est que le monde psychique humain, moyennant un développement monstrueux de l'imagination, cette néoformation psychique, devient a-fonctionnel [...]. Cette a-fonctionnalité se manifeste dans l'insuffisance et [...] dans la rupture des “régulations instinctuelles” – quel que soit le sens qu'on donnera à ce terme – qui dominent le comportement animal³ ».

¹ SV, *op. cit.*, p. 212.

² CL6, IPS, *op. cit.*, p. 148.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 312.

Ainsi, dans la psyché humaine, précise Castoriadis,

surnagent des débris flottants du dispositif « psychique » *fonctionnel* de l'animal – à savoir, des mécanismes relevant de la logique ensidique – et qui sont, du reste, constamment utilisés par les diverses instances de l'« appareil psychique ». Ce n'est pas, évidemment, l'existence de tels mécanismes qui caractérise la psyché – mais leur « désintégration », leur mise en œuvre dans des finalités contradictoires ou incohérentes¹.

S'il y a présence fantomatique de l'état monadique au sein de la psyché, qui la hante durant toute son existence, l'on trouve des débris ensidiques, doublés et ravalés par l'organisation défonctionnalisée de la psyché humaine. La spécificité de celle-ci ne saurait être plus succinctement exprimée par Castoriadis : il y a « prééminence [...] chez les êtres humains, de l'élément poétique² » sur l'élément ensidique. Cette formule toute en subtilité s'avère à l'analyse beaucoup plus représentative que ses nombreuses assertions insistant sur la rupture instaurée par le monde humain. En somme, il n'y a pas création ou émergence, par l'humanité, de l'élément poétique, puisque celui-ci existe bel et bien déjà dans le monde du vivant, dans le domaine de l'être que délimite le pour soi, mais il y a, certes, prééminence de cet élément chez l'humain, conjointement avec la défonctionnalisation qui le caractérise.

Ainsi, il apparaît clairement que Castoriadis soutient la position – semblable à Freitag, au demeurant – d'une rupture sur fond d'une certaine continuité, qui fait que l'imagination sensorielle apparaît chez tout pour soi, et qu'à ce titre, des « débris » du fonctionnement animal de celle-ci perdurent dans le psychisme humain. Et ce, en dépit du fait que l'être humain se caractérise par une défonctionnalisation, un éclatement de la psyché, avec l'émergence du flux psychique, immotivé et source de l'imagination radicale spécifiquement humaine. Castoriadis fait valoir, spécialement dans les textes tardifs des *Carrefours du labyrinthe*, mais dès la fin de *L'institution imaginaire de la société*, où il présente déjà sa conception de la psyché-soma, que l'imagination créatrice et radicale est présente chez tout le vivant, bien que de façon évidemment différenciée chez l'humain, en ce qu'elle y devient imagination psychique *défonctionnalisée*. En dépit du fait que l'imagination radicale humaine soit incommensurable et réellement en rupture avec l'imagination telle qu'on la retrouve ailleurs, il y a néanmoins « imagination radicale » chez tout pour soi³.

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 253.

² CL6, PSL, *op. cit.*, p. 274.

³ Cf. CL5, IIR, *op. cit.*, p. 284 et PSS, *op. cit.*, p. 123.

De plus, en affirmant la présence de l'imagination chez le simple vivant, tout en la différenciant de l'imagination proprement humaine, mais en les présentant toutes deux comme « créatrices », il les rapporte à la « puissance » subjectivante de tout pour soi, à l'instance subjective que ce dernier instaure. Rappelons en effet ici sa conception de l'imagination, telle qu'elle sied à toutes les formes de pour soi : « L'imagination est la capacité de faire être ce qui n'est pas dans le monde simplement physique et, d'abord et avant tout, de se représenter, et à sa propre manière, de présenter pour soi, ce qui entoure l'être vivant et qui lui importe et sans doute aussi son propre être¹ ». Nous reviendrons sous peu sur les différences du phénomène de la perception entre le vivant et l'humain ; il importe pour l'instant de concevoir l'imagination comme « présentation de soi dans le monde » et « création de monde propre ». Il apparaît que la source de l'imagination comme faisant être « ce qui n'est pas dans le monde simplement physique », ne correspond à rien d'autre qu'à une « qualité d'intériorité ». Castoriadis relie cette capacité présentationnelle à la création d'un monde propre, comme l'une des capacités intrinsèques de tout pour soi, par lequel « le monde » au sens large doit passer, de manière à être représenté par chaque être – c'est-à-dire à être présent pour lui, selon ses modalités propres. Il utilise également le terme psychanalytique de « projection » afin de désigner cette capacité. Cela tend à éclairer un autre fait important, selon lequel « les schèmes et les processus projectifs précèdent et dominent les schèmes et les processus introjectifs. Cela ne devrait créer aucune surprise pour le philosophe non empiriste. Nous y redécouvrons *l'essence même de tout être pour soi* : la création du monde propre précède nécessairement toute “leçon” que des événements dans ce monde pourraient fournir² ». Tout ceci est d'une importance cruciale pour la pensée de Castoriadis, spécialement pour sa conception de l'imagination et de l'imaginaire, qui doivent être compris à travers le prisme de cette subjectivation à la source même de toute historicité.

L'imagination sensorielle pour Castoriadis ne peut être mise au service d'une discontinuité radicale avec le monde animal, du fait qu'elle existe déjà chez tout vivant, et ce, bien qu'elle diffère de l'imagination sensorielle proprement humaine. Pour autant, celle-ci doit-elle être comprise uniquement comme « débris de la régulation animale »? Puisqu'une imagination sensorielle existe chez tout pour soi, il apparaît difficile de soutenir qu'elle n'a *aucun lien* avec celle-ci. La *modalité imaginative* se modifie d'une manière absolument inédite chez l'humain, puisqu'il y a « émergence

¹ CL5, PP, *op. cit.*, p. 180.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 306. Nous soulignons ; cf. également CL5, DMA, *op. cit.*, p. 108.

du flux représentatif » chez ce dernier. Quoi qu'il en soit, cette émergence, dans toute sa radicalité et son immotivation, n'élimine pas des « éléments importants » de l'imagination sensorielle animale perdurant toutefois à titre de « débris » et de « restes » chez l'humain. L'humanité inaugure ainsi « une nouvelle dimension de l'imagination radicale¹ ». Tomès rappelle que la « propriété fondamentale » de la psyché pour Castoriadis constitue « sa défonctionnalisation, c'est-à-dire son découplage par rapport aux exigences biologiques, celles de l'organisme. Les phantasmes de la psyché ne sont pas la traduction de besoins somatiques en termes psychiques. Au contraire, “la phantasmatisation originaire [...], l'imagination radicale, préexiste et préside à toute organisation, même la plus primitive, de la pulsion²” ». De toute évidence, la posture de Castoriadis ne peut être ramenée à celle d'une rupture radicale avec le vivant – et ce, tout en saisissant l'ampleur de la rupture engendrée par l'humanité.

À vrai dire, les « débris » de régulation animale qui perdurent dans la psyché-soma humaine correspondent à la forme que prend l'étayage de la psyché. Étayage qui s'avère somme toute semblable à l'étayage social-historique, si ce n'est que dans le cas de la psyché, il n'existe aucune « action en retour » de la psyché vers le donné somatique qui en modifierait la nature ontologique, alors que dans le cas de l'étayage social-historique, l'action des significations imaginaires sociales opère bel et bien une altération ontologique du donné naturel³. Il y aurait donc, dans le cas de l'étayage de la psyché, « création ontologique », « émergence d'un niveau ontologique inédit », mais non *altération* ontologique de ce sur quoi la psyché s'étaye, c'est-à-dire le somatique. Cela correspond en effet à la conception castoriadienne de la psyché-soma comme entité irréductible. Plus encore, le fait de leur liaison ontologique empêche tout réductionnisme d'un terme sur l'autre.

Pourtant, plus loin, Castoriadis affirme qu'une « relation de réception/altération » avec le donné caractérise tout autant l'étayage social-historique que l'étayage de la psyché : « La position de figures sensées ou de sens figuré par l'imagination radicale s'étaye sur l'être-ainsi du sujet comme vivant, et se trouve toujours (jusqu'à un point d'origine insondable) dans une relation de réception/altération avec ce qui avait déjà été représenté par et pour la psyché⁴ ». Quoi qu'il en soit,

¹ *Ibid.*, p. 109.

² Arnaud Tomès, « Introduction à la pensée de Castoriadis », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 60, citant Castoriadis.

³ Dans le cas de l'étayage du social-historique sur la première strate naturelle, rappelons que « *ce sur quoi même* il y a étayage est *altéré* par la société du fait même de l'étayage – ce qui n'a strictement aucun équivalent dans le monde psychique » (IIS, *op. cit.*, p. 513).

⁴ *Ibid.*, p. 533.

« dans le “passage du somatique au psychique” il y a émergence d’un autre niveau et d’un autre mode d’être, et rien n’est comme psychique s’il n’est pas représentation¹ ». Cependant, l’expression d’un « passage du somatique au psychique » s’avère intenable au vu même des développements ultérieurs de la pensée castoriadienne, en ce que les animaux et, dans une certaine mesure, le vivant lui-même, ne sont pas confinés au somatique, mais partagent avec l’humain le psychisme, d’une manière il est vrai différente et lacunaire à plusieurs égards. La notion de psyché-soma va à l’encontre de l’idée d’un passage définitif. Ce qu’il affirme au sujet du monde animal et du monde du vivant à travers sa théorie du pour soi (ultérieure à la seconde partie de *L’institution imaginaire de la société* datant de 1975) tend à élargir les catégories mêmes à travers lesquelles ceux-ci sont appréhendés. Il y a donc rupture sur fond de continuité dont l’être/étant comme création, à-être, émergence, représente le fondement.

En fin de compte, en plus de désigner la source de l’imagination radicale, c’est-à-dire « l’émergence de ce flux incessant qui est à la fois représentatif, intentionnel et affectif² », de nature foncièrement immotivée, l’élargissement par Castoriadis des thèses freudiennes vise également à retracer « le rôle fondamental de l’imaginaire social³ ». Celui-ci s’avère en effet « introjecté » à l’individu sous l’action de la socialisation, permettant à la psyché de survivre au sens premier, sachant que la monade psychique, psychotique et déliée, y est inapte. Bien que l’inconscient ne soit évidemment pas annihilé par la socialisation, Castoriadis ne mâche pas ses mots lorsqu’il précise l’action de la socialisation sur la psyché :

À travers cette 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 phantasmatisation, la transgression, la maladie. En particulier, tout se passe comme si l’institution parvenait à couper la communication entre l’imagination radicale du sujet et sa « pensée ». Quoi qu’il puisse imaginer (le sachant ou pas), le sujet ne *pensera* et ne fera que ce qu’il est socialement obligatoire de penser et de faire. C’est là le versant social-historique du même processus qu’est, psychanalytiquement parlant, le processus du refoulement⁴.

Cette citation démontre bien la portée de la socialisation dans l’optique castoriadienne. En effet, pour Castoriadis la conception du monde et le réel apparaissent, en définitive, façonnés toujours déjà par l’imaginaire radical, qui se donne à voir comme imagination radicale et imaginaire social.

¹ *Ibid.*, p. 512.

² CL5, DMA, *op. cit.*, p. 109.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 314.

L'ouverture inédite créée par l'humanité, si elle est bien entendue rendue possible par l'action de la psyché, trouve néanmoins sa source dans une rupture de l'équilibre premier de cette psyché, qui en remodèle drastiquement le mode opératoire. En somme, « [l]a psyché connaît sans doute la potentialité de son ouverture au monde [...], mais cette ouverture ne s'actualise que moyennant la rupture que lui impose sa constitution en individu social-historique ; cette "actualisation" est beaucoup plus qu'actualisation de possibles préconstitués dans une *phusis* de la psyché, car s'il en était ainsi, elle serait partout et toujours *la même*¹ ». Que ce soit comme monade ou comme psyché d'un individu socialisé, la psyché se caractérise par son extraction quasi totale de toute *phusis*. Elle incarne non pas l'actualisation de possibles, mais la création immotivée, création individuelle psychique étayée par l'imaginaire social – et inversement. En nous penchant sur le rapport entre imagination et perception, nous verrons plus en détail en quoi la question s'avère pour Castoriadis au cœur même du questionnement sur l'historicité, et fait s'entrecroiser universalité et singularité.

Perception, représentation et imagination

Dans son second texte sur Merleau-Ponty, magistral, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », datant de 1976-1977, Castoriadis explicite sa conception de l'imagination et de la perception, récusant le « privilège ontologique de la perception » qu'a selon lui reconduit toute la pensée héritée. Ainsi présente-t-il sa critique envers Merleau-Ponty, à savoir que ce dernier aurait lui-même perpétué cette centration sur la perception, en dépit d'une volonté parfois explicite de s'en défaire, et de certains pas faits dans cette direction. Castoriadis y pose notamment cette question : « Pourquoi faut-il à tout prix comprendre l'imaginaire à partir de "l'imaginaire du corps" – et comment pourrait-on jamais assigner à cette expression un sens qui lui soit propre²? » Cette interrogation lui servant à récuser la position de Merleau-Ponty apparaît presque ironique compte tenu des développements précédents, où l'on a remonté le fil de la démarche de Castoriadis en y exhibant d'indéniables efforts pour penser la rupture de la psyché humaine à travers une certaine continuité. Pourrait-on avancer que la position castoriadienne donne à penser non un « imaginaire *du corps* » qu'un imaginaire *d'emblée corporel*? En effet, par cette fusion originaire de la monade avec le soma, cet imaginaire devient, à la suite de la rupture de la monade psychique, une forme

¹ IIS, *op. cit.*, p. 486.

² CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 227.

d'unité *sui generis*. Par conséquent, l'imaginaire n'apparaît pas harnaché par la sensibilité, en vertu du fait que « la sensibilité appartient à l'imagination¹ ».

Or, pourquoi la sensibilité « appartiendrait » à l'imaginaire, s'il est dit que leurs rapports en sont d'« homogénéité substantive² »? Qu'est-ce qui explique cette priorité (ontologique) de l'imaginaire sur le sensible? La nature défonctionnalisée de l'imaginaire entraîne, comme Castoriadis le mentionne par ailleurs fort justement, le caractère d'emblée psychoïde du soma humain. La psyché-soma étant une « unité », le soma humain ne saurait être de nature identique au soma animal. Il précise d'ailleurs dans le même passage ce qu'il vise exactement par sa critique d'un « imaginaire du corps ». Il récusé par-dessus tout le fait de « définir, une fois de plus, l'imaginaire par négation³ ». Aussi souhaite-t-il éviter à tout prix de définir l'imaginaire et l'imagination par autre chose qu'eux-mêmes. Or, en mettant de l'avant une imagination sensorielle qui s'exprime, chez l'humain, à travers une psyché-soma dans « une sorte de globalité », cela lui permet de conserver un lien au corps, sans pour autant nier la nature ontologique même de l'imagination. Sa proposition est-elle valable?

Cette volonté dont fait preuve Castoriadis de penser l'imagination et l'imaginaire pour eux-mêmes et non plus « par négation » se donne à voir de façon exemplaire dans sa conception de la perception, qui subit sous ses soins une sorte de déclassement ontologique, à tout le moins, de mise à égalité avec toute autre prestation psychique. D'abord et avant tout, il importe de nous pencher sur l'imagination pour Castoriadis. Le terme renvoie au visuel, à l'image⁴ – or, cela, précise-t-il, constitue l'acception héritée du terme. Il défend ainsi son usage du terme d'imagination : « je n'utilise pas le terme imagination dans son sens hérité. L'imagination, c'est la capacité de faire surgir quelque chose qui n'est pas le "réel" tel que le décrivent soit la perception commune, la *Lebenswelt* de Husserl et de Heidegger, soit la physique. C'est donc toute la *création d'un monde pour soi* du sujet⁵ ».

Examinons en premier lieu la conception castoriadienne de l'« image ». Castoriadis affirme expressément reprendre le terme d'imagination pour deux raisons, qui n'ont donc rien à voir avec la connotation visuelle des termes. Il lui importe précisément de faire valoir « la connexion avec

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 277.

² *Ibid.*, p. 309.

³ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 227.

⁴ Comme on a tôt fait de lui rappeler dans l'entretien « De la monade à l'autonomie » (CL5, DMA, *op. cit.*, p. 113).

⁵ *Id.*

l'image au sens le plus général (pas du tout simplement "visuel") du terme, *c'est-à-dire avec la forme [...] et sa connexion avec l'idée d'invention ou, mieux et à proprement parler, de création¹* ». En effet, l'imagination ne constitue pas une reconstruction du réel ou sa seule mise en images et ce, même dans les cas où le sujet « perçoit » « le monde ». Tout est dit dans cette citation : il y a image comme *forme* de la pensée, création de formes-images. Pour Castoriadis, « l'imagination est la capacité de poser de nouvelles formes² ».

Castoriadis reprend les termes d'imagination et d'image non simplement pour en élargir les acceptions : il s'agit bel et bien de retourner à leur racine même, de manière à indiquer ce qu'Aristote avait entrevu comme « imagination première », *phantasia*, soit l'imagination radicale. Cette imagination s'avère radicale en ce qu'elle ne « configure » pas des images, ne « recompose » pas le monde ni ne le « traduit », mais qu'elle *pose* de nouvelles formes et de nouvelles images. Si la question du statut fondationnel de celle-ci a souvent été rejetée du revers de la main par Castoriadis, certaines indications disséminées ici et là ne trompent pas. Ainsi l'imagination radicale apparaît-elle tour à tour comme « la dimension déterminante³ » de l'âme de tout être humain singulier, comme « caractère essentiel de l'homme⁴ » ou encore comme la « détermination essentielle (l'essence) de la psyché humaine⁵ ». Or, l'imagination radicale ne saurait être comprise uniquement comme une instance déterminant la psyché au sens où elle lui confère son a-fonctionnalité native. Cette détermination universelle de la psyché comme émergence et indétermination l'extrait paradoxalement de tout conditionnement autre : « Si j'appelle cette imagination "radicale", c'est parce que la création de représentations, d'affects, de désirs par l'imagination humaine est conditionnée mais jamais prédéterminée. Il n'y a pas de moteur externe, c'est une puissance spontanée qui crée le phantasme, les représentations, les affects correspondants⁶ ».

À l'état monadique ainsi que dans la vie inconsciente, la psyché est un flux indifférencié, indistinctement intentionnel, représentatif et affectif. Il s'avère néanmoins possible de différencier chacune de ses composantes « dans la vie animale, et dans certains aspects de la vie humaine

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 271.

² CL4, APP, *op. cit.*, p. 132.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 272.

⁴ CL4, APP, *op. cit.*, p. 133.

⁵ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 116.

⁶ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 291.

consciente¹ ». Or, vu la prégnance de la vie inconsciente sur la vie consciente, « il est en général impossible, dans les cas non triviaux, de les séparer nettement et d'établir un ordre dans leur apparition² ». Ainsi, soutient-il, chacune des composantes représentatives, affectives et intentionnelles trouve son origine dans le flux psychique immotivé et défonctionnalisé. Il donne en exemple l'affect de la « nostalgie », qui, comme tout autre affect, précise-t-il, constitue « une création de l'imagination radicale de la psyché³ ». Cette création radicale psychique des affects signe la complète défonctionnalisation originelle de la psyché, c'est-à-dire le fait qu'elle soit foncièrement inapte à la survie. Par là, il souligne toute l'importance de la socialisation, de la « mise en sens » de l'individu par la société. La socialisation correspond proprement à l'incorporation par le sujet de sa société, incorporation indissociablement psychique et physique.

Ainsi, le flux psychique lui-même est le lieu du surgissement de l'imagination radicale, il constitue « une spontanéité représentative qui n'est pas soumise à une fin prédéterminée⁴ ». Qu'est-ce à dire? Castoriadis n'utilise-t-il pas pour autant, et abondamment, le terme de « représentations », ce qui suggère une certaine consistance, voire une logique, présente au sein de ce flux? En fait, « [i]l n'y a pas là de pensée "logique", sauf exceptionnellement et discontinûment. Les éléments ne sont pas reliés de façon rationnelle ou même raisonnable entre eux, il y a surgissement, il y a mélange indissociable. Il y a surtout des représentations sans aucune fonctionnalité⁵ ». Les représentations dont il est question résultent dans tous les cas d'un « découpage » fort arbitraire, à tout le moins indéterminable absolument et logiquement. L'imagination radicale *est* le flux psychique, tout comme le sujet « n'est pas possesseur de "ses représentations", "ses affects" et "ses intentions" : le sujet *est* cela, flux représentatif-affectif-intentionnel⁶ ». L'imagination radicale émerge du flux psychique de manière continue et immotivée, dans une « spontanéité brute⁷ ». Partant, toutes ses prestations (phantasmes, pensées, rêves, etc.) en sont l'expression, et s'avèrent donc toujours « secondes⁸ » par rapport à cette « région ontologique première⁹ », non pas au sens où elles en constituent des « dérivés », mais bien

¹ CL5, PP, *op. cit.*, p. 176.

² Id.

³ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 117.

⁴ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 289.

⁵ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 117.

⁶ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 201.

⁷ Id.

⁸ Id.

⁹ *Ibid.*, p. 200.

du fait que, « présuppos[a]nt, du début à la fin, le flux représentatif, elles ne sauraient à aucun moment être déduites, produites ou construites à partir de celui-ci¹ ».

L'on comprend donc que le rapport liant le flux psychique ainsi que l'imagination radicale à leurs prestations représentatives/affectives/intentionnelles, s'il existe bel et bien, n'est pas *en lui-même* ensidique. L'on peut essayer de le traduire, d'abord par le langage, dont les éléments ensidiques sont proprement inéliminables, c'est-à-dire de l'objectiver d'une quelconque manière – comme tend à le faire la psychanalyse –, mais il faut garder en tête l'essence non ensidique de la psyché humaine. En outre, afin d'ouvrir la perspective au-delà de la logique ensidique, il importe de comprendre, du point de vue de la pensée héritée, « la nécessité presque inéluctable de penser cette relation sous les déterminations “réelles” habituelles (de contenant à contenu, de cause à effet, de matière à forme, de producteur à produit, de reflet à objet reflété)² ». Ce qui vaut pour le rapport psyché/soma s'applique également en ce qui concerne le rapport du flux psychique aux représentations : il importe de concevoir le rapport *sui generis* entre ces éléments à partir du postulat d'une psyché essentiellement non ensidique et « non ensidisable ».

Les représentations émergent au sein d'un « flux », d'un continuum. Par conséquent, la nature même des représentations se révèle au sein de ce flux. Comme le martèle Castoriadis, le fait que les représentations se présentent d'abord sous forme de flux fait de celui-ci une « unité magmatique », où certaines représentations particulières se détachent ou sont détachées par le sujet (*a posteriori*). Ce flux implique que les représentations soient des éléments à l'identité *nécessairement* « brouillée », magmatique, en un mot : non identitaire. « [D]ans le cas de la psyché, cet état magmatique [est] inéluctable³. » Les représentations, par le fait qu'elles émergent au sein d'un continuum représentatif, ne se présentent jamais comme entièrement « séparées ». Elles existent toujours sous la forme de renvois échappant à la logique ensidique. Plus précisément, au sein de la psyché, « nous n'avons pas affaire avec un ensemble ou une organisation ou hiérarchie d'ensembles. Les ensembles, et la détermination, y sont présents, mais n'épuisent pas, et de loin, l'être de la psyché. On le voit clairement d'abord dans le mode d'être de ce qui est l'élément de la vie psychique (élément au sens où l'on parle de l'eau, de la terre, du feu comme éléments) : la représentation⁴ ». Toute représentation, « aussi vague ou bizarre qu'elle soit », n'en possède pas

¹ *Ibid.*, p. 202.

² *Ibid.*, p. 201.

³ CL5, PP, *op. cit.*, p. 176.

⁴ *Ibid.*, p. 174.

moins, soutient-il, « une unité *sui generis* et une organisation formidable [...]. Il y a donc une quantité extraordinaire de travail “logique” contenu dans la représentation¹ ».

L’ensidique, traversant tout l’être, n’est pas absent des représentations. Si, par leur émergence au sein du flux psychique, l’on ne peut en déduire que les représentations apparaissent de part en part logiques, il n’en demeure pas moins que chaque représentation, chaque rêve, chaque prestation psychique « tient ensemble » par des règles « logiques », qui relèvent, précise Castoriadis, de « quelques-unes des catégories de Kant, quelques-uns de ses [...] concepts purs de réflexion, et quelques autres schèmes, notamment topologiques² ». Il s’agit en somme de formes catégoriales génériques s’appliquant à tout le vivant. Ces formes, si elles font partie de la logique comme entendu par la pensée héritée, en représentent, pourrait-on dire, le fondement même.

N’oublions pas que la théorie des ensembles de Cantor lui sert d’assise dans l’élaboration d’une partie fondamentale de sa pensée. De cette définition³, Castoriadis tire un certain nombre d’éléments formels, au fondement de toute institution sociale et, plus généralement, de tout langage. Notons au passage que, pour lui, la pensée nécessite le langage : « Le langage n’est pas seulement instrument de communication entre différentes consciences ; il est fondement de la communication de la conscience avec elle-même – autant dire, simplement, de la conscience⁴ ». Aussi ces éléments formels irriguent le langage et, dans le même temps, toute représentation. Castoriadis considère en effet le contenu de la théorie des ensembles de Cantor comme étant « une dimension essentielle du langage tout court – et de tout langage – comme de toute vie et de toute pratique sociale⁵ ». Ces éléments, sorte de répertoire d’opérations fondamentales à une logique inhérente à l’humanité, consistent en la capacité de « choisir-posser-rassembler-dire » (*Id.*), ce qui correspond par ailleurs mot pour mot à la définition qu’il donne du *legein*. Ces composantes s’avèrent purement formelles et catégorielles, dans la mesure où chaque société les institue à sa façon, en leur donnant une signification particulière, en fonction de leur imaginaire propre. Castoriadis y voit donc la part rationnelle inéliminable de toute société, universelle dans sa forme, mais historicisée par l’institution sociale. Ainsi, pour lui, la théorie des ensembles ne représente

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 283-284.

² *Ibid.*, p. 284.

³ Soit : « “Un ensemble est une collection en un tout d’objets définis et distincts de notre intuition [...] ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l’ensemble” » (CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 267).

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 490. Nous reviendrons sur cet important aspect à la prochaine section (3.2.3), portant sur l’imaginaire et le symbolique.

⁵ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 267.

pas *d'abord* une théorie mathématique : elle *présuppose* cette logique inhérente à l'existence humaine, qui ne saurait faire l'économie, dans chacune de ses incarnations historiques, d'une *histoire*, celle de son institution sociale. Or, ces développements sur les catégories inhérentes à toute représentation remettent-ils en cause cette affirmation voulant que « [c]e qui se donne dans et par la représentation considérée pour elle-même est rebelle aux schèmes logiques les plus élémentaires¹ »? Il met bien au jour le fait que ces catégories et schèmes topologiques élémentaires relèvent d'une certaine logique. Ce faisant, il souligne la présence de l'ensidique dans tout le domaine humain, y compris dans ce qui apparaît comme le noyau de la création immotivée, c'est-à-dire le flux psychique représentationnel. Il opère de surcroît une distinction essentielle entre la présence de cet ensidique au sein du flux psychique et l'impossibilité, pour les représentations, de se constituer néanmoins en catégories logiques de la causalité : « la représentation ne peut pas être “cause” parce qu'elle n'est pas rigoureusement déterminable et que le flux incessant de représentations, d'affects et de désirs l'est encore moins² ».

Ainsi, pour Castoriadis, les représentations émergent du flux psychique de manière organique – à vrai dire, la représentation constitue le flux représentatif³ –, et leur relation est d'une telle consubstantialité qu'il s'avère inexact de dire que l'esprit « a » des représentations. « L'esprit, si on veut utiliser ce terme, *est* cela : flux représentatif (et aussi autre chose, certes). L'“esprit” est, d'abord et surtout, cette *présentation* perpétuelle de “quelque chose” qui n'est pas là *pour* autre chose (re-présentation, *Vertretung*) ni *pour* “quelqu'un⁴” ». Cela est fondamental pour saisir l'originale et, de prime abord, déconcertante, proposition de Castoriadis sur la perception : à un niveau primaire, au niveau du flux, apparaît « le surgissement originaire d'un il y a impersonnel et non chosique⁵ », et, toujours à ce niveau, la psyché *est* cet « il y a impersonnel » : elle correspond à ce surgissement, à cette émergence continue sur laquelle elle a un pouvoir bien tenu. Castoriadis nous met ici sur la piste de l'« implication réciproque indescriptible du “sujet” de la représentation et de la “représentation”, et qu'il nous faut penser à partir d'elle-même. Représentation “du sujet” – et dépassant le sujet ; sujet de la “représentation” – et dépassant toute représentation donnée⁶ ».

¹ IIS, *op. cit.*, p. 479.

² CL5, PP, *op. cit.*, p. 178.

³ Cf. CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 202.

⁴ *Ibid.*, p. 199-200.

⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁶ *Ibid.*, p. 202.

Ce caractère de prime abord anonyme du flux lui-même et des représentations qui en émergent pointe vers la nature de la représentation comme position dans l'être : comme présentation et non d'abord reprise ou reformulation de ce qui se donne. En effet, dans l'optique castoriadienne, si l'on suit la représentation telle qu'elle se donne, c'est-à-dire comme présentation, position, formation au sein du flux psychique, et comme expression de l'imagination radicale immotivée, l'on ébranle la philosophie héritée sur ses bases mêmes : « la représentation met en cause, et à strictement parler ruine, aussi bien la thèse sur l'être qui sous-tend du début à la fin la philosophie gréco-occidentale [...] que le type d'organisation logique consubstantiel¹ ». L'essence de la représentation concerne réellement la *capacité d'imaginer*, radicale précisément parce qu'elle s'avère, plaide Castoriadis, émergence, surgissement, autosition. Il y a *d'abord* représentations au sens de présentations dans et par l'imagination, puisque celle-ci constitue « l'élément même de la pensée² ».

Il ne s'agit pas de concevoir les représentations non perceptives³ comme « premières » ou « fondatrices », mais simplement d'indiquer qu'elles existent, « à côté » des représentations perceptives. En fait, Castoriadis souhaite surtout faire valoir qu'il n'y a pas re-présentation, mais originairement présentation : « la re-présentation (*Vorstellung*) n'est pas re-présentation (*Vertretung*), elle n'est pas là pour autre chose ou à la place d'autre chose, pour la re-présenter une deuxième fois. Que re-présentait, donc, l'accord caractéristique et fondamental de *Tristan* lorsqu'il a gonflé dans la pensée de Wagner⁴? » Toute représentation se veut d'abord l'expression et le témoin de cette intériorité, de cette « instance subjective » que Castoriadis retrace chez tout pour soi. Dans le cas de l'humain, bien entendu, cette qualité d'intériorité se présente comme défonctionnalisée, de sorte que la représentation ne constitue jamais le simple reflet du monde extérieur, mais s'avère la création défonctionnalisée d'une subjectivité.

En somme, alors que la conception classique de la représentation l'envisage nécessairement comme représentation perceptive, Castoriadis la relie *d'abord* à l'imagination radicale, montrant que toute représentation est présentation au sens où elle s'avère *d'abord et avant tout* (et non « seulement », bien entendu) création, surgissement, émergence, d'une imagination. En ce sens, il

¹ IIS, *op. cit.*, p. 479.

² *Ibid.*, p. 478.

³ Par cette expression, nous faisons référence aux représentations qui ne sont pas « représentation de quelque chose d'extérieur à la représentation », ou encore qui ne procèdent pas « d'une incitation externe » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 277).

⁴ *Ibid.*, p. 479.

soutient que « l'imagination est le pouvoir (la capacité, la faculté) de faire apparaître des représentations, que celles-ci procèdent ou non d'une incitation externe. En d'autres termes : l'imagination est le pouvoir de faire être ce qui, *realiter*, n'est pas¹ ». C'est ce « pouvoir » que Castoriadis désigne comme « impersonnel », bien qu'il reconnaisse toujours un sujet comme porteur de ce pouvoir. Il considère également ce pouvoir comme l'une des caractéristiques de la psyché humaine, soit « l'autonomie de l'imagination ». Un mouvement autonome de l'imagination existe, au sens où l'imagination ne se déploie pas en réaction ou en réponse à un choc, qu'il soit externe ou même interne. De même, l'imagination n'est pas *que* la simple « position d'une image », elle nécessite une certaine part, inéluctable, de logique. En réalité, ce type de logique apparaît déjà dans la mise en images, notamment sous forme de catégories, à défaut de quoi celle-ci ne serait que pur chaos². Or, à l'évidence, la mise en images ne s'avère aucunement chaotique ; si elle se présente sous une forme, certes énigmatique, et à bien des égards, impénétrable, mais qu'on la considère néanmoins comme un « quelque chose ». En effet, « il ne s'agit pas simplement de voir – ou de se voir – dans une glace, mais aussi de la capacité de formuler ce qui n'est pas là, de voir dans n'importe quoi ce qui n'est pas là³ ». La psyché se caractérise d'abord et avant tout par sa capacité de produire des représentations et des phantasmes qui ne résultent pas de perceptions⁴, pouvoir, faut-il le rappeler, qu'elle hérite de la phase monadique.

Tout ceci bouscule également la conception héritée de la représentation et de la perception en ce que, autre point névralgique s'il en est pour Castoriadis, la représentation en général (et la représentation perceptive) constitue un phénomène qui engage le sujet d'une manière dynamique. La représentation comme présentation renvoie à une forme d'« autoposition ». En d'autres termes : « *Il y a Vorstellung*, représentation au sens “actif”, *mettre-poser-en-avant* ; avant qui n'est pas “avant” ou “devant” autre chose, qui n'est pas placer-quelque-chose-devant-quelqu'un, mais ce par quoi et dans quoi tout placer et toute place existent, poser originaire à partir duquel toute position – comme “acte” d'un sujet ou “détermination” d'un objet – a être et sens⁵ ». Cette notion d'*activité* s'avère ici cruciale : souligner le caractère actif de la psyché, pas même d'abord au niveau de la perception, mais au niveau premier de la représentation comme présentation et autoposition, permet

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 277.

² Cf. *ibid.*, p. 297.

³ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 289.

⁴ Cf. *id.*

⁵ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 200.

à Castoriadis de transposer sa critique de la perception classique¹ sur le terrain de l'imagination radicale plutôt que d'en rester au niveau des « représentations ». Dès lors, la démarche castoriadienne permet de faire voir qu'« [a]ccepter la représentation, comme, en premier lieu, irréductible² » permet précisément de faire signe vers l'imagination radicale. La psyché elle-même est cette activité, comme émergence continue. Castoriadis récuse la conception de l'esprit comme étant « en réaction à » un intransigent : la psyché n'est pas passive, mais entièrement active, écoulement infatigable d'un flux créateur. En somme, « [l]a représentation est imagination radicale. Le flux représentatif est, se fait, comme auto-altération, émergence incessante de l'autre dans et par la position (*Vorstellung*) d'images ou figures, mise en images³ ».

Sa conception de la représentation montre en quoi l'imagination radicale comme puissance immotivée, qui émerge dans le flux psychique, constitue la condition de possibilité pour qu'apparaisse le monde en tant que tel. Cette imagination radicale, à partir de la socialisation de tout individu, trouve son siège dans l'imaginaire radical d'une société. Ainsi, les « représentations perceptives », pour l'individu socialisé, ont grandement à voir avec les significations imaginaires sociales, au sens de significations partagées et communes du monde. En somme, cette imagination radicale s'avère créatrice en raison de son caractère actif qui pose et ainsi, précise-t-il, « fait être », crée, forme le monde comme son monde. Aussi pour lui, « l'essentiel » réside dans le caractère de « l'imagination comme radicalement formante [...], qui met en images et donne forme, [et] cela implique et exige, “positivement”, que ce qui “se donne” soit toujours en même temps pris dans ce qui “ne se donne pas”, dans une foule indéfinissable d'ombres qui, loin de consister en un simple “cela pouvait ne pas être”, ont chacune une teneur autre que *ce* que l'on voit⁴ ».

Les représentations sont faites d'« images » ou de « figures » posées par et dans le flux psychique. Celles-ci doivent être rapportées à une mise en images, qui apparaît comme une création de la psyché. Les images figurées ou les figures mises en images s'avèrent d'abord et avant tout position du flux psychique. De plus, cette position d'images est incessante : « Le flux représentatif de la psyché continue qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas “stimulation extérieure”, il *se* fait sans arrêt⁵ ».

¹ Cette conception classique fortement critiquée par Castoriadis définit la perception comme « reflet ou copie (généralement imparfaite), image de... non parfaitement claire et distincte, écran entre la conscience et la chose ou le monde, *doxa*, et finalement source d'erreur et sirène de non-être » (IIS, *op. cit.*, p. 481).

² *Ibid.*, p. 480.

³ *Ibid.*, p. 478.

⁴ *Ibid.*, p. 488.

⁵ *Ibid.*, p. 438.

La question se pose évidemment du *lieu* de cette mise en images : se présente-t-il d'abord, comme héritage animal, au niveau corporel, ou bien émerge-t-il d'ores et déjà au niveau de la « psyché-soma »? Dans le cas spécifique de l'humain, ce rapport empêche-t-il justement de concevoir une priorité ontologique et ontogénétique du soma sur la psyché?

Très clairement, pour Castoriadis, les « images » dont il est question « ne sont pas “dans l'esprit” ». Si elles s'avèrent bien, dans certains cas seulement, une « réaction » au monde extérieur, aux « chocs » que celui-ci infère, elles correspondent dans tous les cas, conformément à la réalité particulière de la psyché-soma, à une « émergence de figures² », une création, une mise en forme qui allie sens et image. « Il n'y a pas pour le sujet d'image qui n'ait un minimum de sens, il n'y a pas de sens qui ne soit porté par une image. Le sens doit être étayé par une image – et donc inscrit dans les œuvres de l'imagination radicale, qui est phantasmatisation au sens le plus général du terme³ ». Castoriadis définit, de manière absolument cruciale, les images « non pas au sens d'“icônes” ou d'“imitations”, mais de *Vorstellungen*, représentations ou, mieux, *présentations* : présentations de quelque chose dont rien ne peut être dit, sauf moyennant une autre présentation, à propos de laquelle le discours sera éternellement ouvert, mais qui certainement n'est ni “identique” ni “isomorphe” à elles⁴ ». En somme, toute idée ou image « n'est pas “une idée dans l'esprit” : elle est un état total du sujet (“corps” et “âme⁵”) ».

Dans le cas de l'humain, la mise en images n'a pas lieu d'abord au niveau corporel, mais renvoie à un état total du sujet, à la psyché-soma ou au corps vivant. Le rôle du corps est non négligeable, ce qui met à mal toute interprétation castoriadienne de l'imagination comme « faculté », mais qui ne permet pas plus, semble-t-il, contrairement à Freitag, de concevoir la mise en images d'abord au niveau sensible comme « soubassement » de la psyché humaine. Il semble y avoir un réel hiatus, au sens où, chez l'humain, les rapports âme/corps sont recomposés de manière *sui generis*. La mise en images ne concerne donc pas uniquement le fonctionnement de la psyché au sens strict, en vertu du fait que la psyché humaine constitue une psyché-soma. De plus, l'imagination, toute déliée qu'elle soit, fait nécessairement référence à la sensibilité, au sens où celle-ci est « incorporée » à l'imagination humaine, dans une forme d'unité certes paradoxale et

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 280.

² IIS, *op. cit.*, p. 438.

³ CL6, CMP, *op. cit.*, p. 142.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 280.

⁵ *Id.*

absolument singulière. L'on aurait même tendance à soutenir que l'imagination humaine est déliée *précisément* du fait de cette incorporation de la sensibilité au sein de l'imagination, incorporation qui renvoie à la nature psychoïde du soma humain. La déliaison dont il est question ne s'entend pas au sens d'une absence totale du corps et du somatique au profit d'une imagination conçue comme « faculté de l'esprit » : Castoriadis aurait été bien peu original s'il avait reconduit une telle conception rationaliste et intellectualiste.

Ce qu'il éclaire, au demeurant, c'est la forte liaison du psychique et du somatique, non dans une priorité de l'un sur l'autre, mais bien dans un rapport *sui generis* où la psyché apparaît effectivement déliée de la « fonctionnalité biologique », et pourtant non déliée du soma. En somme,

[p]our le corps vivant humain, c'est-à-dire originairement pour la monade psychique, toute sollicitation extérieure, toute « stimulation sensorielle » externe ou interne, toute « impression » devient *représentation*, c'est-à-dire « mise en images », émergence de figures. Mais cette émergence de figures n'est pas « déterminée » par la sensorialité ni dans son fait d'être, ni dans son être-ainsi (à la limite, il est impossible d'assigner un sens quelconque à l'idée d'une telle « détermination¹ »).

Le flux psychique au sein duquel émergent les représentations est lié à la sensorialité, bien que non « déterminé » par elle.

Quel rôle joue alors l'imagination dans la perception? En ce qui concerne autant ses occurrences sensorielle ou corporelle que radicale, l'imagination pour Castoriadis renvoie à la création singulière d'un individu. Cette mise en images ne se conçoit ni comme détachée de la sensorialité ni comme conditionnée par celle-ci. « L'imagination commence avec la sensibilité ; elle est manifeste dans les données les plus élémentaires de la sensibilité² ». Imagination et sensibilité se rencontrent-elles sous la forme d'un parallélisme ou d'un rapport hiérarchique? S'il affirme, en réponse à la philosophie kantienne, que « la sensibilité appartient à l'imagination³ », il soutient également que « [l]'imagination [est] incorporée dans notre sensibilité⁴ ». Cela renvoie à cette unité de la psyché-soma et semble dessiner une certaine dialectique.

Toute représentation trouve son origine dans l'imagination radicale plutôt que dans la perception, puisque « la perception est une espèce de l'imaginer ». Cette dernière est donc tout simplement impossible sans imagination : « Il serait insuffisant de dire que le percevoir suppose

¹ IIS, *op. cit.*, p. 438.

² CL4, APP, *op. cit.*, p. 132.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 277.

⁴ CL4, APP, *op. cit.*, p. 132.

l'imaginer. Percevoir *est* imaginer, au sens littéral et actif de ce terme. Percevoir (comme se souvenir) est une espèce de l'imaginer, la perception est une variante de la représentation¹ ». L'on retrouve le caractère actif de toute représentation, y compris, bien entendu, de la représentation perceptive. Cette activité de la psyché provient de l'imagination radicale. Ainsi, toute représentation, qu'elle soit perceptive ou non, met en branle de semblable façon l'activité du sujet. « La représentation relève de l'imagination radicale ; elle est imagination radicale se manifestant et se figurant. Elle l'est tout autant lorsqu'elle est représentation perceptive et qu'elle s'étaye [...] sur un être-ainsi du sensible² ».

Castoriadis ne nie aucunement qu'il y ait perception, ou déjà-là perceptif, dans certains cas, voire dans la majorité des cas ; il affirme cependant que l'imagination ne se veut jamais simple reproduction. Si la psyché n'était pas *d'abord* cette imagination, ce surgissement du flux psychique, fait-il valoir, comment même pourrait-on « percevoir »? « Il n'y a pas de perception s'il n'y a pas de flux représentatif indépendant, en un sens, de la perception. Un sujet qui n'aurait *que* de la perception n'aurait *aucune* perception : il serait totalement happé par les “choses”, aplati sur elles, écrasé contre le monde, incapable d'en détourner le regard, donc tout aussi incapable de le fixer sur lui³ ». La perception même comme phénomène individuel et subjectif nécessite ainsi ce flux impersonnel évoqué plus haut. L'imagination psychique, qu'elle soit ou non de nature perceptive, représente une création et une autoposition de formes et non une « production ». L'on retrouve ici le cœur de sa critique envers la pensée héritée : l'on ne doit pas chercher dans les caractères de l'étant physique la signification de l'être tout court. Sa critique de toute conception de l'imaginaire qui en cherche le fondement hors de lui-même procède évidemment du même argument.

La perception ne peut évidemment pas être réduite à l'imagination radicale⁴ : bien qu'elle procède d'une création *ex nihilo* comme toutes les représentations qui sont des « mises en images », elle provient d'un « choc » (externe ou interne) ; elle en constitue une forme particulière et n'en est « pas séparable⁵ ». Une chose est sûre, souligne Tomès dans la longue et riche présentation de *L'imaginaire comme tel*, « perception et imagination ne sont pas radicalement étrangers ou

¹ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 190.

² *Ibid.*, p. 189.

³ IIS, *op. cit.*, p. 488.

⁴ *Cf. ibid.*, p. 201.

⁵ *Id.*

intrinsèquement différents : il n'y aurait pas de perception sans imagination¹ ». Voilà qui synthétise admirablement bien la pensée de Castoriadis. Pour qu'il y ait perception, il doit nécessairement y avoir, déjà, imagination. Toute perception du monde extérieur nécessite, de la part du sujet, la *possibilité*, la *capacité*, le « pouvoir » d'imaginer, c'est-à-dire celui de « voir dans une chose ce qui n'y est pas », cette capacité d'imaginer à la base de toute symbolisation. L'originalité profonde de la thèse castoriadienne se dévoile ici. En effet, il insiste sur l'idée que la conscience ne pourrait rien percevoir si elle n'était pas foncièrement capacité d'imagination *a priori*, avant toute perception du monde. L'imagination s'exprime d'abord par cette capacité psychique de la représentation positionnelle : « Perçu et réfléchi, d'abord, présupposent le représenté dans leur mode d'être, car ils n'en sont que des modalités ou, plus exactement, des accomplissements (*Erfüllungen*) possibles parmi d'autres [...]. Mais perçu et réfléchi (comme aussi l'imaginé concret) présupposent le représenté comme activité originaire permanente² ». Cela lui permet de soutenir la primauté de l'imaginaire³.

Ainsi, pour Castoriadis, au-delà de la perception, il importe de prendre acte du fait que *toutes* les représentations psychiques – les rêves, le délire⁴, le flux de la conscience, les lapsus et autres émergences de l'inconscient dans le monde diurne – détiennent « strictement le même poids ontologique⁵ » que le monde matériel, visible, perceptif, car tous demeurent l'expression de l'imagination radicale. « Ou bien perception est synonyme redondant [...] de : rapport à l'être ; ou bien il y a, originairement au même niveau ontologique, un ou plusieurs *autres* irréductibles de la perception, *autres* irréductibles à la perception⁶ ». L'on voit bien ici que la conception de la représentation comme imagination radicale chez Castoriadis fait signe vers un renouveau ontologique, vers une ouverture des types d'étants plutôt qu'à une fermeture de l'être/étant sur un seul type d'être ou encore au maintien d'un privilège ontologique indu à la « chose perçue ». C'est pour cela qu'il se bat contre l'oubli ou le déni de la nature de l'imaginaire et de l'imagination

¹ Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 127. *L'imaginaire comme tel* constitue un court texte de Castoriadis qui devait faire partie de l'inachevé *Fondement imaginaire du social-historique*.

² Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire comme tel », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *IT*, *op. cit.*, p. 147-148.

³ Ce que souligne également Laurent Van Eynde : « L'imagination ne reproduit pas ; chez Castoriadis, l'imagination/imaginaire a une densité substantielle qui la fait "première". Tout réalisme perceptif se trouve ainsi immédiatement déclassé » (« Castoriadis et Bachelard. Un imaginaire en partage », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *op. cit.*, p. 173-174).

⁴ Cf., sur la psychose : CL5, CMP, *op. cit.*, p. 130-146.

⁵ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 229.

⁶ *Ibid.*, p. 233.

comme *sui generis*, contre la réduction de ceux-ci au « matériel », ainsi que contre la séparation absolue du réel et de l'imaginaire. Ils sont interreliés à un point tel qu'ils apparaissent indissociables.

Par sa conception de la perception comme expression de l'imagination radicale, Castoriadis inverse en quelque sorte le lieu de l'activité dans le processus perceptif : les « impressions » considérées par Kant comme passives n'existent pas à proprement parler pour lui :

il n'y a aucune « réceptivité » ou « passivité » des « impressions ». Pour commencer, il n'y a pas des « impressions ». Les « impressions » sont un artefact philosophique ou psychologique. Il y a, dans *quelques* cas, des *perceptions* – à savoir, des représentations corrélatives à des objets « externes » et plus ou moins « indépendants » [...]. Ces perceptions comportent sans doute une composante « sensorielle ». Mais cette composante est elle-même une création de l'imagination¹.

Il y a réellement, de son point de vue, *création* de sensations par un corps vivant animé. L'imagination radicale crée, mais non « l'esprit » seul : « [l]e corps crée ses sensations² ». Il ne faut pas y voir une contradiction avec l'affirmation selon laquelle la sensibilité appartient à l'imagination : ces deux affirmations se soutiennent l'une l'autre, du fait de la conception de la psyché-soma unifiant, par l'imagination radicale, le corps et l'esprit. En ce sens, « le corps crée » par le concours de l'imagination : corps psychoïde et imagination sensorielle, liés par une forme d'étrange unité, faite d'une autonomie parfois complète des deux éléments. Cela détrône une conception de la représentation et de la perception comme processus strictement intellectuels, ainsi qu'une conception classique de l'image comme réplique ou résidu chosique. Dans la perception, l'image, si elle peut évidemment renvoyer à un objet du monde extérieur, est d'abord figure, forme (et tout à la fois : sens). Il n'y a donc pas, soutient-il, de relation sujet-objet passive : « la perception est une attitude active et intentionnelle³ », puisqu'elle donne lieu à une création.

Or, cette création de sensations ne constitue pas le propre de l'humain, bien au contraire : il est commun à tout pour soi, par sa capacité à se créer un monde propre, c'est-à-dire à « interpréter » lui-même, à partir de ses propres critères, le monde extérieur et à le façonner comme un monde « pour lui », à s'y installer chez lui. L'on retrouve en effet une « capacité formante (imageante/imaginante, présentant et reliaante) du vivant. Ce n'est qu'après cette énorme

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 278.

² CL5, DMA, *op. cit.*, p. 109.

³ *Id.*

élaboration que l'indescriptible correspondant à X devient "information" ». Ainsi, la création de sensations par tout pour soi s'avère un processus éminemment actif. Le seul moment passif correspond à celui de la *réception* et non les sensations qui s'ensuivent : « Ce qui est passif, c'est le choc. La rétine subit un choc, mon tympan est frappé par les ondes de l'air, mais ils en font quelque chose de tout autre, ils ne sont pas passifs² ». Il y a ainsi un « choc³ » donnant lieu à une création de sensations, d'affects/intentions/représentations.

Chez tout pour soi, l'imagination sensorielle (certes, chez le vivant et l'animal, essentiellement fonctionnelle-logique) permet la création d'un monde propre. C'est donc toujours le cas chez l'humain. Le représenter, également, n'apparaît pas unique à l'être humain : « On peut penser, affirme Castoriadis, que les animaux, en tout cas les animaux supérieurs, ont une certaine représentation de leur monde, mais cette représentation – et ce qui la compose – est réglée fonctionnellement, elle contient essentiellement ce qui est nécessaire pour la vie de l'animal et la continuation de son espèce⁴ ». L'imagination radicale *défonctionnalisée et autonomisée* distingue réellement l'humain des autres animaux⁵. Les sensations ne sont pas données ou passivement reçues, mais *créées*. Qu'est-ce à dire?

Les « sens » font émerger à partir d'un X quelque chose qui « physiquement » ou « réellement » *n'existe pas* – si l'on entend par « réalité » la « réalité » de la physique : ils font émerger des couleurs, des sons, des odeurs, etc. Dans la nature « physique » il n'y a pas des couleurs, des sons ou des odeurs : il y a seulement des ondes électromagnétiques, des vibrations de l'air, des espèces de molécules, etc. Le *quale* sensible, les fameuses « qualités secondes » sont une pure *création* de la sensibilité, c'est-à-dire de l'imagination dans sa manifestation la plus élémentaire, donnant une forme, et une forme spécifique, à quelque chose qui, « en soi », n'a aucune relation avec *cette* forme⁶.

La philosophie (dont on peut ici à bon droit soustraire la phénoménologie) a affecté d'une moins-value les sensations sous le terme de « qualités secondes », secondes au sens où, échappant à toute explication causale, elles seraient ainsi déclassées et renvoyées à une subjectivité toujours mystérieuse et opaque. Or, Castoriadis fait valoir que la science, physique ou biologique⁷, ne peut

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 247.

² CL5, DMA, *op. cit.*, p. 109.

³ Castoriadis reprend le terme d'*Anstoss* de Fichte : cf. CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 247.

⁴ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 117.

⁵ Cf. CL6, NPS, *op. cit.*, p. 289 et PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁶ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 278.

⁷ Cf. CL5, DMA, *op. cit.*, p. 108.

en effet percer à jour ces données qualitatives absolument cruciales, puisqu'elles constituent le lieu de déploiement de l'imagination radicale de tout pour soi.

La perception, comme toute représentation, échappe à une explication de quelque type que ce soit : elle n'est pas « explicable » au sens d'un rapport de cause à effet. Il va sans dire que « l'image, le vu, n'est ni dans l'œil, ni dans la lumière, ni dans “la chose”, pas plus qu'elle ne peut être, comme telle, “expliquée” par les uns ou par l'autre¹ ». L'objet externe ne peut être considéré comme une « cause » à la création d'une sensation, que ce soit par une intériorité, un pour soi ou, dans le cas de l'être humain, par une imagination radicale défonctionnalisée et autonomisée. Aussi « [c]es créations sont souvent *conditionnées* par unX “externe” – *non pas* “causées” par celui-ci. Les ondes lumineuses ne sont pas colorées, et ne causent pas la couleur *en tant que* couleur. Elles induisent, *sous certaines conditions*, la création par le sujet d'une “image²” ».

La mise en images, soit l'imagination radicale, n'est pas spécifique à l'être humain, mais constitue à proprement parler le mode opératoire de tout pour soi. « Cette imagination habite déjà le corps du simple vivant, du non-humain. Les insectes voient des couleurs. Or, dans le fait de voir des couleurs ou d'entendre des sons, il y a une création³ », de qualités et de formes. Castoriadis rappelle fort à propos que « toute forme [est] “subjective⁴” » : toute image et toute représentation ne peuvent donc être simples « transferts » d'un objet dans le sujet, mais « rencontre », et dans tous les cas, création de la part du sujet. Il apparaît difficile de soutenir que l'imagination, chez l'être humain, se réduit à une intellection. Au contraire, l'imagination humaine, toute défonctionnalisée qu'elle est, maintient un rapport au corps. Déjà chez le vivant, l'imagination est corporelle : il y a même lieu de penser qu'elle l'est à un degré encore plus grand chez le vivant que chez l'humain. « Le corps est déjà imagination, *parce qu'il* est transformation des chocs extérieurs en quelque chose⁵ ». Ici, Castoriadis est on ne peut plus clair, soulignant que l'esprit et le corps, « c'est une seule et même chose⁶ ».

En quoi résident alors les spécificités de l'imagination humaine, s'il est établi que tout pour soi crée ses sensations et, *a fortiori*, son monde propre, et ce, par une « création *ex nihilo* » provenant de son « imagination radicale »? Si, en effet, « chaque fois qu'il y a “X”, un élément ou

¹ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 189.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 279.

³ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 108.

⁴ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 247.

⁵ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 110. Nous soulignons.

⁶ *Id.*

“stimulation” extérieur, l’*Anstoss* de Fichte, surgit pour le vivant une image qui ne doit rien, dans son contenu, dans son être – ainsi spécifique, au “monde extérieur” », la qualité d’intériorité de la psyché s’avère éminemment plus grande chez l’être humain. En un mot : le flux psychique, ce surgissement incessant de représentations, constitue une réalité humaine et non animale. « Il y a donc une *imagination* qui est déjà là, dans le vivant, création de quelque chose qu’il faut bien appeler des *images* correspondant au choc que celui-ci reçoit du monde extérieur. Mais, dans le vivant, cette imagination est à la fois asservie à la fonctionnalité et donnée une fois pour toutes. Elle est défonctionnalisée et perpétuellement créatrice chez l’être humain² ». Bien entendu, dans le cas d’une représentation perceptive, l’imagination humaine crée également ses sensations à la suite d’un choc. Or, affirme Castoriadis, par son imagination radicale défonctionnalisée et autonomisée, « avec la psyché humaine il y a, en outre, la capacité de faire être une image non pas à partir d’un choc, mais à *partir de rien*³ » : toute représentation pour l’humain n’est pas « perceptive », il y a représentation comme présentation du flux psychique lui-même. Ainsi, l’imagination humaine n’est *pas que* capacité à poser une image à partir d’un choc.

C’est l’imagination – et non pas la conceptualisation, comme le pensait Kant – qui exprime la spontanéité profonde de l’être humain, spontanéité représentative [...]. D’autre part, la psyché humaine est capable de voir dans quelque chose ce qui n’y est pas – non pas au sens où l’animal le fait (voyant du bleu là où il y a des radiations de telle longueur d’onde), mais en voyant dans ce qui lui est présenté, biologiquement, de manière tout à fait normale quelque chose de totalement différent⁴.

Il y a certes une « spontanéité imageante⁵ » chez le vivant, mais celle-ci, chez l’humain, s’avère défonctionnalisée.

Dès lors, « nous n’avons pas seulement affaire à des représentations provoquées par des “chocs” externes. Dans une indépendance relative (et, souvent, absolue) de ces chocs, nous avons un “intérieur” [...]. Cet “intérieur” est flux perpétuel et véritablement héraclitéen de représentations, d’affects et d’intentions, en vérité indissociables⁶ ». Les images ainsi créées par le vivant demeurent de l’ordre des *représentations* plutôt que des *significations*. L’humain a en effet

¹ PSS, *op. cit.*, p. 123.

² CL5, DMA, *op. cit.*, p. 108-109.

³ PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁴ *Id.*

⁵ SV, *op. cit.*, p. 71.

⁶ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 285.

la possibilité de créer *ex nihilo* des significations, qui sont, donc, dans leur essence même, « immotivées ». La différence entre le vivant et l'être humain ne réside pas seulement dans le traitement différencié entourant le « choc » : dans la perception, tout pour soi crée des images sensorielles, l'humain y compris. La nature même de ce qui est perçu se modifie : pour l'individu socialisé, les perceptions font signe vers des significations, au sens où les objets perçus sont baignés par le magma des significations imaginaires sociales que tout individu incorpore (c'est le cas de le dire) et qui imprègne le flux psychique – non en totalité, puisque tout individu socialisé possède un inconscient qui résiste en grande partie à la socialisation. Aussi est-ce l'existence même de la psyché humaine, mais surtout sa folie, sa déliaison, son immotivation foncière, qui apparaissent à la source des singularités et des individualités humaines, et ce, même à travers la prégnance de l'institution imaginaire social-historique : « il n'y a choses et monde que pour autant qu'il y a psyché – et cela veut dire aussi : pour autant que le sujet n'est pas réductible à son institution social-historique, qu'il est toujours autre chose et plus que sa définition sociale d'individu, sans quoi il ne serait que robot ou zombi¹ ». Ce type d'argument rend la pensée castoriadienne imperméable à tout type d'historicisme relativiste.

Nous avons ainsi surtout insisté, dans cette sous-section sur l'étayage psychique, sur son aspect subjectif, afin de montrer l'originalité de la proposition castoriadienne, en rupture avec la pensée héritée. Malgré qu'on ne l'ait que brièvement mentionné, il va sans dire que toute représentation et perception relèvent pour lui d'une rencontre entre l'instance subjective, et des éléments génériques et logiques. Ainsi, en reprenant le thème des qualités premières, les seules que fait valoir la science, et les qualités secondes, mises à mal par celle-ci et par la philosophie préhusserlienne, Castoriadis exemplifie cet entrelacement d'universel et de particulier. Le terme d'entrelacement ou d'intrication est ici tout indiqué, puisque, comme il le souligne, « [i]l n'y a évidemment pas de distinction, *dans l'objet*, entre qualités “primaires” et qualités “secondes” », d'où le caractère synthétique de toute représentation perceptive (et de toute représentation en général, du point de vue de Castoriadis). « Certes, poursuit-il, les premières relèvent du “catégorial” ou du “logique” – elles se présentent comme formes universelles, alors que la caractéristique des secondes est leur concrétude chaque fois singulière³ ». Dans le cas de la représentation, le versant

¹ IIS, *op. cit.*, p. 487.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 279.

³ *Id.*

subjectif concerne « ce flux de représentations, affects et désirs [...], singulier pour chaque être humain singulier¹ ». Son versant objectif, au sens d'universel, concerne les composantes logiques de l'imagination sensorielle : « notre imagination sensorielle et ses composantes logiques sont, pour nous tous, "identiques" (essentiellement similaires serait un meilleur terme²) ».

En dévoilant le fait de l'imagination radicale immotivée humaine comme création singulière, Castoriadis ne remet pas pour autant en cause certains éléments catégoriaux et logiques, composantes universelles de toute représentation. Seulement, il souligne qu'au sein de chaque perception, comprise d'abord comme *présentation* plutôt que comme *représentation* d'un donné « physique », et donc « réel », il y a une *création* de l'imagination ; ou plutôt, que chaque perception constitue d'abord une création de l'imagination. Ce faisant, il met à mal le « privilège exorbitant de la perception » présent dans l'ensemble de la philosophie héritée, puisque l'imagination créatrice se veut d'abord présentation plutôt que simple représentation d'un donné extérieur. Il souligne ainsi que les qualités secondes des « objets », chaque fois singulières, sont des créations de l'imagination et de l'imaginaire social-historique. De ce fait, la science est ramenée, en partie, à une création dérivant de l'imaginaire social-historique d'une société autonome et moderne³.

Sa proposition éclaire également un aspect névralgique pour nous concernant les *sources* de l'historicité, à savoir l'action de « mise en images » par laquelle la psyché crée son monde, le crée à *proprement parler*, ces images étant des créations « originaires » et « synthétiques ». Les images et les figures de la psyché constituent des créations *ex nihilo*, au sens précis où elles sont créatrices de monde, où, bien loin d'être la « répercussion » de celui-ci « dans l'esprit » (ou même « sur le corps »), elles contribuent à le créer, et apparaissent donc au cœur du rapport sujet-objet, dirait Freitag. Elles sont temporalisantes et spatialisantes tout autant que figurantes. Ainsi « [l]'image n'est pas plus "ici", "dans ma tête", que "là-bas", "à la chose" ou "parmi les choses" ; elle est ce par quoi et dans quoi un "ici" et un "là-bas" surgissent. Je ne peux pas voir sans espacer ou spatialiser – et j'espacé ou spatialisé dès que j'imagine, puisque toute figure [...] est

¹ *Ibid.*, p. 286.

² *Id.*

³ En partie seulement, puisque si Castoriadis, tout comme Freitag, d'ailleurs, presse la science et, par conséquent, toute épistémologie, de reconnaître son ancrage dans le ferment imaginaire et historique qui les ont vu naître, il combat également, comme on pourra le constater au chapitre 4, toute conception relativiste de la science. Reconnaître que la science s'inscrit dans une histoire n'entame en rien l'objectivité de ses prestations. Ici encore, Castoriadis prend la pleine mesure de l'historicité, cette fois de la science, sans pour autant mettre à mal ses qualités formelles.

aussitôt [...] position d'écart ordonnés¹ ». L'imagination elle-même, comme pouvoir de figuration et de mise en images *d'abord* représentatives et non re-représentatives, « est déjà le déploiement d'un espace et d'un temps. Et chacun de nous a son espace et son temps propres² ».

Dans la conception de la perception et, plus largement, à travers le phénomène que constitue la pensée humaine, se donne à voir l'intrication de la subjectivité et d'une « objectivité », à la fois au sens d'une mise en commun social-historique du monde et de catégories logiques inhérentes à toute expérience. Castoriadis va aussi loin dans la reconnaissance de l'une que de l'autre, ce qui constitue à notre sens la richesse de sa pensée. Du côté du sujet, il faut bien voir que « [l]'imagination radicale fait surgir son temps, qui est un temps propre, et son espace, qui est un espace propre. Je suis toujours, même maintenant, l'origine des coordonnées. Le zéro des axes *x*, *y*, *z* est toujours moi, ici et maintenant. C'est socialement que toutes ces origines sont référées et intégrées à une "origine" sociale³ ». Or, cette référence et cette intégration, si elles surviennent par l'action du social-historique, qui prend d'assaut la psyché de manière à casser l'état monadique, n'en sont pas pour autant « secondes », elles apparaissent également données dans l'expérience, de manière synthétique. « Perception du réel et réflexion surviennent comme de vraies *synthèses*⁴ » – de même, leur caractère synthétique témoigne tout autant de l'aspect synthétique de la subjectivité humaine au sens large que de l'imprégnation des significations imaginaires sociales jusque dans cette subjectivité. L'avènement du sujet, pour Castoriadis, se fait nécessairement par la socialisation, soit par l'introjection psychique de significations imaginaires sociales, introjection qui enclenche une sublimation de la part de l'individu. En définitive, « le sujet n'est que comme synthèse survenant au flux représentatif émergent, mais toujours d'abord ce flux représentatif indéterminé ; et "la" représentation n'est, comme représentation "du sujet", qu'à partir du moment où un sujet est, c'est-à-dire moyennant la création et institution social-historique d'un langage et d'un monde public⁵ ». Cette citation illustre, d'une part, la circularité entre le sujet, lequel institue un flux et se réfléchit à travers celui-ci, tout en étant d'abord et avant tout ce surgissement de représentations immotivées ; et, d'autre part, l'institution imaginaire social-historique, qui imprime dans chaque psyché sa marque et crée à proprement parler chaque sujet.

¹ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 189.

² CL5, DMA, *op. cit.*, p. 113.

³ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 249.

⁴ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 202.

⁵ *Id.*

Bien entendu, chez l'animal, l'on retrouve également une forme de représentation du monde. Castoriadis souligne ainsi que la mise en images de l'animal, de laquelle on peut déduire une forme de psychisme, a pour effet de fournir à ce dernier la constance des objets et des sujets qu'il perçoit. Or, pour le vivant et l'animal, cette « mêmété de la représentation¹ », si elle constitue à l'évidence un processus subjectif on ne peut plus actif et créateur, demeure *générique*. Cette distinction permet à Castoriadis de discriminer les niveaux d'appréhension de cette mêmété. Chez l'animal et le vivant, la mêmété fait l'objet d'une « aperception », alors que chez l'être humain, elle devient proprement consciente et réfléchie. En somme,

[I]a *conscience* de la mêmété appuyée sur le signe ou le mot est le propre de la psyché humaine. Elle présuppose un tournant décisif dans l'histoire de l'imagination : la capacité de voir une chose dans une autre chose qui n'a *aucun rapport* avec ce qu'elle « représente ». Mais elle présuppose aussi quelque chose d'autre que ni la psyché comme telle, ni aucun sujet transcendantal ne sont capables de produire : le langage comme création de l'imaginaire social-historique².

La frontière entre langage et perception apparaît de ce fait plus que ténue : à vrai dire, « on ne pourra jamais retrancher effectivement de ce monde perçu ce que le langage a apporté à son organisation³ ». Nous arrivons ainsi aux confins de l'étayage psychique, c'est-à-dire à la jonction entre la mise en images individuelle, l'imagination radicale psychique et l'imaginaire social-historique, incorporé par l'individu sous la forme des significations imaginaires sociales instillées par la socialisation, sous la forme de l'introjection psychique, processus qui dure toute la vie.

3.2.3 Imaginaire et symbolique chez Castoriadis

Cette conscience de la mêmété ne peut advenir que par la symbolisation et le langage. Il convient à la fin de ces deux sections portant sur l'étayage, social-historique et psychique, de nous attarder brièvement sur les rapports de l'imaginaire et du symbolique.

L'on a fait remarquer mille fois, à raison, que le concept de « symbolique » est présent au début de l'œuvre de Castoriadis (dans *L'institution imaginaire de la société*, nommément), et que l'imaginaire prend en quelque sorte le relais par la suite, au sens où l'on trouve peu, dans les textes des *Carrefours du labyrinthe*, d'occurrences du terme, à part pour insister sur l'imaginaire. Loin qu'il s'agisse cependant d'une simple translation du symbolique à l'imaginaire, ce dernier occupe

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 288.

² *Ibid.*, p. 289.

³ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 224.

une place névralgique à l'intérieur de la proposition ontologique castoriadienne et dans l'ensemble de sa pensée : il en représente même le socle et s'avère le lieu de sa singularité. À l'évidence, Castoriadis a délaissé, dès la seconde partie de *L'institution imaginaire de la société*, la notion de symbolique, en raison du fait qu'il s'est attardé à la puissance créatrice qui en constitue la condition de possibilité. Rappelons néanmoins que, dès la première partie de l'ouvrage, « Marxisme et théorie révolutionnaire », datant de 1965, il avait d'ores et déjà statué sur l'« emprise décisive de l'imaginaire sur le symbolique¹ ». L'on peut toutefois affirmer à bon droit, vu l'ampleur qu'a prise la notion d'imaginaire par la suite, que son point focal s'est déplacé sur les conditions de possibilité de l'institution des significations imaginaires sociales et de la symbolisation, soit l'imaginaire social.

Penchons-nous d'abord sur les liens que l'imaginaire radical entretient avec la psyché. L'imagination radicale créatrice représente la base de la capacité de symbolisation. De quelle façon? Un bref rappel est de mise. Dans le cas de la représentation, incluant la représentation perceptive, l'imagination radicale constitue le déploiement du flux psychique défonctionnalisé. Cette défonctionnalisation et la domination tout humaine du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe impliquent précisément que l'arrimage fonctionnel du perçu et du ressenti, que Castoriadis renvoie au vivant et à l'animal, se casse. Si cet arrimage demeure à titre de « débris », il ne constitue plus le mode de fonctionnement psychique comme tel – et ce, nonobstant les rapports serrés du psychisme au soma. Or, précise-t-il, ces deux traits essentiels en présupposent un autre, « sans doute celui qui caractérise par excellence le psychique humain : l'*autonomisation de l'imagination*² ». Il résulte de cette fracture l'émergence du flux psychique où les représentations sont de nature d'abord et avant tout positionnelle plutôt que re-présentative, comme « *rémanence* [...] de la sensation, écho affaibli et distordu, rétention d'« image³ » ». Dans le développement psychique individuel, la monade correspond à cette instance projective qui se suffit à elle-même : elle est le lieu d'émergence de cette capacité fondamentale de la psyché « de poser ce qui n'est pas, de voir dans quelque chose ce qui n'y est pas⁴ », caractérisant l'imagination humaine. Notons cependant qu'à l'état monadique, le flux psychique est indissociablement représentatif, affectif et intentionnel. La progressive et relative rupture de cette fusion originaire

¹ IIS, *op. cit.*, p. 191.

² CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 251.

³ CL2, DI, *op. cit.*, p. 427.

⁴ *Id.*

survient par la socialisation, c'est-à-dire par l'acquisition de significations imaginaires sociales particulières. Castoriadis est ici formel : l'on assiste bien ici à l'émergence d'une imagination créatrice radicale *autonomisée*. Il ne s'agit donc pas de l'émergence de l'imagination en tant que telle, puisque celle-ci existe déjà chez tout pour soi, portant en elle la poussée signitive et langagière, ni même de l'émergence d'une imagination créatrice, puisqu'il y a lieu de penser que toute imagination pour Castoriadis s'avère créatrice. « C'est cette autonomisation de l'imagination, sa déliaison d'avec la fonctionnalité [*sic*], qui permet aux humains de passer du simple signal au signe, à l'arbitraire *quid pro quo* du langage¹ ».

L'autonomisation de l'imagination va nécessairement de pair avec une mise en images et en sens. Elle est déjà, de cette façon, figuration. Le caractère « figurable » de l'imagination est inhérent à la mise en images comme telle. Rappelons que la *mise en forme* de ces images exige dès avant une symbolisation. L'affirmation selon laquelle ces images « sont là comme représentant autre chose² » consiste à soutenir, précisément, que l'image *est* mise en image, en forme et en sens. Puisque ces images « sont là comme représentant autre chose », elles sont (d'emblée, essentiellement) mises en forme *de manière symbolique*. Symboliquement, puisque « l'élément même de la pensée » est la représentation, que la pensée nécessite le langage, et le langage, la fonction symbolique, sans quoi toute pensée et toute représentation seraient condamnées à ne demeurer que pures virtualités. L'« *imagination radicale*, puissance présentative virtuellement communicable – figurable et dicible³ », fonctionnant elle-même sur le mode du renvoi, porte en elle, affirme Castoriadis, une « fonction symbolique ». Qu'est-ce à dire? Que « le travail créateur – et indéterminable parce que créateur – de l'imagination comme instauratrice du symbolisme, du *quid pro quo*⁴ », en est « à la base⁵ ». Ailleurs, il énonce que le *quid pro quo*, comme « faculté symbolique », « s'appuie sur l'imagination radicale et la présuppose⁶ » ; ou encore, que, sur ces propriétés générales de la psyché humaine tout juste nommées, « s'étaye psychiquement la capacité langagière de l'être humain : celle-ci présuppose cette faculté du *quid pro quo*⁷ ».

¹ CL5, PP, *op. cit.*, p. 182.

² IIS, *op. cit.*, p. 190.

³ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 569.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 300.

⁵ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 292.

⁶ PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁷ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 251.

Ces capacités fondamentales et fondatrices de la psyché constituent également le niveau le plus élémentaire de l'organisation des significations imaginaires sociales. En effet, Castoriadis explique que cette capacité imaginaire du *quid pro quo*, qui sourd de l'imagination radicale, constitue la « première couche, en un sens originaire et fondatrice, du signifier », à proprement parler « *transcendantale*¹ ». L'imaginaire dont il est question ici représente le niveau fondamental de tout imaginaire social, mais y apparaît irréductible. En fait, comme l'indique Vibert, « le concept d'imaginaire dernier ou radical inclut à la fois l'imaginaire effectif, qui désigne les produits de la faculté imaginante, et le symbolique² ». Adams précise en d'autres termes les rapports de l'imaginaire au symbolique. Pour celle-ci, l'imaginaire se situe à un niveau transcendantal alors que le symbolique renvoie à la matérialité de la réalité sociale. Aussi affirme-t-elle : « If our ontological condition is to be condemned to meaning, then it would seem to involve two reciprocal aspects and layers : the imaginary and the symbolic. The imaginary as the primordial or transcendental relation to the world is entwined with the symbolic as an element of and within the world³ ».

À l'instar de l'imagination radicale, quoique de manière différente, « l'imaginaire revient finalement à la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été⁴) ». Cet « imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique [existe comme] capacité élémentaire et irréductible d'évoquer une image⁵, indépendante de la perception.

En somme, les images créées par et dans l'imaginaire et l'imagination ont besoin du symbolique pour exister, et exercent une « fonction symbolique », c'est-à-dire qu'elles appellent, voire présupposent, une symbolisation. L'imaginaire constitue bien l'émergence immotivée et continue d'images, dont certaines existent, dans l'imagination radicale psychique, comme « représentations de... (quelque chose qui serait extérieur à la représentation⁶) », soit des représentations perceptives, et dans l'imaginaire radical social-historique, comme surgissement immotivé de significations imaginaires sociales. En effet, « l'imaginaire doit utiliser le symbolique,

¹ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 505.

² Stéphane Vibert, « L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 39.

³ Suzi Adams, *Castoriadis's ontology. Being and creation, op. cit.*, p. 124.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 191.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 478-479.

non seulement pour s’“exprimer” [...], mais pour “exister”, pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus. Le délire le plus élaboré comme le phantasme le plus secret et le plus vague sont faits d’“images”, mais ces “images” sont là comme représentant autre chose, ont donc une fonction symbolique¹ ».

Cela permet de bien comprendre les rapports « d’*inhérence*² » et d’irréductibilité, entre, d’une part, l’imagination et l’imaginaire et, d’autre part, la symbolisation. Pour qu’il y ait symboles et symbolisation, il doit y avoir *position* de quelque chose *pour* autre chose. Là réside précisément la fonction et le « pouvoir » de ce qu’il nomme l’imaginer radical : « L’imaginer radical est la *position, ex nihilo*, de quelque chose qui n’“est” pas et la liaison (sans détermination préalable, “arbitraire”) entre ce quelque chose qui n’“est” pas et quelque chose qui, par ailleurs, “est” ou n’“est” pas³ ». Cette affirmation semble, à première vue, correspondre au phénomène fondamental de la représentation. La représentation psychique, pour Castoriadis, correspond d’abord et avant tout à la *présentation* de quelque chose, indifféremment perceptif ou non.

Or, Castoriadis relie la capacité imaginaire du *quid pro quo* à la re-présentation (*Vertretung*) et non plus à la *Vorstellung*, flux des représentations comme *présentations*⁴. Comment comprendre cette apparente opposition? Le *quid pro quo* ne se donne-t-il pas précisément dans le flux de l’imagination radicale? En ce sens, la représentation comme *Vorstellung* n’est-elle pas originaire ou fondatrice par rapport à la re-présentation comme *Vertretung*? Rappelons d’abord que la définition donnée par Castoriadis de l’imagination radicale comporte tout autant la *position ex nihilo* de quelque chose que la *liaison* de ce quelque chose à autre chose qui est ou n’est pas. En ce sens, le *quid pro quo* met d’ores et déjà en branle le schème fondamental de la « désignation ». Toute désignation permet de poser un ceci comme étant. L’on comprend alors qu’elle apparaisse à Castoriadis comme étant « l’opération fondamentale⁵ » ou « [l]’opération nucléaire du *legein*⁶ ».

Ce schème de la désignation constitue l’un des nombreux schèmes à la base même de tout langage et de toute pensée, précise Castoriadis. Qu’il s’agisse des schèmes de la séparation, de la liaison, de la désignation, de la décomposition, de l’itération, de l’ordre⁷, etc., tous correspondent

¹ *Ibid.*, p. 190.

² *Ibid.*, p. 167.

³ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 505.

⁴ Cf. IIS, *op. cit.*, p. 363.

⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁶ *Ibid.*, p. 361.

⁷ Cf. *id.*, *sq.*

aux bases de la théorie des ensembles de Cantor. Ainsi constituent-ils, dans l'optique castoriadienne, autant de modes opératoires inhérents à toute forme de langage et de pensée. Ces modes opératoires sont eux-mêmes sans fondement¹, et mettent tout langage et toute pensée, fussent-ils théorétiques et abstraits, devant l'impossibilité de se fonder eux-mêmes : « les schèmes opératoires de la discrétion, de l'ordre, de la coexistence, de la succession sont inconstructibles logiquement : toute construction logique les présuppose² ». En effet, ces schèmes fondamentaux mis en lumière par Castoriadis lui permettent de saisir l'irréductibilité du domaine humain à l'ensidique. Il y a impossibilité pour la logique de se fonder *à partir* d'elle-même, d'où l'existence de ces schèmes, dont font partie la désignation, la position et la liaison, lesquelles, présupposées par tout langage, « sont fondatrices de tout domaine ensembliste-identitaire comme de tout autre domaine humainement concevable³ ».

L'imaginaire radical, constitutif de l'imagination radicale psychique et de l'imaginaire social n'est pas seulement à la base de la symbolisation et du langage. Ici, Castoriadis affirme que ce qui compose le *quid pro quo*, soit le fait de *poser* quelque chose qui n'est pas et de *lier* ce quelque chose et autre chose qui est ou n'est pas, apparaît présupposé par le langage, certes, et, par là même, s'avère fondateur de tout domaine ensidique. Dans le domaine humain, l'imaginaire radical, à l'origine du *quid pro quo*, rend possible et fonde à proprement parler l'ensidique. En effet, le domaine humain se différencie du domaine animal, essentiellement ensidique, en ce que l'ensidique humain passe par le filtre de l'institution imaginaire, comme toute réalité. En ce sens, l'imaginaire radical insuffle du sens à tout ce qui est humain : à tout symbole, à tout signe, y compris aux symboles mathématiques : « c'est moyennant les significations imaginaires sociales que s'opère la *position* de classes, propriétés et relations dans le monde créé par la société. L'institution imaginaire de la société revient à la constitution de points de vue "arbitraires", à partir desquels "équivalences" et "relations" sont établies⁴ ».

En somme, « "[d]ésigner" n'est pas une relation qui a une place dans la logique-ontologie héritée ; elle n'est ni catégorie correspondant à une forme de jugement ou à un niveau d'être ; ni logiquement constructible, puisque toute construction logique la présuppose logiquement. La

¹ Cf. *ibid.*, p. 370.

² *Ibid.*, p. 488.

³ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 505.

⁴ *Ibid.*, p. 506.

désignation (la re-présentation, *Vertretung*), le *quid pro quo*, est institution originaire¹ ». Force est de constater que les deux éléments de l’imaginer radical, la position et la liaison, apparaissent à Castoriadis comme étant également fondateurs pour la symbolisation : « Cette position et cette liaison sont évidemment *présupposées* par toute relation signitive et tout langage² ». En outre, l’originarité dont il s’agit ne peut concerner uniquement la représentation comme *Vorstellung*. Le *quid pro quo* est présent et originaire à deux niveaux : celui des prestations psychiques individuelles et celui des significations imaginaires sociales.

Il n’y a ainsi aucune « tension » entre la représentation comme *Vorstellung* et comme *Vertretung* : toutes deux sont dans une relation circulaire, qui renvoie en définitive au cercle de la création³. La *Vertretung* correspond au *quid pro quo* comme rapport d’objet et coappartenance signitive⁴, que Castoriadis distingue effectivement du flux psychique représentatif, comme *Vorstellung*, puisque celui-ci ne peut à lui seul produire la relation signitive. Le *quid pro quo* comme institution originaire comporte ainsi nécessairement deux versants : au niveau de l’imagination radicale, le *quid pro quo* est « représentation » comme position, sous forme de flux, *Vorstellung*, et au niveau de l’imaginaire radical, il est relation signitive, *Vertretung*.

Si ce rapport *Vorstellung/Vertretung*, qui recoupe ici celui de l’imagination radicale et de l’imaginaire social, n’est pas « dialectique », à tout le moins au sens où Castoriadis entend la dialectique, comment le qualifie-t-il? Nous serions tentée de reprendre l’expression qu’il utilise pour caractériser les liens du *legein* au *teukhein*, en l’appliquant aux présents liens de la *Vorstellung* à la *Vertretung*. Ainsi pourrait-on penser la *Vorstellung*, représentation étant, par essence, *position d’être*, indépendamment de la teneur de cet être et du fait qu’il dérive ou non d’une représentation

¹ IIS, *op. cit.*, p. 366.

² CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 505.

³ « Le cercle de la création consiste en ceci, que chacune des étapes de la réalité – par-delà leur stratification irrégulière et malgré leur hétérogénéité essentielle – est origine d’elle-même et, par conséquent, se présuppose : il est impossible de la réduire ou de la reconduire à ses prétendus “éléments” car, en réalité, il faut qu’elle les précède. Ici nous sommes confrontés à une situation “originnaire”, paradoxale et incontournable, qu’il est rigoureusement impossible de décrire en elle-même, du fait que seuls ses effets nous sont disponibles après coup, mais qu’il faut paradoxalement les poser comme préexistants ; autrement dit, il faut présupposer les conséquences des opérations de la création pour que celles-ci soient possibles. La création présuppose la création, et en tant qu’origine [...], la création est, devient et se laisse connaître à partir d’elle-même. La possibilité où nous sommes d’en rendre compte et même d’en parler à partir de ses effets – que cependant elle présuppose – entraîne une pétition de principe du point de vue de la logique formelle. Mais en réalité, cette situation n’est pas une fallace logique, ni le cercle de la création n’est vicieux. La logique formelle qui pourrait les proscrire est une dimension instrumentale et indispensable de l’institution de la société et, par conséquent, elle présuppose à son tour la création social-historique et est bel et bien prise dans et par sa circularité primordiale » (Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », *op. cit.*, p. 88).

⁴ La coappartenance signitive fait référence à l’implication mutuelle signe-objet ou mot-chose (cf. IIS, *op. cit.*, p. 368-370).

perceptive, et la *Vertretung*, la coappartenance signitive, le *quid pro quo* symbolique, comme étant « équi-originaires¹ ». Ciaramelli, dans son texte extrêmement éclairant sur la notion castoriadienne de création, a tôt fait de souligner cette apparente antinomie. Ce questionnement connaît dans son texte un dénouement tout à fait satisfaisant pour notre propos, puisque la réponse provient de Castoriadis lui-même :

On pourrait ici croire qu'il y ait antinomie entre la distinction *Vorstellung/Vertretung* d'une part, et la *Vertretung* comme *quid pro quo* – alors qu'il s'agit de deux niveaux différents. La première distinction vise à combattre la notion vulgaire, courante de la *Vorstellung* qui la *confond* avec une *Vertretung*. La deuxième affirmation concerne la position *irréductible* de la *Vertretung* en tant que *quid pro quo* institué, c'est-à-dire la relation symbolique *qui de toute façon présuppose l'imagination et l'imaginaire*. (Je dois cette remarque à M. Castoriadis lui-même, que je remercie vivement²) ».

La question de la représentation psychique comme représentation « positionnelle » a fait ressortir, comme Ciaramelli le synthétise ici, l'importance pour Castoriadis d'en poser le caractère d'abord immotivé et purement créateur. Il convient de statuer sur le caractère institué du *quid pro quo* compris comme coappartenance signitive issue de l'imaginaire et irréductible à toute prestation et création psychiques, puisqu'apparaissant plutôt comme sa condition de possibilité. En somme, la question d'une originalité plus grande du psychique sur le symbolique reste lettre morte dans l'optique castoriadienne. Plus précisément, selon lui, cette idée, colportée par nombre de philosophes, doit être battue en brèche, en martelant l'équi-originalité de la re-présentation comme *Vertretung* et de la *Vorstellung* comme représentation positionnelle. Ainsi,

la coappartenance signitive ne peut être que comme institution, comme schème opérateur, figuration de figures sur un mode qui est, comme tel, irréprésentable dans le champ égologique et à proprement parler impensable comme tel. Enfin [...] cette coappartenance est et doit toujours être aussi instrumentée dans et par la représentation des individus, elle implique comme contrepartie dans la psyché des individus cette propriété essentielle de l'imagination radicale [...] : non pas « imaginer ce qui n'est pas », mais imaginer/figurer une chose par une autre chose, pouvoir « voir » dans ce qui est ce qui n'y est pas, présenter ou présentifier une chose par une autre chose³.

Plusieurs éléments de première importance se trouvent dans cette citation. D'abord, la coappartenance signitive n'existe que comme institution : elle ne peut être créée par l'ego, ni même

¹ Cornelius Castoriadis, dans C. Castoriadis et A. Tomès, IT, *op. cit.*, p. 150.

² Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », *op. cit.*, p. 94, n. 9 bis.

³ IIS, *op. cit.*, p. 372.

représentée comme telle par lui, du fait que sa teneur ontologique correspond à une *création collective*, au niveau de l’imaginaire social. Bien entendu, dans la psyché de l’individu socialisé, au sein du flux représentatif, émerge le *quid pro quo* comme capacité originaire et fondamentale de l’imagination radicale de poser quelque chose (ce quelque chose, au risque de nous répéter, pouvant être chosique, matériel, *ou non*) et de le lier à autre chose, qui est ou n’est pas. Or, Castoriadis indique précisément ici que le *quid pro quo*, dont il reconnaît aisément par ailleurs le caractère originaire au regard de l’imagination radicale, constitue la « contrepartie » de cette coappartenance signitive rendue possible par le schème de la désignation. Bien entendu, chaque individu parlant-pensant recourt au langage et à la relation signitive, et met constamment celle-ci au travail à travers ses pensées, ses représentations et ses énonciations. Il va de soi cependant que « [l]es réalisations particulières, par chaque individu, de la relation objet-signe ne peuvent être que parce qu’il existe coappartenance signitive et règle comme sociales, comme instituées – c’est-à-dire comme non “réelles”, comme sans lieu ou hors lieu (“réel” ou “logique”) ». Cette coappartenance et ces règles sont bel et bien instituées de manière collective. Ici apparaît en filigrane une différence entre la *Vorstellung* et la *Vertretung* : en effet, si « [l]a liaison des représentations est “partie” effective du flux représentatif, la coappartenance signitive ne peut pas l’être² ». Elle est bien mise en action constante par le sujet, mais cette la relation signe-objet *en elle-même*, indique Castoriadis, s’avère de part en part arbitraire, puisqu’instituée. Aussi donne-t-il à voir « la relation *signitive*, la relation signe-objet, comme absolument spécifique, inanalysable et inconstructible, qui pose et prend d’emblée ces deux termes comme co-appartenant, sans qu’ils aient entre eux un rapport réel ou logique quelconque (tautologie, puisque des rapports réels et logiques ne peuvent exister qu’à partir et au moyen de la relation signitive³) ». Remontant en amont de toute logique, il démontre la profonde connexion entre l’institution du social-historique et l’existence même du langage, comme position arbitraire, et en ce sens inanalysable, d’un rapport réglé et stable entre un signe et un objet.

La mise au jour de ces schèmes fondamentaux, à la base de toute symbolisation, permet ainsi à Castoriadis de lier de manière forte le penser et le parler et, plus largement, l’imaginaire social auto-institué et le flux psychique représentatif : « L’inséparabilité penser-parler [*sic*] a

¹ *Ibid.*, p. 370-371.

² *Ibid.*, p. 371.

³ *Ibid.*, p. 361.

évidemment deux faces, et pas de pensée pure veut tout autant dire : pas de signes purs¹ ». La pensée et le langage s'interpénètrent et s'impliquent réciproquement. Par conséquent, dans le cas qui nous occupe,

le schème opérateur essentiel de la relation signitive, le *quid pro quo*, la re-présentation (*Vertretung*) ou présentation de A moyennant le non-A ou l'autre que A, n'est pas et ne peut pas être catégorie logique ou ontologique ou produit de telles catégories. Mais aussi, la mise en œuvre des catégories, leur usage concret, est impossible hors la relation signitive et en particulier hors le schème du *quid pro quo*².

De plus, cette structure de renvoi fonctionnant à partir du *quid pro quo* témoigne de l'impossibilité de concevoir la psyché, la pensée et le langage comme étant réductibles à des catégories et à des ensembles rationnels ou logiques – voire à des ensembles tout court. Si l'on peut tenter d'ensembliser les représentations, leur mode d'être n'est pas en lui-même essentiellement ensidique et ensidisable.

Nous ne pouvons pas dire combien d'éléments (au sens, maintenant, de la théorie des ensembles ou simplement d'un dénombrement) il y a « dans » une représentation ; nous ne pouvons même pas dire ce qui fait d'une représentation une représentation *une*. Nous ne pouvons pas appliquer aux représentations le schème fondamental de la partition. Impossible de séparer mes représentations en deux classes, par exemple, dont l'intersection serait vide³.

La structure du renvoi fait en sorte que la notion même d'« ensemble », du moins au sens de la logique héritée, s'avère inapplicable. En somme, « “aussi près qu'on voudra” de chaque “point” du langage, il existe un “élément” appartenant à la dimension ensembliste-identitaire – et aussi un “élément” appartenant à la dimension proprement imaginaire⁴ ». Les éléments ensidiques et imaginaires sont constamment entrelacés, certes. Mais la présence de l'élément imaginaire au sein de la psyché, donc de la pensée et du langage, rend *ipso facto* impossible une réduction de leurs modes d'être à un fonctionnement logique.

Le *quid pro quo*, fonctionnant par renvoi, apparaît donc, précise Castoriadis, à la base même de la symbolisation – ou, en d'autres termes, le mode du renvoi, inhérent à toute représentation (comme *Vorstellung* « positionnelle » dans le flux psychique et comme re-présentation,

¹ CL1, DI, *op. cit.*, p. 165.

² IIS, *op. cit.*, p. 382.

³ *Id.*

⁴ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 286.

Vertretung, partie prenante de l’imaginer radical), rend possible le symbolique, par sa présence déjà effective dans l’imaginaire. Les représentations et les significations fonctionnent en effet sur le mode du renvoi : « Chaque signification langagière, de même que chaque représentation psychique, renvoie à une indéfinité d’autres significations, ou d’autres représentations. Et ce sont ces renvois, dans leur totalité indéfinie et toujours ouverte, qui constituent le “contenu” de la représentation, ou de la signification, particulière. Cette structure de renvoi est [...] fondamentale¹ ».

Le type de rapport entre signifiant et signifié, que produit la structure de renvoi sous-tendue par le *quid pro quo*, est à l’image, soutient Castoriadis, du rapport de la psyché et du soma : il s’agit également d’un rapport singulier, à lui-même son propre modèle, et qui ne doit pas être expliqué, mais bien *élucidé*, à partir de cette manière singulière qu’il a de se donner. Nous reprenons ici en partie cette citation évoquée plus haut pour illustrer les rapports psyché-soma :

le rapport du mot avec sa signification [est] *sui generis* [...]. Ni partie à tout, ni père à fils, ni terre à arbre, ni contenant-contenu, ni matière à forme, ni... C’est un type de rapport absolument originel, créé par le langage : le rapport du mot ou de la phrase avec le sens convoyé par ce mot ou cette phrase. On ne peut l’expliquer à partir d’un autre rapport, on ne peut que le rendre encore plus obscur – alors qu’on en a quand même une certaine compréhension immédiate. Si nous acceptons que c’est un paradigme de soi, un modèle de soi, nous pouvons essayer de continuer à l’élucider² ».

Si elle n’est pas exempte de logique ensidique, toute représentation, précisément parce que traversée par cette structure de renvoi, contient assurément de l’indétermination. Cette même structure de renvoi à la base de la symbolisation crée également de la détermination, c’est-à-dire des structures langagières d’une grande complexité. Le rapport de l’ensidique du *legein* à l’indéterminité foncière du *quid pro quo* se révèle alors dans toute sa complexité : « Ce que la relation signitive met en jeu, c’est le *quid pro quo*, le quelque chose pour une autre chose ou à la place d’une autre chose, la re-présentation (*Vertrierung*) qui [...] “implique” ou “entraîne” les catégories logiques, mais est impossible à construire à partir d’elles, puisque toute mise en œuvre des catégories la présuppose. Cette re-présentation est bien évidemment institution³ ».

Il s’agit non d’un paradoxe, mais de ce que Castoriadis révèle à travers l’ensemble de son œuvre, soit les rapports étroits de l’imaginaire et de l’ensidique, et le rappel que ce dernier traverse

¹ CL5, PP, *op. cit.*, p. 174.

² SV, *op. cit.*, p. 207.

³ IIS, *op. cit.*, p. 363.

toute chose, à des degrés différenciés, pour chaque niveau d'être. Dans le cas qui nous occupe, au fondement même de la symbolisation, le *quid pro quo*, trouvant sa source dans l'immotivation essentielle de la psyché, n'en apparaît pas moins comme créateur de déterminations – soit, plus précisément, de relations plus ou moins stables entre un signifiant et un signifié.

Le renvoi (la relation de renvoi), qui couvre ici également une « quasi-équivalence » et une « quasi-appartenance », opère essentiellement moyennant un *quid pro quo*, un « x est là pour y », qui, dans les cas non triviaux, est « arbitraire », à savoir institué. Ce *quid pro quo* est le noyau de ce que j'appelle la *relation signitive* – la relation entre le signe et ce dont le signe est signe, qui est au fondement du langage. Comme tout le monde sait, il n'y a pas et il ne pourrait pas y avoir de raison nécessaire et suffisante faisant que « chien » est là pour *canis*¹.

Cette création de déterminations par le symbolique s'avère à vrai dire création de « quasi-équivalences » et de « quasi-appartenances », en vertu du fait fondamental que les significations peuvent être « repérées, mais ne sont pas déterminées² ». Derrière le code que constitue en partie chaque langue se trouve l'irréductible arbitraire de son institution, imaginaire. En somme, « [l]a relation signitive est, chaque fois, singulière en elle-même [...] et noyau universalisable³ ».

Cette relation d'« inhérence hiérarchique » ou de « complémentarité hiérarchique⁴ » entre le symbolique et l'imaginaire se donne également à voir en ce fait essentiel que rappelle Castoriadis, selon lequel tout symbole, pour être effectif et opérant, doit signifier quelque chose au sein de la société, au sens où il doit être rendu « participable » par une communauté. Au-delà de la reconnaissance de l'arbitraire du signe par rapport au signifiant, le signifiant lui-même a sa source dans un imaginaire social présent comme collectif anonyme, qui en nécessite en même temps la reprise et le réinvestissement constant par une société. En un mot : « il ne suffit pas qu'il y ait des symboles pour qu'il y ait du social : encore faut-il que ces symboles soient vécus comme participables, c'est-à-dire qu'ils aient la même signification, pour les individus qui composent une société⁵ ». « Participable », précise Castoriadis, doit ici s'entendre en un sens « d'abord pragmatique ou opérant⁶ », c'est-à-dire de façon à reconnaître l'effectivité réelle d'un symbole

¹ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 285.

² *Id.*

³ IIS, *op. cit.*, p. 362.

⁴ Stéphane Vibert, « L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 37.

⁵ Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 130.

⁶ Cornelius Castoriadis, « *L'imaginaire comme tel* », dans *ibid.*, p. 155.

social partagé par l'ensemble des membres d'une société, et ce, en dépit de « vécus subjectifs distincts¹ ». Il s'agit donc de reconnaître simplement l'effectivité et l'efficace de « l'immense quantité de symboles sociaux² ».

L'on voit bien en quoi la conception castoriadienne de l'imaginaire rend irrecevable toute théorie du symbolique concevant ce dernier uniquement ou essentiellement comme code langagier et, par extension, comme pure rationalité ou simple matérialité. Si les symboles constituent effectivement, dans le domaine humain, la façon par laquelle les significations s'expriment en se matérialisant, ils nécessitent toutefois un travail de reprise constant par la société en question, de réactivation-réactualisation, qui ne se ferme jamais à des créations significatives et symboliques. Les représentations sociales, affirme Castoriadis, apparaissent « comme *configurations signifiantes en acte*, et non seulement comme représentations sociales effectives et comme sources de représentations possibles³ ». Cette expression de « configurations signifiantes en acte » témoigne de l'extrême importance que le fait de l'institution, plus précisément l'instituant, prend chez lui. Le travail incessant de reprise significative et langagière est nécessairement *institution* des symboles et des significations, qu'il renvoie à une institution d'ordre *imaginaire*.

En la ramenant à l'imaginaire, lieu par excellence de l'immotivation, Castoriadis souhaite attirer l'attention sur la teneur *instituée* de la relation signifiant/signifié. Si « le symbolisme suppose la capacité de poser entre deux termes un lien permanent de sorte que l'un “représente” l'autre⁴ », il est clair pour lui que cette permanence s'avère arbitraire et conventionnelle, en ce sens qu'elle ne relève ni de considérations rationnelles ni de considérations naturelles.

Instituer signifie instaurer entre les hommes (et les choses sociales) des relations a-naturelles et a-rationnelles [...] qui, loin de refléter ou de sublimer les rapports « réels » en sont le présumé (les rapports réels ne peuvent ni exister ni se concevoir que comme institués) et qui, conditions du représentable, ne sont pas nécessairement (ne sont même jamais exhaustivement) représentées de façon [consciente et] explicite par les participants – comme le prouve le fait que l'essentiel ne s'en dévoile qu'à l'analyse⁵.

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 152. Nous soulignons.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 191.

⁵ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire comme tel », dans C. Castoriadis et A. Tomès, IT, *op. cit.*, p. 152. Nous reviendrons au prochain chapitre sur l'importance de ce qui se dévoile ainsi *a posteriori*, et qui met sur la piste de la spécificité de l'analyse du social-historique.

Il nous importe ici de souligner que l'efficace sociale du symbolique tient donc certes à sa reconnaissance et à sa reprise dans et par l'institution ; cependant, l'imaginaire fournit la « spécificité¹ » de chaque symbolique.

La possibilité même de la symbolisation provient de l'imaginaire compris comme « imaginaire radical », comme le souligne Tomès : « Sans imaginaire il n'y aurait donc pas de symbolique : le symbolisme n'est rien d'autre que de l'imaginaire réalisé ou matérialisé² ». Il y a consubstantialité de l'imaginaire et de la matérialité symbolique. Castoriadis sépare certes ces deux éléments pour l'analyse, mais comme il l'énonce clairement, le magma des significations imaginaires sociales n'existe pas en lui-même, indépendamment de la « réalité ». Il appelle plutôt à penser l'intrication essentielle entre l'imaginaire et le fonctionnel ou le réel. « Nous n'avons pas ici [au niveau de l'institution social-historique] des significations “librement détachables” de tout support matériel, de purs pôles d'idéalité ; c'est dans et par l'être et l'être-ainsi de ce “support” que ces significations sont et sont telles qu'elles sont³ ». Ce rapport d'inhérence entre le symbolique et l'imaginaire, ou entre symboles et significations, implique ainsi l'impossibilité de considérer la symbolisation comme simple codification, aussi complexe soit-elle. Le langage comporte inéluctablement une phonologie, qui s'intéresse aux composantes « nucléaires » d'une langue, dans son versant de « code » – composantes à partir desquelles le structuralisme a voulu en quelque sorte dégager des schèmes transhistoriques. Or, du point de vue de Castoriadis, il s'avère impossible de considérer la symbolisation uniquement à travers cet aspect, car « ce n'est ni au niveau matériel, ni au niveau rationnel que le langage existe comme langage⁴ ». En somme, s'il y a bien « double fonction de la langue, comme milieu ou élément à la fois de l'imaginaire et du rationnel⁵ », « l'essence de la langue [est] son rapport à la signification⁶ », lequel est « à jamais irréductible à la structure⁷ ».

Pour Castoriadis, l'opposition entre ce qui pourrait tenir lieu d'instance individuelle par rapport à une instance collective ne réside pas dans l'antagonisme classique individu/société, mais bien dans celui entre la psyché et la société. Aussi l'individu socialisé, ayant acquis (et acquérant

¹ *Ibid.*, p. 155.

² Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans *ibid.*, p. 136.

³ IIS, *op. cit.*, p. 515.

⁴ Cornelius Castoriadis, « *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *IT, op. cit.*, p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ *Ibid.*, p. 157.

⁷ *Id.*

tout au long de sa vie) les codes de sa société, c'est-à-dire les significations imaginaires sociales, est un représentant individuel de sa société – avec, bien entendu, des spécificités, liées à son histoire personnelle, incluant d'abord et avant tout la teneur de son « histoire » monadique et celle de son inconscient, instance s'opposant réellement et tangiblement au *fait* de la société. En ce sens, la symbolisation, rendue vivante et agissante à travers les significations imaginaires sociales, imprègne à un point absolument formidable la conscience des individus, rendant alors caduque une opposition entre l'individu et le collectif, sachant que tous deux sont formés d'un même ferment imaginaire, d'ordre significatif, circulant incessamment entre tous et toutes. Il est également impensable pour lui de concevoir le symbolique uniquement comme une forme de code langagier, puisque cela oblitérerait ce qui constitue le cœur même de ce code, soit son rapport au sens. Or, ce rapport au sens, indique Castoriadis, s'avère totalement arbitraire, puisqu'il est institué dans l'imaginaire collectif d'une société :

le *legein* est institution primordiale et [...] à ce niveau, la logique identitaire *ne peut pas* saisir l'institution, puisque l'institution n'est ni nécessaire ni contingente, que son émergence n'est pas déterminée, mais ce à partir de quoi, dans quoi et moyennant quoi seulement du déterminé existe. Reconnaître comme essentielle et irréductible la relation signitive, le *quid pro quo*, le représenter (*vertreten*), c'est reconnaître le caractère « arbitraire » (institué) de ce re-présenter¹.

Si la symbolisation peut se baser sur les schèmes universels évoqués plus haut, il n'en demeure pas moins que le contenu même de celle-ci se rapporte à la façon dont une communauté linguistique se constitue, à travers une histoire, qui apparaît comme histoire de significations partagées.

La signification différencie en effet, selon Castoriadis, le langage humain, symbolique, de tout système de communication signalétique animal. Plus précisément, « [c]e qui caractérise le langage humain, c'est le fait que les significations n'y sont pas fixes : on ne peut pas attribuer à chaque signifiant un signifié bien précis, de telle sorte que nous pourrions éviter l'ambiguïté, les quiproquos et les glissements de sens² ». Bien entendu, il y a dans tout langage, dans le fait langagier lui-même, une part considérable et inéliminable d'ensidique, donc de relations déterminées. De la même façon, tout langage ne peut faire l'économie de structures. Tout symbolique est même, en bonne partie, catégories, ensembles, reliés par des éléments ensidiques.

¹ IIS, *op. cit.*, p. 381.

² Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 132.

Néanmoins, Castoriadis met l'accent sur la part d'indéterminité inhérente au langage, qu'il retrace à différents niveaux. Aussi fait-il une distinction essentielle entre le « code » et la « langue ». Le code comporte ces relations déterminées, au niveau phonologique, par exemple. La langue, elle, concerne ce que Ricœur a nommé la « parole vive », le niveau sémantique, lequel fonctionne essentiellement sous le mode du renvoi – il s'agit là de « son aspect essentiel¹ ». La structure de renvoi porte en elle une polysémie à partir de laquelle symbole et sens sont reliés conventionnellement. Toutefois, Castoriadis insiste sur le fait que la présence de l'ensidique au sein du symbolique ne se limite pas qu'à l'aspect de code du langage, mais se retrouve également dans ce qui apparaît souvent, au sein même de ses analyses, comme le royaume de l'indéterminable, soit les significations. Aussi précise-t-il que « [l]'être-code du langage ne se limite pas à son aspect matériel-abstrait ; il s'étend aussi à son aspect significatif. Le langage comporte aussi nécessairement la dimension ensembliste-identitaire pour ce qui est de ses signifiés – autrement dit, les significations sont aussi constituées, en partie, comme code² ». Du même souffle, il spécifie bien entendu : « [p]rises pleinement, les significations ne sont pas des éléments et ne composent pas des ensembles ; le monde des significations est un magma. Et pourtant : la signification ne peut être signification [...] que pour autant que [...], dans une de ses strates, elle se laisse saisir *comme si elle était quelque chose de distinct et défini*, sans quoi on ne saurait plus de quoi on parle³ ». La signification se laisse donc saisir comme déterminée, se laisse « ensembler » pour parvenir à l'expression. C'est cependant cette objectivation qui fait œuvre d'ensemblisation et non la signification *per se*, qui est de part en part magmatique, c'est-à-dire modelée par une structure de renvoi. Castoriadis souligne en effet la nature magmatique de la signification, de même que son fonctionnement ensembliste, requis par son objectivation. « Qu'est-ce qu'une signification? Nous ne pouvons la décrire que comme un faisceau indéfini de *renvois* interminables à *autre chose que [...]*. Une signification n'est rien “en soi”, elle n'est qu'un gigantesque emprunt – et pourtant elle doit être *cet* emprunt-*ci* ; elle est, pourrait-on dire, tout entière hors de soi – mais c'est *elle* qui est hors soi⁴ ».

Il est intéressant de mettre en parallèle cette définition de la signification comme magmatique avec la définition que donne Castoriadis de l'imaginaire comme porteur d'altérité :

¹ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 261.

² IIS, *op. cit.*, p. 358.

³ *Ibid.*, p. 359. Nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 359-360.

La dimension imaginaire produit l'altérité absolue. Mais nous ne pourrions même pas parler d'altérité s'il n'y avait pas la dimension ensidique. *Et la dimension ensidique vue ou traduite « subjectivement », c'est cet effort de ramener l'autre au même [...].* [O]n sait qu'il existe des domaines où ce n'est pas possible [...]. Ce n'est certainement pas possible dans le domaine social-historique. Il y a donc cette stratification, cette non-unité de l'être, qui est l'autre face de la création, création voulant dire création de formes irréductibles les unes aux autres¹.

Néanmoins, par la pénétration de l'ensidique en son sein, le symbolique possède les ressources pour ramener « l'autre » au même, dans et par le langage – et ce, non seulement au niveau phonologique du langage, où le code transparait le plus, mais également au niveau sémantique. Ainsi, la capacité imaginaire, le fait de voir dans une chose autre chose, qui nous parvient *par* l'imaginaire, nous est rendue *accessible par* le langage. Par celui-ci, il nous est possible de *traduire* le fait de voir dans une chose autre chose, « voir » impliquant ici le fait d'exprimer, d'extérioriser, d'objectiver, ce qui demeurerait intangible en restant au niveau imaginaire. En ce sens, la part ensidique du symbolique, mue par la volonté de ramener l'autre au même, rapporte l'altérité produite dans l'imaginaire/imagination au *même du langage*, c'est-à-dire rend accessible cette production d'altérité en le traduisant par des mots : il « égalise » l'altérité et, dans le même temps, en rend possible l'expression. Le *quid pro quo* et la structure de renvoi qu'il institue s'avèrent tout sauf « la tentative de ramener l'autre au même », mais constituent plutôt, pourrait-on dire, l'institution originaire et fondamentale de « ramener l'autre à l'autre ». En effet, l'imaginaire et l'imagination radicale produisent constamment de l'altérité.

Cette structure de renvoi, qui trouve sa source, au niveau individuel, dans la psyché défonctionnalisée ainsi que, au niveau social, dans le magma des significations imaginaires sociales, fait en sorte que le langage ne peut être qu'un simple outil de communication. Il apparaît incontestablement comme un outil d'*expression*, ce qui implique des ambiguïtés. L'immotivation des significations et l'autonomisation de l'imagination telles qu'on les retrouve dans la psyché humaine en sont les sources. Ce qui caractérise le langage humain, « c'est d'une part, la capacité de fournir, même hors les situations "catastrophiques", des réponses *inadéquates* ; la possibilité de cette déficience, même si elle était exceptionnelle, montre qu'un sens de finalité biologique n'est pas ici exclusif, ni même toujours dominant. Mais surtout, c'est la capacité de l'homme de donner des réponses différentes aux *mêmes* situations² ».

¹ SV, *op. cit.*, p. 355. Nous soulignons.

² Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire comme tel », dans C. Castoriadis et A. Tomès, IT, *op. cit.*, p. 149.

Bien que Castoriadis oppose le code et la langue, la détermination et l'indétermination vont de pair dans le fait du langage. Aussi précise-t-il de manière éclairante que toute langue « en tant que système¹ » demeure nécessairement « synchroniquement *ouverte* à une transformation des significations [de façon à] permettre un usage “inhabituel” de l’habituel² ». D’un autre côté, puisque toute langue porte une histoire, son système intègre nécessairement des modifications, de manière à « transformer constamment l’inhabituel en habituel³ ». La polysémie inhérente au fait langagier est garante, selon Castoriadis, de

la présence dans le langage de significations vraies, c’est-à-dire non algorithmiques, c’est-à-dire qui renvoient toujours à autre chose, à partir de quelque chose. C’est dans et par la polysémie que le sens peut circuler dans le langage. Mais c’est aussi en fonction de la polysémie qu’un sujet peut supporter – aux deux sens du terme – un langage [...]. Elle est aussi ce qui correspond au monde premier du sujet, au *conglomérat inconscient* où le langage trouve une de ses origines. En bref, la langue n’a besoin de la monosémie au niveau phonématique, que pour pouvoir instaurer la polysémie au niveau sémantique, qui est le sien par excellence⁴.

En définitive, « c’est non pas seulement “l’arbitraire du signe” qui s’avère fondamental, mais surtout l’arbitraire du *phantasma* social-historique, du sensible sans matière fondant la représentation collective sur des images et figures concrètes, productrices de réel⁵ ». Le langage en lui-même s’avère de part en part institué – « pris totalement », car l’imaginaire de chaque monde social-historique confère à chaque système symbolique sa singularité : « Ce n’est pas seulement et pas tellement *tel et chaque* signe particulier qui est “arbitraire” (au contraire : l’arbitraire est limité et finalement problématique dans le cas de chaque signe pris particulièrement), mais la relation de signe comme telle, le *legein* comme tel et pris totalement⁶ ». Ce faisant, une fois de plus, Castoriadis souligne en quoi l’imaginaire est source d’historicité : chaque système symbolique, chaque langue elle-même fonctionnent grâce au système de renvois basé sur cette capacité imaginaire qu’est le *quid pro quo*, et ce système de renvois s’avère toujours particulier en même

¹ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 261.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ Cornelius Castoriadis, « L’imaginaire comme tel », dans C. Castoriadis et A. Tomès, IT, *op. cit.*, p. 158.

⁵ Stéphane Vibert, « L’imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 43.

⁶ IIS, *op. cit.*, p. 363.

temps que synthétique. « Il n’y a en effet jamais de symbolisme en général, rappelle Tomès, mais toujours tel ou tel type de symbolisme, qui tient au fait que celui-ci “repose sur l’imaginaire” ».

Ce qu’est l’historicité pour Castoriadis et ce qu’elle appelle comme investigations se donne bien à voir dans cette longue citation :

On ne peut pas [...] comprendre les institutions simplement comme un réseau symbolique. Les institutions forment un réseau symbolique, mais ce réseau, par définition, renvoie à autre chose que le symbolisme. Toute interprétation purement symbolique des institutions ouvre immédiatement ces questions : pourquoi *ce* système-*ci* de symboles, et pas un autre ; quelles sont les *significations* véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système de signifiants ; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s’autonomiser²?

À l’évidence, l’historicité couvre un domaine excessivement large. D’abord, de manière fondamentale, renfermant l’originalité de sa pensée, l’idée que tout système symbolique ne peut se suffire à lui-même en ce qu’il renvoie nécessairement à une institution d’ordre *imaginaire*, source de *significations*. Tomès le rappelle fort à propos : dans l’optique castoriadienne, ce sont les significations imaginaires sociales « qui constituent l’essence du social, et non les symboles, qui ne sont rien d’autre que la matérialité des significations³ ». Les symboles ne peuvent signifier qu’en étant participables par tout un chacun dans une société. Ce faisant, il devient impossible de statuer de manière transhistorique sur les composantes essentielles et fondatrices du symbolique et du social-historique. Partant, la « véritable question » pour Castoriadis constitue la recherche, par essence toujours singulière, de la *signification* du système de symboles colporté et créé par chaque monde social-historique. Et forcément, cette signification de chaque système symbolique s’appréhende par l’élucidation du magma des significations imaginaires sociales qui tient chaque monde social-historique ensemble comme nous le verrons au prochain chapitre, qui sera l’occasion de nous pencher sur les modes de saisie du social-historique, d’un point de vue épistémologique. Cette question de l’imaginaire effectif se donnant sous forme de significations comporte également un niveau plus formel, celui de l’analyse des rapports signifiant-signifié, soit des structures de renvoi sous-jacentes aux significations imaginaires sociales en question. Enfin, la question de

¹ Arnaud Tomès, « Commentaire de *L’imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L’imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 132, citant Castoriadis.

² IIS, *op. cit.*, p. 205-206.

³ Arnaud Tomès, « Commentaire de *L’imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L’imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 130.

l'historicité renvoie de manière forte à la question politique du rapport de l'instituant et de l'institué, dualité foncière au sein même de l'institution, comme création historique par l'instituant et comme conditionnements par l'institué. Rappelons que la définition même du langage, par Castoriadis, comporte cet état de fait double : « *Legein* [...] : à la fois condition et création de la société, condition créée par ce qu'elle-même conditionne¹ ». Nous reviendrons sur cette dernière question au chapitre 5, portant sur la création historique comme question politique chez Castoriadis. Pour l'heure, nous mettrons en dialogue les pensées de Freitag et de Castoriadis sur l'imaginaire et le symbolique.

3.3 Discussion sur l'imaginaire et le symbolique chez Freitag et Castoriadis

En guise d'introduction à cette discussion, quelques indications contextuelles et épistémologiques sont de mise. Tandis qu'il développait sa pensée, Castoriadis était mû par la volonté de se démarquer du structuralisme, alors dominant à l'époque, et qui comprenait le symbolique comme code². Aussi a-t-il cherché la source significative et créatrice du social-historique dans un tout autre lieu, relativement inédit, d'où son originalité, soit dans l'imaginaire. Plus spécifiquement dans un imaginaire collectif et *anonyme*, l'« imaginaire social », absolument irréductible à des individualités et non recomposable de façon rationnelle, la source significative et créatrice du social-historique. Il l'a fait, pourrait-on dire, en quelque sorte *contre* le symbolique, compris à la manière structuraliste, comme composition purement ensidique. « Contre » le symbolique structuraliste, c'est-à-dire contre une conception assignifiante de celui-ci³. L'on peut donc dire que Castoriadis a repris la définition structuraliste du symbolique, comme instance essentiellement logique et codifiante, lui refusant également, à la suite du structuralisme, la *source*

¹ IIS, *op. cit.*, p. 330.

² Nous renvoyons au texte déjà cité de Stéphane Vibert pour un exposé autrement plus dense sur les liens non seulement contextuels, mais théétiques, de Castoriadis au structuralisme lévi-straussien (*cf.* « L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss, *op. cit.*).

³ Ce qui se laisse voir de façon magistrale dans le débat classique opposant Ricœur à Lévi-Strauss, où ce dernier répond ainsi à l'interrogation ricœurienne sur le sens : « le sens résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants. Par conséquent, ce que vous cherchez – et là je ne pense pas vous trahir parce que vous le dites et même vous le revendiquez –, c'est un sens du sens, un sens qui est par derrière le sens ; tandis que, dans ma perspective, le sens n'est jamais un phénomène premier : le sens est toujours réductible. Autrement dit, derrière tout sens il y a un non-sens, et le contraire n'est pas vrai. Pour moi, la signification est toujours phénoménale » (Claude Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », entretien du « groupe philosophique » d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss, dans *Esprit*, vol. 11, n° 322, nov. 1963, p. 630).

du sens. Cherchant ainsi forcément à s'en démarquer de manière originale, il en a fait l'un des pans, essentiel, de sa propre conception de l'imaginaire. Les textes de Vibert¹ et de Fressard² le démontrent bien. Rappelons en effet que l'imaginaire radical comporte et le symbolique et l'imaginaire social.

De son côté, Freitag intervient dans un tout autre contexte épistémologique. S'il partage évidemment en grande partie les critiques castoriadiennes envers le structuralisme, son ennemi principal demeure le positivisme³ sous toutes ses formes. Contre l'éclatement postmoderne des sciences sociales, basées sur des principes d'efficience qui n'ont d'égal que leur dissolution à titre de disciplines critiques, Freitag élabore patiemment une « théorie générale du symbolique », selon le titre du second volume de *Dialectique et société*, dans le but de faire contrepoids à toute saisie gestionnaire du social, en tâchant de montrer en quoi la société se donne et se reproduit de manière synthétique. Il s'est ainsi ressaisi du concept de « symbolique » en y injectant toute une richesse phénoménologique. Dans son optique, le symbolique comporte tout naturellement l'imagination et l'imaginaire, bien au-delà de la conception structuraliste avec laquelle Castoriadis avait maille à partir et dont ce dernier a voulu conceptuellement s'éloigner par le concept d'imaginaire. L'expérience vécue, en ce sens, se prolonge dans la représentation sensible animale, « détour » obligé, comme étant ce à partir de quoi la symbolisation peut s'effectuer. Considérations qui s'avèrent, bien entendu, beaucoup plus que digressives, car il s'agit en fait d'un enracinement, d'une donation, d'une origine non figée ontologiquement. Cette origine s'arrime à un procès dialectique, dont le principe directeur n'est précisément pas la directionnalité, mais bien l'aspect dynamique que lui confère l'*activité* concrète des sujets, qu'ils soient animaux, simples vivants ou humains.

¹ Stéphane Vibert, « L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss, *op. cit.*

² Olivier Fressard, « Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire », dans S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 1, *op. cit.*, p. 123.

³ Critique qui s'avère « négative », ainsi qu'il l'exprime d'emblée dans la « Présentation de la première édition » au premier volume de *Dialectique et société* : « La critique du positivisme n'y est donc pas faite pour elle-même (il y faudrait tout un ouvrage), mais seulement dans l'intention de dégager l'espace du problème de la connaissance de la pratique et, derrière ce problème, celui de la connaissance de la société, deux questions dont le positivisme nie jusqu'à la pertinence tout en s'en appropriant certaines réponses partiales à titre de présupposés » (DS1, *op. cit.*, p. 26). Pareillement, au début du troisième volume de *Dialectique et société*, il réitère sa position de principe derrière sa critique du positivisme : « Toute critique du positivisme dans les "sciences humaines" a sa source dans la reconnaissance d'une donnée à caractère ontologique : à savoir que la réalité sociale est constituée non de "choses" et de "relations", mais de "pratiques" et de "rapports signifiants", et qu'inversement, toute activité cognitive y compris la connaissance scientifique participe de ce mode d'être de la pratique et des rapports signifiants. Dès lors, toute critique du positivisme n'a également de sens que si elle conduit à une problématisation explicite de cette réalité à laquelle elle se réfère déjà intuitivement ou implicitement » (DS3, *op. cit.*, p. 27-28).

Interroger la proposition de Castoriadis en parallèle de celle de Freitag nous incline à saisir le fond de leur compréhension du donné naturel et matériel. De prime abord, le bât blesse, du côté de Castoriadis, au niveau de la création immotivée, par la psyché, de représentations du monde et d'elle-même. Freitag insiste à un point tel sur la sensibilité et le rapport sensible au monde que nous voyons les deux pensées comme étant d'emblée irréconciliables. Loin de nous l'idée de vouloir à tout prix les réconcilier ; cependant, le projet de saisir leurs proximités, dissimulées souvent sous des dehors en partie rhétoriques, nous importe – et ce, d'autant plus qu'à certains égards, ils sont réellement plus proches que ce qu'il n'y paraît. De plus, dans le cas spécifique de Freitag, dont on sait qu'il a lu Castoriadis, saisir l'orientation de sa lecture de l'imaginaire doit se faire en gardant en tête ce rapport à la pensée castoriadienne, nourri de la reconnaissance d'une parenté évoquée, d'acointances et, à un certain niveau, sans nul doute, de la volonté de maintenir une distance, au sens d'une spécificité.

Leur commune résistance au positivisme et leur commun rejet du déterminisme rationaliste les rapprochent. Ils souhaitent tous deux, de manière certes différente, élucider le fait de la société d'une manière qui rende justice à l'ensemble de ses fondations, c'est-à-dire non pas la seule fondation « rationnelle » ou fonctionnelle, mais les fondations imaginaires, symboliques au sens de Freitag : comme ferment de sens historique et élaboration d'une voix collective, nécessairement normative, profondément historique, changeante, mouvante. Ils prennent toutefois des chemins différents pour accéder ou à faire valoir ce ferment de sens, ce caractère profondément et intrinsèquement historique du fait humain. La conceptualisation de l'imaginaire par Freitag n'est pas théoriquement fondatrice chez lui ; néanmoins, dans la seconde édition de *Dialectique et société*, elle agit comme lien, elle éclaire la continuité, le mouvement de dépassement-conservation de l'expérience, du sensible au symbolique. L'expérience est mise en images, sensibles ou représentatives. Freitag met l'accent sur la continuité sensible-symbolique à travers cette notion d'imaginaire, et Castoriadis plaide pour un imaginaire radical, tout en reconnaissant par ailleurs le lien de l'imaginaire avec le domaine extrahumain.

L'insistance freitagienne sur le rapport dialectique entre l'imaginaire et le sensible, tout comme entre le sensible et le symbolique, au sein duquel l'imaginaire apparaît médiateur, s'éclaire en les comprenant en partie comme des réponses à la pensée castoriadienne¹. Plutôt que de nous

¹ Cette présentation d'un imaginaire médiateur constitue la proposition positive qui trouve son égal dans la volonté revendiquée d'entrée de jeu, tant dans « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique » que dans le deuxième volume de *Dialectique et société*, de ne pas « opposer » imaginaire et symbolique, afin d'éviter de les

pencher sur la lecture très partielle que Freitag a faite de Castoriadis, nous irons au-delà pour en saisir ce qui nous paraît en être le moteur. Il s'agit donc ici de mettre au travail de la pensée freitagienne cette idée castoriadienne de « création immotivée » par la psyché de ses représentations, au nombre desquelles les représentations perceptives, ainsi que de sa sensorialité. De même, il s'agit d'évaluer, chez Castoriadis, la place de la sensibilité comme lieu de déploiement de non-fonctionnalité, y compris chez le vivant. En un mot, d'interroger leurs pensées à partir de leur conception de ce qui échappe (en partie) au fonctionnel : la sensibilité, pour Freitag ; la création, pour Castoriadis. Brossons un portrait de la façon dont chacun d'eux articule la question de la fonctionnalité avec l'imaginaire et le symbolique.

3.3.1 Immotivation et fonctionnalité

À partir des notions d'imaginaire et de symbolique, tous deux reconnaissent en effet « quelque chose d'irréductible au fonctionnel¹ » dans le fait de la société et en font une assise de leur pensée. Cette reconnaissance de l'entrelacement quasi constant, dans le domaine humain, du fonctionnel et du non fonctionnel s'avère au cœur même de leur conception de l'être humain, dont découle la place qu'ils réservent au savoir, spécialement celui issu des sciences sociales et de la philosophie. L'exploration du présent chapitre et du précédent a ainsi permis l'explicitation fine de ces lieux par lesquels, chez tous deux, la fonctionnalité côtoie le plus intimement l'imaginaire, c'est-à-dire dans la sensibilité, qu'elle soit animale ou humaine. Tant chez Freitag que chez Castoriadis, à travers leurs expressions propres, nous avons trouvé des notions et réflexions semblables, sans doute appelées, en partie, par leurs objets mêmes.

Le présent chapitre s'est ouvert à partir d'un questionnement sur la notion d'« étayage » de la société sur la nature. Il a permis de constater que tant Freitag que Castoriadis exhibent une modification d'ordre ontologique du donné naturel par toute société, qui se donne à voir dans une transsubstantiation de ce que Castoriadis nomme la première strate naturelle. Ils reconnaissent ainsi tous deux une profonde transformation du réel par la symbolisation, et par son étayage sur le naturel. Leurs différences apparaissent dans le fait qu'ils n'en tirent pas du tout les mêmes conclusions, en vertu de la conception castoriadienne de la création, et du procès dialectique de différenciation qui, chez Freitag, repose sur une phénoménologie du vivant. Elles se donnent à voir

« substantialiser ». C'est en effet de cette façon qu'il introduit sa conception de l'imaginaire, en la distinguant de celle de Castoriadis et de Lacan. Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 3 et 5 ; DS2, *op. cit.*, p. 151.

¹ IIS, *op. cit.*, p. 193.

en particulier dans leur appréhension du lieu où se situe la nouveauté du symbolique, et des implications, des ancrages et des déliaisons qui en résultent.

Les différences terminologiques entre les deux auteurs en attestent également. S'ils appréhendent le fait massif de la création de la société par elle-même à partir du symbolique et de l'imaginaire, soit l'institution imaginaire de la société chez Castoriadis de même que les modes de reproduction sociétale freitagiens, à l'évidence, ce que chacun désigne par les expressions utilisées pour désigner « la nature » (pour faire court) signale une divergence dans leur conception du donné naturel. Les termes abondent chez Castoriadis pour désigner la nouveauté radicale que représente le fait humain, souvent à partir de termes extrêmement forts, marquant une irrémédiable rupture. À titre d'exemple, l'« abîme¹ » créé par le monde humain avec l'apparition de l'imaginaire, chez Castoriadis, devient, sous la plume de Freitag, « un seuil sépar[ant] le domaine de la vie sensible et celui du symbolique² », seuil qui apparaît également comme un passage et une transition : « cette différence n'est pas un gouffre. Il y a eu un passage entre les deux : celui de la création du langage conceptuel et l'institution de la culture symbolique. Par définition, ce sont certains animaux qui l'ont effectué, ce passage, cette transition entre les deux conditions animale et humaine³ ». Il ne s'agit évidemment pas de baser nos analyses sur une simple mise en contraste terminologique, mais à la lecture, les oppositions de ce type, tant elles sont nombreuses, nous inclinent à y voir des appréciations divergentes sur l'historicité, voire des positions politiques et existentielles, très différentes.

Freitag, d'abord, conçoit le monde du vivant comme échappant partiellement au fonctionnel ; comme lieu d'origine et de déploiement d'une expressivité-esthétique, qui demeure à titre de soubassement expérientiel, sensible et existentiel chez l'être humain. Nous avons abordé la difficile question de savoir si, pour lui, quelque chose de ce mode animal de conscience sensible perdure *tel quel* chez l'humain ou non, ses indications variant sur la question, parvenant au constat selon lequel, en vertu de la dialectique à l'œuvre entre l'imaginaire, le symbolique et le sensible, le sensible demeure organique, et ce, même dans le domaine humain. Ce faisant, la symbolisation, si elle change la donne expérientielle des êtres humains en la transcendantalisant, c'est-à-dire en la rendant conceptuelle, idéale et inactuelle, n'abolit pas pour autant cette forme première

¹ SV, *op. cit.*, p. 20.

² DS2, *op. cit.*, p. 189.

³ AAVH, *op. cit.*, p. 101.

d'accession au monde que constitue le rapport sensible à celui-ci. À l'aide de l'imaginaire, le symbolique le prend certes d'assaut en changeant les termes, mais ne pouvant lui-même accéder au monde, il n'a d'autre choix que de s'en remettre à cette sensibilité, à cette présence, qui continue d'agir à titre de *matière première* et *contenu* de l'expérience. L'une des particularités de la théorisation freitagienne consiste à montrer que l'expressivité, l'affectivité et toutes les formes sensibles originelles d'être-au-monde entretiennent un rapport dialectique avec l'organique. Cette expressivité n'en est pas moins enchâssée dans de l'instinctuel, soutient-il. La sensibilité animale, mue par une « exigence d'expression¹ », a entraîné le monde animal vers une sortie de l'instinctualité mécanique, dont on ne peut affirmer qu'elle le régit à elle seule. Il existe bel et bien une relation dialectique entre l'instinctualité et la pratique. Et, s'il y a, dans la majorité des cas, reprise dans et par l'instinctualité, il n'en demeure pas moins que l'un des pôles du rapport existentiel animal au monde concerne la pratique et le commerce avec le monde et les autres, qui implique des rapports de reconnaissance, dépassant donc largement le règne de l'instinctualité.

Castoriadis, quant à lui, reconnaît « autre chose » qu'une stricte fonctionnalité dans le monde du vivant, certes, mais souligne que le mode d'être animal est contraint de reproduire des façons de faire établies « une fois pour toutes ». Si, à quelques endroits, surtout en notes de bas de page ou en commentaire, il tend à amoindrir sa position de principe très forte selon laquelle le monde du vivant s'avère « de part en part » ensidique, malgré certains éléments qui y échappent, il n'en demeure pas moins que son mode de fonctionnement opère à partir de composantes données une fois pour toutes au niveau de l'espèce. Pour lui, cette irréductibilité au fonctionnel réside bien dans l'imaginaire, du moins chez l'humain. Or, à la lecture des textes des *Carrefours du labyrinthe*, pourrait-on avancer l'hypothèse selon laquelle, puisque Castoriadis soutient qu'il y a chez le vivant en tant que pour soi une forme d'imagination, celle-ci extrairait le monde du vivant du pur fonctionnel? L'imagination, autrement dit, représenterait-elle, *déjà chez le vivant comme pour soi*, une instance de non-fonctionnalité? Ce serait oublier que, pour lui, la création ayant cours dans le monde du vivant constitue une création *fonctionnelle*², déjà réglée d'avance, et ce, bien que son fonctionnement se fasse à partir de l'imagination. Ainsi, imagination et création ne signifient pas nécessairement « défonctionnalisation » : si l'imagination existe bel et bien chez tout pour soi, elle s'arrime essentiellement à la fonctionnalité chez le simple vivant et l'animal. En ce sens, toutes

¹ DS2, *op. cit.*, p. 23.

² Cet oxymore castoriadien lui permet de différencier le type de création effectué par l'animal et par l'être humain.

deux, au niveau du pour soi, sont synonymes, dans la mesure où toute mise en images constitue une création, quoique réglée. Cela correspond à la définition de la clôture du vivant :

la clôture organisationnelle, informationnelle, cognitive [du vivant] signifie que le fonctionnement du « soi » vivant et sa correspondance avec les divers « cela » ou « choses » qui lui sont extérieurs sont gouvernés par des règles, des principes, des lois, des sens qui sont posés par le vivant mais qui, une fois posés, sont donnés une fois pour toutes et dont le changement, lorsqu'il survient, est, semble-t-il, « aléatoire¹ ».

L'imagination proprement *humaine* va de pair avec une défonctionnalisation complète. En somme, l'imaginaire radical humain immotivé s'avère irréductible au fonctionnel, pour Castoriadis. Le pendant négatif en est que hors du domaine humain, rien n'apparaît pour lui essentiellement irréductible au fonctionnel, ce qui n'est certes pas le cas pour Freitag.

Nous nous sommes questionnée, du point de vue de Castoriadis, sur les rapports entre l'imagination radicale psychique et l'imagination sensorielle². Si celle-là constitue réellement l'instance d'une rupture avec tout le monde du vivant, Castoriadis n'a d'autre choix que de reconnaître que l'imagination sensorielle existe déjà chez les animaux, bien que le domaine humain la refonde à sa façon, dans une union *sui generis* de la psyché et du soma. Or, cette reconnaissance ne va pas sans ébranler la rupture ontologique radicale que représente l'avènement de la psyché humaine, lui indiquant, minimalement, un héritage dans la sensibilité animale. Cette saisie de l'imagination sensorielle animale comme étant de part en part fonctionnelle va donc de pair avec son ontologie stratifiée de la création, qui consiste à concevoir des niveaux différenciés de création. La position de principe selon laquelle « la boucle fonctionnelle du simple vivant est, chez l'humain, rompue³ », demeure vraie, même à reconnaître, comme il le fait, une imagination sensorielle chez l'animal. Le statut de celle-ci chez l'humain n'est cependant pas aisé à définir.

Freitag, en revanche, affirme non seulement que nous héritons des animaux notre sensibilité, ce que l'on peut rapprocher à bon droit de l'imagination sensorielle-corporelle chez Castoriadis, mais n'y voit pas de rupture ontologique radicale. Les rapports entre modes d'objectivation constituent pour lui autant d'étagements de modes d'être-au-monde qui, s'ils apparaissent fort différents, *n'apparaissent jamais incommensurables*. Ils s'avèrent plutôt pour lui liés par une certaine forme de cumulativité. « Notre sensibilité, précise-t-il, qui est nécessairement

¹ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 292-293.

² Voir supra, section 3.2.

³ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 541.

toujours engagée dans le moindre rapport concret-pratique, actuel et empirique au réel, n'a donc rien d'incommensurable avec celle des animaux¹ ».

Hors du domaine humain, il n'y a pas que du pur fonctionnel, indique Freitag. Le monde du vivant en général, auquel l'humain reste attaché, est mû par une « exigence d'expression », postule-t-il. Bien que celle-ci se module autrement chez l'humain, il est clair pour lui que le fort besoin humain de « communication » (entendue ici dans un sens beaucoup plus large qu'au sens strictement pragmatique-fonctionnel) s'enracine dans cette exigence d'expression présente chez tous les animaux. Rappelons que Castoriadis, pour sa part, fait grand cas d'une « exigence de signification » qu'il rattache spécifiquement au monde humain. Ces deux expressions, à notre sens, soulignent leurs divergences. Le fait humain crée à proprement parler le niveau d'être de la signification, qui pour Castoriadis n'existe pas comme tel dans d'autres strates de l'être. Freitag insiste sur ce qui vient *avant* la symbolisation, plus précisément sur ce qui lui apparaît irréductible à du fonctionnel, c'est-à-dire toute l'expressivité-esthétique d'ordre existentiel qui se déploie dans le monde du vivant et de l'animal et que nous portons encore en nous en tant qu'humains. Alors que pour Castoriadis, l'exigence dont il est question dans le monde préhumain ne peut s'avérer que d'ordre ensidique et fonctionnel. Et en ce sens, l'exigence de signification qu'il souligne opère une réelle rupture, dans le monde humain, avec cette fonctionnalité.

Freitag présente une perspective intéressante, qui renverse, encore une fois, la conception traditionnelle : plutôt que de poser l'humain comme négateur absolu de l'instinct, ce que tend à faire Castoriadis dans nombre de ses écrits, il replace ce délaissement de l'instinct dans le monde animal lui-même². Toute sa conception tend en effet à rendre compte de cette transition de l'humain vers l'animal :

Si les collectivités animales, énonce-t-il, ont sans doute toujours ébauché des éléments de culture commune, ceux-ci n'ont semble-t-il jamais survécu autrement qu'en étant finalement repris en charge par les mécanismes instinctuels, et c'est bien à ce niveau que s'est opérée l'évolution cumulative des différentes espèces. Il se pourrait donc bien que le seuil de la culture n'ait pu être franchi qu'à partir d'un certain degré de *perte d'instinct*³.

Soulignons que cette « perte d'instinct » est évoquée à titre d'hypothèse par Freitag plutôt qu'elle n'apparaisse, à l'instar de Castoriadis, comme l'un des éléments clés d'une élucidation de la psyché

¹ DS2, *op. cit.*, p. 107.

² La section 3.1.3 l'a donné à voir, en ce qui concerne son appréhension de l'origine du langage.

³ *Ibid.*, p. 198. Nous soulignons.

humaine et, plus largement, du passage de l'humain « comme “pur animal” » ou « simple vivant » à l'individu socialisé.

Néanmoins, si nous héritons des animaux, affirme Castoriadis, nos capacités de raisonnement² et d'apprentissage, toutes deux, précise-t-il, représentantes par excellence de la clôture, *quid* de notre sensibilité? L'imagination sensorielle et corporelle dont il fait mention dans certains textes peut à bon droit être rapportée à une forme de sensibilité. Si elle demeure grevée de débris provenant de la logique ensidique animale, l'imagination sensorielle n'apparaît pas pour autant *réductible* à l'imagination radicale, puisque l'immotivation qui caractérise celle-ci l'extrait définitivement du monde animal. Il exprime ainsi sa volonté de faire apparaître *l'immotivation* de la mise en images du monde. L'imagination figure le monde en lui donnant une forme spécifique et, toujours déjà, un sens. Cela nécessite une clarification conceptuelle. Les images ainsi créées sont bien immotivées, mais non pour autant déliées. Castoriadis n'entend pas une « déliaison » entre le sensible et le matériel, entre le sensible et l'imagination ou entre l'imagination et le matériel. Il y a bien, comme le rappelle Tomès, « découplage » d'avec l'instinctualité biologique, certes ; mais en aucun cas, déliaison d'avec le monde extérieur. Même au stade monadique, une telle déliaison s'avère intenable et résulte d'un phantasme de la psyché.

Par rapport à l'instinctualité biologique qu'il renvoie au monde du vivant, l'immotivation du domaine humain consiste plutôt en des modalités différentes de saisie du monde, relevant *en première instance* d'une création radicale, qu'il s'agisse de représentations perceptives ou non. Il y a, chez l'humain, une réelle création immotivée et défonctionnalisée – mais non « déliée », du moins en ce qui concerne les représentations perceptives. Or, déjà chez l'animal, l'on retrouve une création, qualifiée par Castoriadis d'*ex nihilo* et de radicale³. Dès qu'il y a « instance “subjective”⁴ », donc chez tout pour soi, il y a création d'une « image qui ne doit rien, dans son contenu, dans son être – ainsi spécifique, au “monde extérieur”⁵ ». Par immotivation, Castoriadis établit également que le sujet constitue une instance de création située à l'intérieur d'une instance plus large de création ontologique : le monde lui-même. Sa cosmologie est poiétique, tout comme

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 39.

² Cf. CL4, APP, *op. cit.*, p. 133.

³ Cf. PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. 123.

son anthropologie¹, et ce, en vertu de sa conception stratifiée de l'être-étant en autant de domaines différenciés.

L'on retrouve ainsi peu le terme de sensibilité chez Castoriadis ; il n'occupe certes pas une place centrale dans sa pensée, à l'inverse de Freitag. Lorsque Castoriadis l'utilise, c'est la plupart du temps afin de récuser des visions alternatives de la perception et de l'imagination, notamment kantienne et phénoménologique. Il se réapproprie toutefois une expression extrêmement intéressante d'Aristote, en ce qu'elle fait mention de la sensibilité, d'une manière qui semble l'ouvrir au-delà. Aussi reprend-il du Livre III du traité *De l'âme* l'expression de « sensible sans matière² ». À bien y voir, cette expression sied tout autant au domaine psychique qu'au domaine social-historique. Alors que dans « La découverte de l'imagination », où il discute de la conception aristotélicienne de l'imagination, il reprend le terme en l'appliquant à la forme de l'imagination première, « radicale », qu'il s'efforce de mettre au jour, dans *L'institution imaginaire de la société*, il l'emploie au chapitre 5, portant sur le *legein* et le *teukhein*, en la renvoyant, certes aux représentations psychiques, mais également à ce qu'il nomme le « *phantasma* social-historique, la "représentation sociale"³ ». Le terme de sensibilité est évoqué de manière à désigner les fruits de l'imaginaire radical, comportant à la fois l'imagination psychique et l'imaginaire social-historique.

Par cette expression, Castoriadis réitère l'idée fondamentale selon laquelle le flux représentationnel n'a pas *toujours* de répondant objectif, ou encore, que toute représentation *est* d'abord, ou d'ores et déjà, « présentation⁴ », pour elle-même et en elle-même, indépendamment de savoir si elle s'avère *ou non* « représentation perceptive⁵ » s'étayant « sur un être-ainsi du sensible⁶ ». Il souhaite ici démontrer que, *dans tous les cas*, une représentation, en tant qu'elle s'avère foncièrement « présentation », c'est-à-dire partie du flux représentationnel, dont

¹ Faire référence à une anthropologie chez Castoriadis peut surprendre, au vu de l'insistance qu'il a mise sur la clôture de chaque monde social-historique, faisant parfois perdre de vue des ancrages réellement transhistoriques. L'on retrouve néanmoins certaines indications à cet effet, notamment dans « Anthropologie, philosophie, politique », où il pose les bases de son anthropologie philosophique, affirmant : « La nature, ou l'essence de l'homme, est précisément cette "capacité", cette "possibilité" au sens actif, positif, non prédéterminé, de *faire être des formes autres* d'existence sociale et individuelle, comme on le voit abondamment en considérant l'altérité des institutions de la société, des langues ou des œuvres. Cela veut bien dire qu'il y a bel et bien une nature ou une essence de l'homme, définie par cette spécificité centrale – la création, à la manière et selon le mode selon lesquels l'homme crée et s'autocrée. Et cette création – constatation en apparence banale, mais décisive et dont on ne finit pas de dérouler les conséquences – n'est pas terminée, en aucun sens du terme » (CL4, APP, *op. cit.*, p. 130).

² CL2, DI, *op. cit.*, p. 434 et IIS, *op. cit.*, p. 363.

³ *Ibid.*, p. 364.

⁴ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 200.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁶ *Id.*

l'extraction ne peut donc être que « seconde » et « dérivée », correspond à un « sensible sans matière », *non nécessairement* matériel. Cela nous semble particulièrement intéressant par rapport à Freitag. La sensibilité est étendue à grandeur de ce que touche la psyché, c'est-à-dire au domaine entier des représentations. Comme le précise Caumières, « toute idée abstraite s'accompagne donc dans notre pensée d'une image, d'un phantasme, *relevant du sensible même si celui-ci est ici non corporel* [...] ». Ce terme, qui renvoie à la pensée kantienne, rend compte du fait que *les catégories de l'entendement s'articulent aux impressions sensibles*¹ ».

Cette articulation représente bien ce dont il est ici question, tant au niveau de l'imaginaire radical instituant qu'à celui des significations imaginaires sociales, ou des représentations psychiques des individus socialisés, irriguées par ces mêmes significations. Or, pour Castoriadis, la sensibilité est extensive et poïétique. Il souhaite en effet établir que le sensoriel, c'est-à-dire le « lien » du sujet au monde, constitue une création absolue du sujet ; plus précisément, la création-position d'une image, d'une figure du monde, créée par l'imagination. Il y a, dans la sensorialité, création de quelque chose qui n'existe pas *comme tel*, c'est-à-dire avant la mise en forme de l'imagination, dans le monde extérieur. De cette façon, la sensorialité, dans le cas d'une représentation perceptive, peut être dite immotivée par rapport au donné matériel : elle n'a aucun lien causal, ou de détermination, avec l'objet du monde extérieur. Ses nombreuses affirmations en ce sens trouvent également à s'éclairer à partir de la citation suivante, que nous nous permettons de reprendre :

Il y a, dans *quelques cas*, des *perceptions* – à savoir, des représentations corrélatives à des objets « externes » et plus ou moins « indépendants ». Ces perceptions comportent sans doute une composante « sensorielle ». Mais cette composante est elle-même une création de l'imagination. Les « sens » font émerger à partir d'un X quelque chose qui « physiquement » ou « réellement » *n'existe pas* – *si l'on entend par « réalité » la « réalité » de la physique*².

Castoriadis y énonce l'idée essentielle selon laquelle les images et figures créées par l'imagination *n'existent pas « au sens de la physique »* : c'est en ce sens précis qu'elle n'apparaît aucunement *déterminée* dans sa spécificité par ce « quelque chose » du monde. Il l'indique d'une autre façon encore : « L'imagination radicale [...] est limitée d'une manière *sui generis* relativement à

¹ Philippe Caumières, *Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007. Nous soulignons.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 278. Nous soulignons l'incise suivant le second tiret.

l'existant physique¹ ». Castoriadis souhaite élucider cette façon particulière et inédite qu'ont toute psyché et tout individu socialisé de rencontrer le monde. Et, à l'inverse, il élabore sa pensée contre cette propension de la pensée héritée à « [p]oser l'existant physique à la place de l'existant tout court² ».

Ce faisant, il affirme le postulat voulant que ces créations chaque fois spécifiques, ces mises en images et ces images du monde, si elles « parlent » bel et bien de lui, n'en sont pas une émanation *nécessaire*. Elles n'apparaissent pas déterminées dans leur fait d'être et dans leur mode d'être par ce qu'elles figurent du monde, par ce qu'elles mettent en image. Les images s'avèrent donc immotivées par rapport à l'objet extérieur, voire par rapport au choc³, au « X ». L'action même du *quid pro quo* se trouve ici révélée dans toute sa radicalité : « l'imagination radicale est illimitée, plus exactement indéfinie, et créatrice [au sens où] elle fait être des choses en les intuitionnant, dans la représentation. Bien entendu il lui faut un minimum de support matériel⁴ ». Quoi qu'il en soit, le domaine social-historique, soutient Castoriadis, constitue le lieu où se déploie « le faire-être par la simple représentation⁵ ».

La définition castoriadienne de « ce qui existe » diffère de celle qui est communément admise en philosophie et en sciences sociales ou encore en science : selon Castoriadis, les représentations non perceptives existent au même titre que les représentations perceptives. Les pensées, les rêves, les rêveries éveillées, les phantasmes, les innombrables renvois de représentations à représentations, les souvenirs de sensations, d'émotions, de rêves, les idées et concepts, philosophiques notamment, etc., constituent tous des créations de la psyché et autant de « sensibles sans matière ».

Toute création chez Castoriadis correspond à un « faire être » au sens de *faire venir* à l'existence, de *poser l'existence*. Il s'agit de souligner le caractère actif et productif du sujet, son rôle de créateur de son monde propre... de ses institutions jusqu'à ses sensations. L'on retrouve ici l'importance qu'accorde Castoriadis, dans sa conception de l'imagination radicale et des représentations perceptives, entre autres, à *l'activité* du sujet. Il en a contre les philosophies qui conçoivent le sujet comme étant réceptif ou passif dans la perception. Dans son optique, tout

¹ SV, *op. cit.*, p. 429.

² *Id.*

³ Aussi affirme-t-il des « chocs » qu'ils sont « indescriptibles et intuitionnables comme tels » (*Ibid.*, p. 424).

⁴ *Ibid.*, p. 429.

⁵ *Id.*

rapport au monde nécessite une mise en formes et en images, une mise en sens qui ne peut être que le fait de l'imagination radicale, et au niveau collectif, de l'imaginaire social. S'il ne récuse pas le truisme selon lequel tout social-historique compose nécessairement avec le déjà-là naturel et historique, il ne le considère pas comme un phénomène passif. Contre une lecture de la « donation passive » du monde, qu'il critique dans la philosophie héritée, il ne souhaite pas pour autant plaider, à l'inverse, que « rien » n'est donné, ou encore que ce qui l'est n'a aucun effet, mais bien que le donné ne saurait agir à titre de *déterminations*. Il conditionne, mais jamais ne détermine ; de même, il est création et non donation. Cela apparaît tout à fait clairement, comme il l'indique ici : « Création : capacité de faire émerger ce qui n'est pas donné, ni dérivable, combinatoirement ou autrement, à partir du donné¹ ».

Castoriadis met donc des bémols à l'expression du donné naturel. Cette donation de la nature exige en réalité, selon lui, tout un travail de mise en forme et en langage, une traduction, une appropriation par une société particulière – qui appelle et implique un travail d'élucidation. À vrai dire, l'imagination radicale

transforme l'en soi en quelque chose qui est pour le sujet – elle ouvre un monde pour le sujet, mais aussi fait que ce monde n'a qu'un rapport lointain, limité et étrange avec ce qui est « hors du sujet ». *Ce qui est, nous ne le savons pas, il est là toujours comme une question. Ce que nous donne le travail de l'imagination radicale du sujet ou de l'imaginaire instituant social-historique a certes un rapport avec ce qui est, mais ce rapport est l'objet de notre interrogation et pas du tout un donné².*

Les significations imaginaires sociales « font être » les « mondes propres humains » ; de même, elles « font être » le donné naturel, au sens où toute société rencontre la nature *à partir* du magma de ses significations imaginaires sociales et, selon Castoriadis, ne peut la rencontrer autrement. En vertu de cela, il pose que les significations imaginaires sociales « ne sont ni “adaptatives” ni “anti-adaptatives” : elles sont *ailleurs*. La psyché elle-même est un massif et monstrueux cas d'*inadaptation*³ ». L'immotivation et la défonctionnalisation dont il est question dans le domaine humain se donnent ici à voir de la plus claire des façons. Dans la terminologie castoriadienne, la création représente cette action de *faire être* le monde par un sujet, qu'il soit individuel ou collectif. Nous pourrions également utiliser l'expression de *donner sens*, non au sens superficiel d'apposer

¹ CL4, APP, *op. cit.*, p. 132.

² SV, *op. cit.*, p. 429-430. Nous soulignons.

³ CL5, FF, *op. cit.*, p. 18.

une signification à un donné ou d'interpréter le monde déjà donné, mais bien à celui qui correspond également, croyons-nous, à celui de Freitag, où le sens est ainsi rendu ontologiquement actif et créateur, et excède toute compréhension en matière de communication et de communicabilité.

Aussi Castoriadis reconnaît-il lui-même cette acception, lorsqu'il affirme que toute société a « sa manière à elle de *faire sens* de ce qui est donné – et, pour commencer, au degré le plus fruste et le plus décisif, de *faire être* pour elle du “donné”, déjà par des opérations de langage – car, certes, il n'y a pas de récoltes d’“information”, binaire ou autre, répandues dans la nature et qui n'attendent que les premiers hommes pour être engrangées¹ ». Cette nature est toujours prise en compte par une société, d'une manière forcément non naturelle.

L'affirmation selon laquelle « la société doit créer *de novo* et à nouveaux frais quelque chose qui *ressemble* à des données naturelles fondamentales (celles de la vie), mais n'en est nullement la copie ou la réplique² » doit également s'entendre en ce sens d'un faire-être/faire-sens par la création. Pour Castoriadis, toute société ne saisit pas simplement la nature qu'elle trouve devant elle : cette « simple saisie » s'avère tout simplement impossible du point de vue social-historique. Cette idée d'une saisie non problématique d'un donné transparent constitue pour lui une illusion positiviste qui se cache à elle-même, précisément, la nature du rapport de l'humanité à la nature. Celle-ci prend la forme d'une « rencontre », d'un rapport de « convenance », chaque fois institués par une société particulière, plutôt que d'une saisie toujours égale à elle-même. « Des causes constantes ne sauraient produire des effets variables³ », réitère-t-il inlassablement – l'inverse apparaît plutôt comme une « conséquence scientifiquement monstrueuse⁴ ».

La nature est donc d'ores et déjà reprise culturellement ; l'on pourrait concevoir qu'elle l'est également anthropologiquement, au sens où certains éléments de la nature sont reçus universellement de la même façon par toute société⁵. Castoriadis se refuse souvent à envisager cette possibilité, affirmant que tout donné s'avère trivial. Quel saurait être, alors, le statut du *legein* et du *teukhein*? Il y a lieu de penser que certains éléments s'avèrent bel et bien transhistoriques, comme le fait du langage, qui « vient avec » un ensemble de composantes formelles. L'insistance mise par Castoriadis sur l'apport actif de chaque société sur la première strate naturelle ainsi que

¹ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 525.

² *Ibid.*, p. 545.

³ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 277.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 461.

⁵ C'est du reste, tel que vu à la note 1 de la page 376, ce que fait Castoriadis.

celle mise sur la création, par chaque individu, de ses représentations, constituent autant d'endroits où il reconnaît l'importance de l'historicité.

Or, Freitag ne préserve-t-il pas l'historicité d'une tout autre façon, c'est-à-dire en la faisant reposer sur la sensibilité, conçue comme la première forme que prend le procès de différenciation? L'ancrage de celui-ci dans la sensibilité ne l'empêche aucunement d'être mû par un « mouvement d'élargissement¹ », témoignant ainsi d'une certaine contingence. À la différence de Castoriadis, l'attache dans le sensible ne constitue pas dans l'optique freitagienne un frein à la contingence, que celui-ci repère d'ores et déjà, dans une certaine mesure, à même le monde du vivant. Vu son insistance sur l'ancrage de la symbolisation dans la conscience et la représentation sensibles, il y a fort à parier que Freitag ne cautionnerait pas le terme de « trivialités » pour décrire le donné naturel. Dans son optique, le « fait naturel » est loin d'être limitant, il *ouvre* plutôt tout le procès de différenciation! Et ce fait naturel ne fournit pas que des trivialités, puisque s'y déploie une forme de « pré-historicité », s'y manifeste une expressivité, un sentiment de soi, une forme de reconnaissance, même. Le niveau sensible participe ainsi de la « dialectique du réel² », voire l'engage. En un mot, y réside l'origine du rapport sujet/objet, soit « la dimension existentielle de l'expérience impliquant en même temps la conscience de soi du sujet [...] et la présence du monde qui lui est déjà donnée comme une altérité signifiable³ ».

La perspective à la fois phénoménologique et dialectique de Freitag l'amène à concevoir le donné comme capacité de différenciation et d'enrichissement, de cumulation de l'être en lui-même. « Cumulation » ne signifie pas, à ce niveau, supériorité de l'humain sur tout autre être – bien qu'au niveau épistémique, par exemple, force est de le constater. Ainsi, ce qui est donné ouvre à des possibles, en signe l'advenue plus qu'il ne les referme, en instillant une forme de liberté, d'ordre d'abord expressif et esthétique. Le donné est commun à tous les êtres vivants et représente le fondement de leur attache existentielle à l'être, c'est-à-dire aux liens qu'ils ont créés et qu'ils continuent de créer dans le monde.

L'on pourrait toutefois statuer, et ce serait là, sans nul doute, le lieu d'une recherche en bonne et due forme, que la théorie du pour soi chez Castoriadis, ou encore sa théorie plus spécifique

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 13, n. 21.

² Par là, Freitag entend « la dimension dialectique inhérente au réel, c'est-à-dire [le] mode d'existence synthétique propre aussi bien aux objets qu'aux sujets, en tant qu'ils sont déjà eux-mêmes constitués dans et par leurs rapports », DS2, *op. cit.*, p. 274. Il souligne du même souffle à quel point celle-ci est garante de leur historicité propre.

³ *Ibid.*, p. 149.

de la psyché-soma, relève de la phénoménologie ou révèle une certaine phénoménologie¹. Celle-ci ne saurait être, à l'évidence, comme l'a d'ores et déjà signalé Van Eynde, une « phénoménologie de la perception² ». Castoriadis reconnaît d'ailleurs cet état de fait, précisant que sa démarche d'élucidation de l'imagination radicale psychique et de l'imaginaire social-historique s'est orientée vers la description phénoménologique de ces strates, ainsi que vers leur caractérisation ontologique³.

Si la radicalité de la pensée castoriadienne⁴ réside dans son ontologie stratifiée, sa théorie du pour soi apparaît non en contradiction, mais à tout le moins en tension, avec son postulat si souvent énoncé de l'exceptionnalité humaine. L'idée d'une « création aveugle » qu'il relève chez le vivant comme pour soi est précisément rendue possible par sa théorie de la stratification ontologique. Chaque strate est « prise » dans sa clôture faite d'un mode d'être et d'un mode d'organisation *sui generis*. Elle n'en relève pas moins d'une création, de sorte que l'ensemble des strates couvertes par ce domaine du pour soi se rapporte à la création d'un monde propre. Une création peut donc s'avérer strictement fonctionnelle et non réflexive. C'est le cas pour les animaux, et, à un degré plus fort encore, pour les strates de l'être de part en part ensidiques : la pure matière, l'être inanimé, etc. Les strates correspondant au domaine humain échappent à cet état de fait, puisque la création qui les anime s'avère *réflexive* – que cela soit explicitement reconnu, comme dans les sociétés autonomes, ou non, dans les sociétés hétéronomes. Le sens correspond en effet, chez Castoriadis, à ce qui est arraché au Chaos, posé en rupture au Sans-Fond ; chez Freitag,

¹ Nous l'avons par ailleurs déjà évoqué à la section 3.2.2.

² Laurent Van Eynde, « Castoriadis et Bachelard. Un imaginaire en partage », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *op. cit.*, p. 170.

³ Cf. CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 482.

⁴ Nous utilisons le terme de « radicalité » en faisant évidemment référence à ses propres usages, récurrents, de l'épithète « radical » pour désigner l'imagination, l'imaginaire et la création à laquelle ils donnent lieu. Castoriadis justifie en de nombreux endroits ces usages, mais à étudier sa pensée avec celle de Freitag, nous sommes en droit de nous demander laquelle des deux pensées se présente avec le plus de radicalité, sachant que « radical » renvoie à la racine des choses. Freitag n'a de cesse de démontrer que toute imagination et toute raison sont enracinées dans la sensibilité animale, alors que Castoriadis se refuse la plupart du temps à faire ce constat, se concentrant à montrer le caractère *immotivé* de l'imagination et de ses effectuations sous forme de créations. Ce constat vaut en effet également pour les créations humaines et social-historiques, à propos desquelles Piqué a déjà souligné la difficulté de trouver chez Castoriadis des exposés sur l'origine et la « mécanique » des changements historiques. Aussi souligne-t-il « un défaut dans les analyses de Castoriadis, en partie aveugle à cette dimension dans l'élaboration de ce qui permet à une société de se singulariser. On peut en effet noter que les analyses de ce dernier restent souvent focalisées sur les conditions internes de la nouveauté, dont l'insuffisance le conduit d'ailleurs à faire l'hypothèse de créations *ex nihilo*. Ce faisant, ses analyses ne cherchent peut-être pas assez à rendre compte de l'historicité des sociétés par les phénomènes d'emprunt et de rencontre » (Nicolas Piqué, « Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Cornelius Castoriadis », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *op. cit.*, p. 171). Nous reviendrons sur ces questions au chapitre suivant.

il résulte de l'accumulation de pratiques du vivant avec le monde. Fort de cette richesse phénoménale¹, il apparaît néanmoins, toujours chez Freitag, à partir de la réflexivité humaine.

La dialectique freitagienne, basée sur l'*Aufhebung* hégélienne et le modèle piagétien de l'accommodement-dépassement, reconnaît la singularité ontologique de l'imagination humaine, bien entendu, mais toujours dans une ressaisie d'un donné naturel et animal agissant à titre de soubassement. En vertu de sa conception dialectique de l'être, les types de rapport d'objectivation se superposent, ce qui implique une certaine forme d'*imbrication* – imbrication que refuse Castoriadis. Il ne s'agit pas plus pour Freitag que ce n'est le cas pour Castoriadis d'affirmer que l'humain est « déterminé » biologiquement ou organiquement, mais bien que l'on trouve chez lui « représentation et [...] structuration symbolique [...] étayées sur la représentation sensible² ». En réalité, Freitag présente lui aussi une structuration stratifiée de l'être humain, à ceci près que tandis que Castoriadis souligne la stratification *en elle-même*, comme création de niveaux d'être et comme lieu d'une certaine pluralité ontologique³, Freitag déploie sa phénoménologie dans le long cours du procès de différenciation, ce qui lui permet d'ancrer pour de bon le fait humain dans son développement animal. Cet ancrage ne s'avère pas déterministe, en ce que la part de contingence y prend une place excessivement importante, qui va grandissant à mesure que l'on « s'élève » à travers les degrés de différenciation du vivant. De plus, l'issue de ce procès apparaît également toujours ouverte – à ce « détail » près que la marchandisation du monde vécu et de la nature menace la pérennité de la biosphère.

En somme, ce qui paraît trivial pour Castoriadis ne l'est pas du tout pour Freitag ; ou ne peut, du moins, se comprendre en ces termes-là. Il ne s'agit pas, pour Freitag, d'aller du fondamental au trivial et vice-versa : sa conception phénoménologico-dialectique exclut une telle lecture, au sens où elle constitue une pensée de la *mise en rapport*. La dialectique freitagienne ne converge pas pour autant vers une pure réconciliation, mais dévoile plutôt le fait que tout rapport sujet/objet génère une forme de *différenciation*. Il y a du « fondamental », certes, entre autres sous la forme d'une origine dont l'effet perdure et emplit toutes les prestations du vivant et de l'humain.

L'étayage sur la première strate naturelle tel que pensé par Castoriadis n'apparaît jamais déterminant, mais il agit comme condition – « nécessaire » et non « suffisante » – de ce qui est. Or,

¹ « L'être est l'unité de l'appartenance de tous les étants (différenciés) à l'existence, il n'est "rien d'autre" (!) que l'unité de leur procès global d'engendrement, de leur ontogenèse différenciante. » (IÉSP, *op. cit.*, p. 19)

² *Ibid.*, p. 13.

³ Pluralité que Freitag atteint également, mais autrement.

n'ajoute-t-il pas que les trivialités du donné naturel sont telles précisément du fait que l'institution social-historique reprend à son compte ce donné, en lui imprimant nécessairement une « direction », une « couleur », une historicité propre? Freitag ne dénierait en rien cette considération sur l'importance absolue de l'historicité. À preuve, cette indication de Freitag va tout à fait dans le sens de cette recreation du monde naturel de la part des sociétés humaines sur laquelle insiste Castoriadis. Freitag a tôt fait de relever que cette reprise par les sociétés de la nature se fait par l'intermédiaire du sens, c'est-à-dire du langage :

Ainsi les sociétés, en dehors des actes actuels de conscience, ont produit et objectivé matériellement des structures de sens [...] dont s'imprègnent ensuite la conscience et la mémoire vive des individus [...]. Mais il en va évidemment de même pour l'ensemble de la « nature » comprise même dans sa dimension « sauvage », puisqu'elle aussi dans sa signification est entièrement façonnée par les formes du langage, des œuvres, des techniques et du travail, des gestes et du voir, du percevoir, du ressentir et du désir. Ainsi la structure du langage [...] réalise encore la structuration significative (transcendantale, au sens de Kant) du monde réel, du monde phénoménal que tout sujet humain découvre devant lui déjà entièrement chargé de sens propre¹.

Ils partagent une vision semblable de l'imprégnation du social-historique sur la perception même du monde, sur laquelle nous nous pencherons maintenant. Cela correspond tout à fait à ce sur quoi Castoriadis souhaite attirer l'attention en indiquant que le donné naturel ne saurait être déterminant puisque l'institution de chaque société le reconfigure en ses propres termes.

3.3.2 Perception, sensorialité et création

Cette immotivation, d'une part, et cette non-fonctionnalité, d'autre part, se donnent à voir sur la conception du donné naturel, mais également sur celle de la perception, où l'imagination, qu'elle soit créatrice ou médiatrice, joue un rôle primordial.

Freitag montre précisément comment l'imagination, originellement sensible, se transforme au contact du symbolique, et comment celui-ci lui permet de se déployer autrement, selon d'autres paramètres. En ce sens, il essaie de penser la *spécificité* de chacun de ces éléments, mais également les termes de leur *rapport*. La critique de Castoriadis envers Merleau-Ponty peut nous aider à mieux saisir sa posture et à éclairer en retour la position de Freitag. Alors que, selon Castoriadis, Merleau-Ponty privilégie la perception sur l'imagination – voire, *fait dépendre* l'imagination de la

¹ HI, p. 189-190.

perception¹, ne peut-on pas soutenir que Freitag fait de même? À bien y voir, s'il ancre bien l'imagination à même la perception, dans l'expérience sensible, il ne fait pas dépendre l'imagination de la perception, puisqu'il reconnaît dans l'imagination une certaine autonomie, plus précisément le pouvoir d'une mise en images, donc un processus extrinsèque, à un certain degré, à la sensibilité.

En fait, chez Freitag, cet ancrage dans l'expérience sensible du monde s'avère d'abord et avant tout une tentative, d'inspiration en partie phénoménologique (puisque sa pensée est également fortement influencée par la dialectique), de rompre avec le rationalisme, c'est-à-dire avec une conception strictement intellectuelle de l'imagination et de l'imaginaire, afin de retracer la genèse de l'imagination dans l'expérience sensible et son déploiement. Tant Freitag que Castoriadis partagent cette volonté de rupture avec le rationalisme et l'intellectualisme. Castoriadis pourfend la philosophie égologique qu'il repère notamment dans la phénoménologie. De même, l'effort de Freitag visant à donner une place à l'expérience sensible animale, puis humaine, comme lieu de synthèse et d'origine du rapport d'objectivation, va dans le sens similaire d'une certaine déconstruction de la raison².

Pourtant, il importe de rappeler que l'importance de l'imagination dans la perception même constitue l'un des enseignements les plus forts de la phénoménologie, déjà chez Husserl, avec les notions d'horizon, de variations imaginatives, d'intuition catégoriale, qui font toutes signe vers le caractère *synthétique* de la perception – *et* de l'imagination. Castoriadis discute au passage de Husserl, notamment dans ses textes consacrés à Merleau-Ponty et dans certains autres textes. Cependant, plutôt que de souligner cet apport essentiel de la phénoménologie, il le fait surtout de manière à en poser les limites à partir de sa conception de l'imagination créatrice. Castoriadis spécifie en effet que les « images ou formes sensibles (tactiles, visuelles, etc.³) » agissant, pour Freitag, à titre de médiations à la représentation symbolique, constituent des *créations* et non la « rétention partielle d'un donné⁴ », comme cela semble effectivement être le cas chez ce dernier. Freitag considère bien, toutefois, la sensorialité et la sensibilité comme des phénomènes requérant

¹ Cf. CL5, MPPHO, *op. cit.*

² En cela, et malgré des orientations politiques, normatives et ontologiques qui divergent assurément du poststructuralisme, il y a lieu d'y voir une mouvance commune de déconstruction-reconstruction de la rationalité moderne, et de la rationalité tout court, comme Tranchant l'a donné à voir avec force discernement dans le cas de Castoriadis : cf. Thibault Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, thèse doctorale, Université de Sherbrooke/Université de Rennes I, 2019.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 33.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 364.

l'activité du sujet et possédant un caractère opératoire et synthétique : « il existe, déjà sur le plan sensoriel, une certaine capacité de discrimination et de mise en relation des différentes modalités possibles de la perception¹ ».

De manière semblable à Castoriadis, qui statue sur la perception comme processus actif plutôt que passif ou réceptif de la part du sujet, ainsi que, conséquemment, sur le caractère éminemment subjectif (et, pour lui, réellement créateur) des fruits de ce processus, Freitag affirme pour sa part que « la perception elle-même, qui possède un caractère synthétique [ne saurait être] confondue avec les sensations purement passives et instantanées² ». Il expose donc lui aussi en quoi l'expérience sensible de tout sujet humain est irréductible à une compréhension strictement objective. Il statue sur cet état de fait en prenant un exemple que l'on retrouve souvent sous la plume de Castoriadis, celui de la couleur. « La coloration en tant que telle, stipule-t-il, de même que le caractère clos, prédéterminé, de ses modalités qualitatives [...] ne représentent donc pas des déterminations objectives de l'univers matériel, mais l'effet d'une *projection* sur celui-ci des structures mêmes de l'instrument opératoire qui intervient dans la perception³ ». Castoriadis renvoie pour sa part ce phénomène au caractère créateur du sujet, affirmant que « l'être-coloré en général est une pure création du vivant⁴ ». Il est intéressant de relever que tous deux mentionnent la détermination et la spécificité des éléments sensoriels : ceux-ci apparaissent en effet toujours relatifs à l'organisation sensible d'un sujet, marquant ce dernier comme le lieu à partir duquel se déploie toute sensorialité. « Dès qu'il y a pour-soi, si l'on parle du monde dit naturel, affirme Castoriadis, il y a sensorialité, soit des dispositifs du pour-soi moyennant lesquels x (l'"extérieur") est donné pour..., est rendu présent à... ce pour-soi. *Or cette sensorialité est toujours déterminée, donc elle est spécifique*, elle n'est pas et ne peut pas être n'importe quoi⁵ ».

Cette organisation sensorielle subjective toujours spécifique est faite de multiples niveaux qui, s'ils peuvent toujours être redirigés vers cette instance subjective particulière, démontrent eux-mêmes une certaine indépendance fonctionnelle. Nous retrouvons ici certains des concepts castoriadiens étudiés en profondeur à la section 3.2, soit ceux de non-conscient, de corps vivant et de psyché-soma. Ils permettent à Castoriadis de rendre compte d'une certaine indépendance des

¹ DS2, *op. cit.*, p. 370.

² *Ibid.*, p. 19, n. 7.

³ *Ibid.*, p. 370. Nous soulignons.

⁴ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 538.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 307. Nous soulignons.

niveaux somatiques ou organiques au sein même d'un vivant, animal ou humain. Freitag reconnaît lui aussi cet état de fait, soulignant qu'

[à] l'intérieur du comportement comme de l'action significative, on se trouve donc en présence du même schème [...] de l'assujettissement des éléments les plus habituels et les plus routiniers de l'expérience extérieure dans une infrastructure organique ou psychique qui échappe à notre niveau de conscience le plus élevé et le plus synthétique. Et c'est cela qui permet de penser, en évoquant l'exemple des clignements de paupières, que l'œil possède son champ de conscience propre qui échappe désormais à notre conscience subjective la plus synthétique, la plus personnelle, et qu'il possède peut-être, à ce titre, sa propre boucle cervicale. Mais il y aurait mille exemples à évoquer dans ce sens, dans les battements du cœur, la respiration et la digestion notamment¹.

Notons que ces derniers exemples sont également donnés par Castoriadis dans les passages où il explicite sa conception de la psyché-soma².

Cette spécificité de l'appareil sensoriel leur permet également d'ancrer une critique forte de l'objectivisme et du déterminisme. Étant le fait d'une instance subjective, une sensation ne saurait trouver d'« explication » au sens où l'entend la science physique : « nous ne pouvons absolument pas “expliquer” ni physiquement ni physiologiquement, la sensation rouge ou bleue dans sa *qualité*. Nous aurions pu voir le rouge bleu, ou le bleu rouge ou d'autres couleurs inouïes ; pour le *quale* et le *tale* de la couleur, il n'y a aucune “explication” ». Il ne faut pas pour autant y voir un « mystère » ou une « pure coïncidence » : ce caractère non objectivable des données sensorielles dans les termes de la science de la nature provient de ce que ces données sont chaque fois le fait d'un pour soi dans son commerce avec le monde, dévoilant ainsi de la plus limpide des façons, dans le cas de l'humain, « la dimension synthétique de l'expérience sensible propre à la vie en général, une expérience synthétique qui renvoie elle-même à une intégration fonctionnelle subjective des rapports des êtres vivants avec le milieu extérieur⁴ ». La sensation en tant que telle n'appelle pas d'*explication* au sens où elle relève d'une spécificité subjective. « Le fait et l'être-ainsi de la sensation *subjective* de la couleur sont absolument *irréductibles* (comme le sont ceux de l'odeur, du goût – ou du plaisir, de la douleur, etc.⁵) ».

¹ DS2, *op. cit.*, p. 168.

² Cf. CL5, IIR, *op. cit.*, p. 309.

³ CL4, APP, *op. cit.*, p. 132.

⁴ Michel Freitag, « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation? », *SociologieS, Découvertes/Redécouvertes*, 2010 ; en ligne : <<http://journals.openedition.org/sociologies/3379>>.

⁵ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 538.

Pour Freitag, cette *projection* sur le monde matériel des structures perceptuelles et subjectives forme la trame de fond de tout rapport d'objet. Bien entendu, le rapport d'objet symbolique fait intervenir d'autres éléments, les schèmes sensori-moteurs devenant, sous l'action du symbolique, des schèmes praxiques, comportant des images représentatives plutôt que des images sensibles, mais le rapport d'objectivation demeure le déploiement d'une subjectivité rencontrant le monde. Cette « co-appartenance ontologique du sujet et de l'objet dans l'univers de la vie organique ou biologique¹ » agit-elle pour lui à titre de « fondement » de la co-appartenance dialectique du sujet et de l'objet « en général »? Il y a co-appartenance du sujet et de l'objet non seulement au niveau culturel-symbolique et épistémologique : c'est bien à partir et à travers de la sensibilité que le rapport d'objet se déploie en premier lieu. En ce sens, il n'apparaît pas comme une simple reconstruction *a posteriori*, mais renvoie à une réalité expérientielle originelle et indépassable.

Tous deux reconnaissent que l'imagination, au départ, provient du sensible. Or, malgré les traits communs entre les deux auteurs en ce qui concerne la perception et l'action sensorielle, la sensibilité demeure plus prégnante chez Freitag, en ce qu'elle reste elle-même active dans la perception humaine, à titre de « *garant* de la véracité des constructions conceptuelles et symboliques ». Qui plus est, et malgré l'ampleur de la transformation qu'impose la symbolisation comme nouveau mode de rapport au monde proprement humain, Freitag insiste fortement sur la provenance sensible du contenu des représentations symboliques. Ainsi, dans la symbolisation, ce sont toujours « ces formes de l'expérience sensible [...] qui attachent la représentation par idées à la concrétude des objets sensibles, assurant donc que ce sont bien de tels objets, de telles réalités qui sont signifiés² ». Le fait que « l'expérience symbolique [soit] une symbolisation de l'expérience sensible³ » occupe une place centrale dans sa conception de l'imaginaire et du symbolique, contrairement à Castoriadis.

Freitag insiste-t-il plus que Castoriadis sur le lien sujet/objet ou cette impression s'explique-t-elle par sa démarche dialectique qui, si elle récuse toute saturation de la dialectique ou, dans ses termes, « l'idée hégélienne de la *totalisation*⁴ », comporte néanmoins une certaine forme

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 10, n. 16.

² DS2, *op. cit.*, p. 215.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 142.

d'« intégration¹ »? Freitag conçoit lui aussi que le sujet crée son monde et produit ses sensations à partir d'un « choc » issu du monde, mais il souligne constamment le *rapport* ainsi créé entre le sujet et son monde. Dans l'exemple qu'il donne de la forme de l'œil, il affirme que celle-ci est issue d'une lente fréquentation de ce qui est à voir : « l'œil s'est lui-même développé et a été façonné dans l'activité de captation-différenciation-structuration expérientielle de la lumière, de telle sorte qu'il porte déjà en lui (dans sa structure physiologique) la nature ou l'essence même de son objet virtuel² ». Castoriadis, quant à lui, insiste sur la création effectuée par tout détenteur de l'instance subjective dans son commerce avec le monde. Il n'en mentionne pas moins le rapport sujet/objet, mais « saisit, statue Freitag, un moment de la dialectique³ », alors que ce dernier a la prétention de saisir l'ensemble de la « dialectique de la perception⁴ ». Quoi qu'il en soit, tous deux récusent l'« heureux hasard » kantien⁵, montrant que toute subjectivité apparaît dans un rapport vivant et actif avec son objet, et, comme le rappelle maintes fois Castoriadis, que toute instance subjective se crée elle-même à travers l'existence même de ce rapport, certes, mais que l'objet se dévoile tout autant comme appréhendable et saisissable. Le fait que le monde soit phénoménalisé fait signe vers le fait, concomitant, qu'il s'avère également phénoménalisable, pour paraphraser Castoriadis.

En réponse à la doctrine kantienne, Freitag précise sa pensée. Les schèmes perceptifs et comportementaux du domaine du vivant sont pour lui aprioriques et transcendants au sens kantien. Ainsi en est-il de l'ensemble des éléments de ces schèmes, relatifs à la cognition, à la normativité et à l'expressivité⁶. En vertu de la dialectique qui les lie, cette aprioricité ou transcendantalité n'est plus à penser de manière opposée à l'empirique. Aussi

se manifeste[-t-elle] dans l'expérience sensible et le comportement actuel des êtres vivants en tant que forme d'une expérience vitale ou vivante qui est *toujours déterminée par la structure physiologique et psychique du corps sensible*, telle qu'elle caractérise chaque espèce. Mais ce corps est lui-même *le résultat du développement des expériences sensibles*

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 135 et DS2, *op. cit.*, p. 21. Nous nous pencherons plus avant au prochain chapitre sur cette intégration dialectique freitagienne.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 98.

⁵ Cf., du côté de Freitag : IÉSP, *op. cit.*, p. 11. Les occurrences sont très nombreuses chez Castoriadis et explicitement dirigées contre Kant : cf. not. CL2, PGCD, *op. cit.*, p. 336 ; CL2, POHS, *op. cit.*, p. 532 ; CL5, FF, *op. cit.*, p. 16.

⁶ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 120.

faites par les êtres vivants individuels ou singuliers et qui se sont accumulées et spécifiées tout au long de la phylogenèse¹.

La dialectique trouve ici son énonciation la plus claire : l'expérience sensible est mue par des schèmes aprioriques dont les éléments d'ordre divers – tout autant cognitifs, renvoyant à la logique dont parle Castoriadis, qu'expressifs, comme affirmation d'une singularité, et normatifs, renvoyant à la reconnaissance intersubjective – s'avèrent eux-mêmes aprioriques. Cette aprioricité lui permet d'en marquer le caractère synthétique à tous les niveaux. Bien que l'expérience soit « toujours déterminée » par le corps sensible, dans sa double caractérisation physiologique et psychique, elle en représente néanmoins la source.

La position de cette dialectique formelle, inscrivant l'action d'une « détermination » de la sensibilité par la structuration physiologique-psychique et, dans le même temps, de ce corps comme *résultat* des expériences sensibles, peut se rapprocher de certains éléments de la pensée de Castoriadis. En effet, cette caractérisation du corps sensible correspond tout à fait à la psyché-soma castoriadienne². L'on retrouve d'ailleurs l'expression de « corps vivant » à quelques endroits dans ses écrits, comme ici, où l'on ne peut que constater les proximités avec la pensée castoriadienne, en dépit de l'insistance de Freitag sur le procès de différenciation :

S'agissant du corps vivant [...], tous les faits de conscience ne peuvent s'opérer qu'à travers des modifications de leur substrat matériel, le corps vivant, et notamment l'appareil neuro-cérébral. Mais il faut voir alors que : a) ce corps vivant contient ou plutôt comprend déjà, dans son mode d'existence ou de fonctionnement, la dimension subjective de la sensibilité ; et que b) cette subjectivité qu'il contient ainsi en lui, ontologiquement, il l'a aussi déjà reçue de cette dimension subjective qui est intervenue tout au long de son procès phylogénétique, de telle sorte qu'il apparaît lui-même, en sa forme matérielle propre qui est celle du corps et non de la simple chose, comme une objectivation locale de cette dimension subjective qui a circulé jusqu'à lui à travers tous les êtres vivants qui l'ont précédé, en s'augmentant³.

L'idée selon laquelle le corps vivant comprend déjà la sensibilité comme dimension subjective rejoint en effet la conception castoriadienne de la psyché-soma. Néanmoins, puisque la dialectique freitagienne ne se centre pas sur l'élément de création inhérent à l'imagination, elle constitue un mode de pensée autre que l'ontologie castoriadienne. De plus, bien que cette dialectique de Freitag ne récuse pas la création par la sensibilité d'images du monde, elle la module de façon bien

¹ *Id.* Nous soulignons.

² Quoi qu'il en soit, la conception du psychisme qui sous-tend celle de la psyché-soma les éloigne, comme on le verra à la section 3.3.4.

³ *Ibid.*, p. 24-25.

différente, comme un simple moment, et de ce fait, impossible à isoler de manière à en faire l'essence même de la sensibilité. À preuve, l'aprioricité n'échoit pas uniquement, comme cela semble être le cas si l'on se fie à certaines affirmations de la part de Castoriadis, à l'imagination comme radicalement créatrice, mais tout autant aux schèmes eux-mêmes ainsi qu'à tous les éléments composant les schèmes.

Néanmoins, sans que l'on sache s'il revêtent un caractère transcendantal, Castoriadis reconnaît une singularité des schèmes, arrimés à la constitution particulière de chaque étant. Si, avance Castoriadis, « l'œil est fait pour voir le visible, il ne voit pas n'importe quoi et ce qu'il voit il le voit à sa propre façon, etc. Et ces formes propres sont aussi – contiennent des dimensions – catégorielles, “logiques”, des formes de mise en liaison (*Verbindung* de Kant), de mise en relation – elles aussi chaque fois spécifiques au pour-soi considéré¹ ». Il y a, au sein de la sensorialité, présence d'éléments logiques, certes, mais impossibilité de réduire la perception à ces seuls éléments. Ces éléments catégoriels n'échappent pas à la spécificité dont on a parlé ; bien plus, ils en participent. Cela renforce un peu plus l'irréductibilité et la singularité de la sensorialité.

Freitag va même plus loin en soulignant lui aussi l'irréductibilité des éléments subjectifs au sein des schèmes intervenant dans l'appréhension du monde. Aussi affirme-t-il qu'

un schème perceptif est [...] d'emblée composé d'éléments dotés eux-mêmes de sensibilité et d'intentionnalité, il est une spécification de la sensibilité et de l'intentionnalité ; de même, un schème symboliquement signifiant (une idée ou un concept) est construit dans un langage intrinsèquement signifiant ; ils ne sont donc pas formés, respectivement, seulement de matériaux ou processus physiques, d'une part, ou encore sonores, de l'autre. *La nature matérielle de ces supports ne leur est pas propre, ou spécifique*².

Les éléments matériels ou physiques, que la science nomme « qualités premières », ne s'avèrent pas centraux à l'intérieur des schèmes et ne participent pas, selon Freitag, de leur spécificité, contrairement à ce que soutient Castoriadis. Comme la suite de cette citation en fait foi, cette affirmation sur la nature proprement sensible et intentionnelle des schèmes perceptifs plutôt que matérielle ou physique renvoie à la subjectivité comme principe moteur de sa phénoménologie, qui fait que « toute description phénoménologique est une description d'un rapport sujet-objet effectuée du point de vue du sujet qui l'établit et le vit³ ». Ici, Freitag précise de quoi sont faits les

¹ SV, *op. cit.*, p. 307.

² DS2, *op. cit.*, p. 89. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 90.

schèmes perceptifs et symboliques, en spécifiant que les premiers comportent en eux-mêmes des éléments de sensibilité et d'intentionnalité.

L'idée n'est pas étrangère à Castoriadis, pour qui la triade affect/intention/représentation existe chez tout pour soi¹, tout en posant du même souffle leur nature essentiellement *fonctionnelle* chez le vivant et l'animal. En effet, ces matériaux ne s'avèrent pas d'abord ou essentiellement d'ordre matériel (physique), contrairement aux éléments catégoriels-logiques présents au sein des formes sensorielles créées par un pour soi. Il souhaite sans conteste souligner que les contenus « physiques » ou « réels au sens de la physique », eux, ne sont pas propres et spécifiques aux images et figures sensorielles. Comme nous l'avons noté plus haut à propos du « sensible sans matière », la sensorialité constitue une création de l'imagination. Par le fait même, les qualités secondes, que Castoriadis désigne comme étant le *quale* sensible², le sont également.

Cependant, la simple présence d'éléments sensibles et intentionnels au sein des schèmes perceptifs suffit-elle à extraire le monde du vivant de la fonctionnalité? Castoriadis, assurément, ne ferait pas sienne une telle affirmation. Il soutient en effet que, chez le vivant, les fonctions logiques ne sont pas altérées par les autres fonctions de l'imagination, comme c'est le cas chez l'humain³. Qu'en est-il chez Freitag? Celui-ci met de toute évidence l'accent sur ces éléments expressifs et subjectifs, mais le fond de sa proposition, qui reconnaît néanmoins une reprise de l'expressivité dans et par l'instinctualité, s'avère-t-il si différent que celui de Castoriadis? La composante expressive-esthétique représente pour lui, même dans le monde animal, une rupture nette avec le seul « besoin ». Néanmoins, à bien y regarder, sur la nature de la sensorialité, plus précisément sur les schèmes à partir desquels il y a sensibilité, Freitag et Castoriadis se rejoignent. La seule différence notable concerne, comme partout ailleurs, le rapport que Freitag désigne comme étant dialectique entre pratique et instinctualité, témoignant de son ontologie dialectique, qui apparaît en rupture avec l'ontologie magmatique castoriadienne.

Il est vrai que les affirmations de Castoriadis sur la création *ex nihilo* sont souvent déroutantes, même lorsqu'on le lit attentivement. Or, il semble nous livrer ici ce que cette « création » de sensation et, à proprement parler, de sensibilité signifie réellement, c'est-à-dire une *extension de la sensibilité au-delà du corporel et du matériel, pour englober toute prestation*

¹ Cf. CL5, PP, *op. cit.*, p. 180 ; PSS, *op. cit.*, p. 120-122.

² Cf. CL5, IIR, *op. cit.*, p. 278.

³ Cf. *ibid.*, p. 284.

psychique. Il ne fait pas émerger le Chaos comme mètre de ce qui existe, mais plutôt la subjectivité comme créatrice – la psyché humaine par ses représentations et le social-historique comme collectif anonyme par son magma de significations imaginaires sociales. De la même façon, il ne renvoie pas l'être au non-être¹ : il fait apparaître que « ce qui existe » constitue, dans tous les cas, une « position d'être », que l'être apparaît toujours « posé comme étant » (par une subjectivité). D'un côté, une instance subjective le *fait être*, alors que, de l'autre côté, le monde *est* « au sens de la physique ». Et ce que la subjectivité fait être *n'est pas* au sens de la physique : il s'agit de ce que celle-ci a relégué au rang de « qualités secondes ». Affirmer qu'une subjectivité crée le monde en le posant comme étant ne va pas sans la contrepartie selon laquelle le monde est *connaissable* : « Le monde est notre création – mais il se prête à cette création² ».

Et ce faire-être par un sujet vaut pour tout pour soi – d'où une possible rencontre avec la position freitagienne, cherchant à remonter le fil de la sensibilité, de l'affectivité et de l'expressivité humaines afin d'en montrer l'héritage animal et d'ainsi mettre au jour le fait primordial que le rapport sujet-objet est advenu dès qu'il y a eu « vie », donc *expérience*. Ce sur quoi Castoriadis insiste, c'est-à-dire l'action de l'instance subjective, d'un côté, ainsi que la qualité d'être du monde à se laisser connaître, de l'autre, constitue évidemment une autre façon de qualifier ce rapport sujet-objet – tout en appuyant sur les qualités propres à chacune des parties plutôt que sur le rapport lui-même, comme tend à le faire Freitag. Il serait donc inexact d'affirmer que Castoriadis ne prend pas en compte le rapport sujet-objet. Nombreuses sont les citations à cet effet, et le seul « principe d'indécidabilité de l'origine³ » devrait suffire à nous en convaincre. Seulement, il l'articule autrement que dialectiquement, et, bien entendu, cela n'est pas sans conséquence, comme nous continuerons à l'éclairer au long de ce travail.

En somme, cette position philosophique sur la nature de la perception et, plus largement, sur celle de l'imaginaire et de la sensibilité s'avère cruciale pour l'ensemble de leur pensée. Elle permet en effet de comprendre en quoi, à partir de chemins différents, le catégoriel-logique et l'imagination-expression sont, *dès le départ*, c'est-à-dire dès qu'il y a *vie*, entrelacés, de sorte que le logique préexiste à l'humain, tout comme l'expressivité-esthétique. Si Castoriadis s'attarde

¹ Plus précisément, il renvoie, en dernière instance, l'être au Chaos, à l'Abîme et au Sans-Fond, comme limite, voire origine, de l'être plutôt que comme « non-être » ou « non-sens ».

² SV, *op. cit.*, p. 428.

³ Selon lequel, « dans tout ce que nous disons du monde, nous ne pouvons jamais séparer rigoureusement et absolument, au niveau ultime, les composantes subjective et objective » (CL3, TC, *op. cit.*, p. 310).

surtout à celui-là et Freitag, à celle-ci, tous deux partagent ce constat d'un entrelacement du logique et de l'expressif déjà chez le vivant. Ils se présentent d'une façon certes différente pour chacun d'eux : pour Freitag, la sensibilité existe comme soubassement chez l'humain, et chez l'animal, se trouve en constant rapport dialectique avec l'instinctuel. Bien que la sensibilité et la sensorialité créatrices apparaissent en son sein, pour Castoriadis, le mode de fonctionnement animal, essentiellement fonctionnel, perdure à titre de « débris¹ » chez l'humain, donc de manière, pourrait-on dire, moins synthétique. Aussi sommes-nous renvoyés à cette idée évoquée plus haut d'une « intégration dialectique » chez Freitag absente chez lui.

Ainsi, l'idée de base, soit le caractère essentiel de *significativité*, apparaît commun pour les deux auteurs, bien qu'il soit clair, chez Castoriadis, que cet état de fait s'explique justement par la nature *imaginaire* des significations. L'on pourrait presque l'affirmer également dans le cas de Freitag, mais il faudrait alors prendre en compte le fait qu'il relie expressément l'imaginaire à ses racines dans les images sensibles (*imago*) communes à l'humain et à l'animal, et que le symbolique se présente par le sens.

Tant Freitag que Castoriadis reconnaissent que le symbolique constitue une puissance de « différenciation formelle » qui a évidemment un lien fort à la société qu'il contribue à nommer. Que leur conception des schèmes médiateurs dans la création d'images du monde ou que celle de la nature de l'imaginaire concorde ou non, tous deux présentent une « conception de l'objectivité de la culture² », comme l'énonce Freitag, ainsi qu'une conception de la *valeur* des schèmes qui, s'ils sont en partie « donnés », s'appuient sur le langage et le symbolique d'une part, et nécessitent leur réappropriation constante par les individus dans leurs représentations psychiques, d'autre part. Ainsi trouve-t-on toujours, chez eux, cette implication réciproque du « collectif anonyme » et de l'individuel. Cela transparait bien entendu dans leur conception de la perception comme étant en grande partie culturelle.

Chez Freitag, si l'expérience perceptive sensible demeure dans la symbolisation comme lien premier avec le monde, la conception de celui-ci se modifie en profondeur grâce à l'apparition de schèmes praxiques qui, eux, sont bel et bien de nature *collective et social-historique*. Il existe un étagement et une « interférence » entre la perception sensible et les images représentatives qui proviennent des schèmes praxiques et qui modèlent ce qui est perçu. La teneur même de ce qui est

¹ SV, *op. cit.*, p. 91. Cf. également CL2, POHS, *op. cit.*, p. 569 ; CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 253 et CL5, IIR, *op. cit.*, p. 313.

² DS2, *op. cit.*, p. 182, n. 45.

change. Que des schèmes établis sur le temps long de l'histoire d'une collectivité de parole et d'action en viennent à modifier la façon même dont le réel nous parvient atteste de l'extrême importance accordée par Freitag à l'historicité, sans pour autant s'inscrire dans une conception du fait humain comme étant irréductible au monde animal. Aussi s'empresse-t-il de souligner, chaque fois qu'il est question du rapport d'objet proprement symbolique, la prégnance d'une préstructuration organique sensible¹. La perception n'apparaît donc pas *toute* prise ou reprise dans le symbolique : elle est maintenue à titre de lien sensible avec le monde, mais aussitôt traduite en d'autres termes. « [C]e mode d'expérience directe, de type animal, n'est pas effacé chez l'être humain, il est seulement réinterprété et dépassé ou transcendé symboliquement² ». La symbolisation s'est constituée à travers un travail au long cours, dont la matière première et la référence existentielle correspondent à l'expérience sensible. Le travail de la symbolisation, cependant, s'il s'effectue à partir de données sensibles, a comme résultat le dépassement constant de celles-ci, ce qui ne va pas sans une intégration : « cette construction des images représentatives ne s'est opérée, aussi bien dans la culture que dans l'expérience individuelle informée par la culture, qu'à travers une profonde et essentielle interférence entre notre imaginaire sensible (une *aisthesis* en même temps sociale et individuelle) et la conceptualisation linguistique proprement dite³ ». En ce sens, si la symbolisation s'effectue à partir d'un soubassement sensible, elle imprime un sens et modifie les termes mêmes de la perception : aussi les images sensibles deviennent des images représentatives.

Comment ce travail de symbolisation se présente-t-il chez Castoriadis? Dans quelle mesure, en d'autres termes, la perception est-elle « culturelle » pour lui? Réponse catégorique dans *L'institution imaginaire de la société* : « L'émergence de la perception et de la chose ne peut être pensée que dans une perspective sociogénétique ou *koinogénétique*⁴ ». Ainsi, le « culturel », c'est-à-dire « le magma de significations imaginaires sociales de chaque société », informe déjà jusqu'aux « dispositions sensorielles » des individus et s'impose à « leur imagination corporelle ». L'on ne peut soutenir l'idée d'un soubassement sensible qui demeurerait intact : « chaque société [...] fai[t] être *ce* magma particulier de significations imaginaires sociales [...] déjà dans la matérialité même des actes et des dispositions sensorielles des sujets, dans leur vision, leur ouïe,

¹ Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 11.

² DS2, *op. cit.*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 154.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 485.

leur toucher, déjà dans la formation qu'elle impose à leur *imagination corporelle* (gestuelle, proprioceptive¹) ». Les significations imaginaires sociales, mode privilégié du vivre-ensemble humain, imprègnent non seulement le discours des individus, mais leur sensorialité. Aussi Castoriadis lie-t-il la perception au langage toujours irrigué par l'imaginaire social, affirmant : « Il n'est pas possible de penser à une *perception*, au sens plein du terme, en dehors du langage ; une telle possibilité n'impliquerait qu'à strictement parler aucune fonction "logique", aucune signification et aucune réflexivité n'intervient dans la formation de la "chose" (ou, ce qui revient au même, qu'elles sont toutes déjà dans la "chose"²) ». Cette affirmation péremptoire, au regard de ses analyses sur l'imagination sensorielle, présente tant chez les animaux que chez les humains, laisse toutefois songeur. Si quelque chose comme une « imagination » existe déjà chez les animaux, ce qu'il reconnaît par ailleurs, serait-ce à dire que certaines « catégories » existent déjà dans leur rapport au monde et leur sensorialité? L'issue la plus facile consiste certes à spécifier que la perception « au sens plein du terme » est celle que l'on retrouve dans le monde humain.

Or, en déclarant que, par l'imagination sensorielle, « nous ne sortons pas, en général, d'une certaine canonicité biologique de la formation d'images élémentaires du "monde extérieur" communes à toute l'espèce et, en un sens imprécis, communes aussi sans doute aux mammifères supérieurs³ », ne reconnaît-il pas que *tout* de ou dans la perception n'est *pas* culturel? L'idée d'imagination sensorielle implique en effet une forme de mise en images au niveau des sens – qui correspond à une création, comme il le démontre bien, et ce, même chez les animaux. Chez l'humain, donc, le fait que la sensorialité soit une création n'empêche pas qu'existent (et, plus précisément, que perdurent, puisque cela nous vient des animaux) certaines composantes absolument génériques et universelles dans l'outillage que requiert la perception. Ainsi, pour lui,

[c]es débris – de même que, par exemple, l'« organisation perceptive » du monde reliée à une constitution neuro-sensorielle de toute évidence fort proche sinon identique à celle des primates supérieurs – deviennent, dès lors, des pièces ou des matériaux à l'aide desquels l'institution construira un entendement humain, une perception humaine, une véritable socialisation humaine – tous les trois éminemment *variables* selon les sociétés et les périodes⁴.

¹ *Id.*

² *Id.*

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 313.

⁴ CL5, FF, *op. cit.*, p. 34.

De plus, par l'unité *sui generis* de la psyché-soma, l'imagination sensorielle humaine est *perméable* aux significations imaginaires sociales qui représentent le bagage dont se dote la psyché dès la rupture de l'état monadique. Et ce, en dépit du fait que des vestiges de l'organisation ensidique animale perdurent chez l'humain, à titre de support à l'édification d'une société.

En somme, ils apparaissent ici relativement proches puisqu'ils reconnaissent tous deux que les êtres humains, comme le précise Freitag, « sont aussi et d'abord des êtres vivant dans la nature, c'est-à-dire des animaux dont le comportement vital implique *organiquement la perception et la représentation sensible ou par images de leur milieu de vie et l'expression de leurs affects et sentiments*¹ ». Bien que la composante expressive et affective soit plus approfondie chez Freitag, il n'en demeure pas moins que la perception humaine, si elle est à certains égards absolument singulière, comporte certains éléments déjà présents chez les animaux.

Une différence ontologique sépare toutefois le soubassement expérientiel et existentiel que représente la sensibilité chez Freitag et ces supports que constituent, pour Castoriadis, les restes du fonctionnement ensidique animal. Et celle-ci se donne à voir notamment en ce qui concerne le statut ontologique du perçu. Si tous deux reconnaissent un certain héritage perceptuel-organique nous venant des animaux, ils n'en tirent pas les mêmes conclusions. Dans la démarche de Freitag, le fait que le sensible précède le symbolique s'avère essentiel : cela sert à faire voir les *médiations* agissantes en deçà même du symbolique. Aussi présente-t-il les rapports entre symbolique et sensible de façon non unilatérale, mais mutuelle². Un élément essentiel dans la conception de la dialectique de la perception, et, plus largement, dans les rapports du symbolique au sensible se fait jour : il y a « interférence » entre des phénomènes survenant « au même moment », tel que la définition nous le rappelle. L'expression de Freitag témoigne de cette idée essentielle, conforme à l'esprit de la dialectique de la perception, selon laquelle toute sensibilité demeure sensible, toute symbolisation ne saurait être que symbolique ; mais celle-là agit comme soubassement à celle-ci, de sorte qu'il y a toujours, même dans la symbolisation, un certain apport de la sensibilité (ne serait-ce que comme « contenu », « matière première » ou « présence »). Ces liaisons ne lui apparaissent pas de l'ordre d'une opposition substantialiste, mais plutôt d'une relation dialectique, où existent bel et bien, d'un côté, étayage de la « représentation symbolique » sur la « représentation sensible » et, de l'autre côté, interférence continue du symbolique « avec les formes de la représentation

¹ DS2, *op. cit.*, p. 13. Nous soulignons.

² Cf. *ibid.*, p. 13-14.

sensible », en vertu du fait que le langage les élève « directement à la signification ». Vu sa conception de la création radicale, Castoriadis peut difficilement faire sienne pareille conception.

3.3.3 L'opposition imaginaire/symbolique

Pour tous deux, l'imagination et l'imaginaire apparaissent comme des instances de mise en forme : ils ne sont ni sensibles ni symboliques *per se* – bien qu'ils soient sensibles à l'origine. À preuve, chez Freitag, l'imaginaire s'avère *transversal* aux rapports d'objet sensible et symbolique. Il ne les « surplombe » pas en un sens transcendant, mais il « traverse, irrigue et anime toute la structure du symbolique¹ », faisant signe vers l'expérience sensible de laquelle il provient, tout en s'en distinguant progressivement, à titre de puissance formelle. Ainsi, bien qu'il trouve son *origine* dans le sensible, et que ce dernier ne cesse de fournir son contenu à la symbolisation par l'expérience sensible, il agit comme puissance de mise en forme, de mise en images (et, du moins au niveau symbolique, en sens). Aussi affirme-t-il : « l'imaginaire se rattache donc à l'expressivité subjective de l'être *sensible* et à son caractère synthétique *a priori*, jusqu'à coïncider avec elle en son origine (avant bien sûr qu'elle ne se déploie dans le symbolique en s'y métamorphosant elle aussi²) ». S'il est évident pour Castoriadis que l'imaginaire se distingue du sensible et du symbolique, il n'en reconnaît pas moins que l'imaginaire trouve son origine dans le sensible : « L'imagination, soutient-il, commence avec la sensibilité ; elle est manifeste dans les données les plus élémentaires de la sensibilité³ ».

Ils se distinguent en ce qui concerne la place et le statut dévolus à cette sensibilité, spécialement dans le domaine humain. Quoi qu'il en soit, une proximité se dessine concernant le caractère formel de l'imagination : peu importe son degré d'attache au sensible et au perceptif, et mis à part la question névralgique de son caractère créateur, l'imagination représente ce par quoi le monde est mis en images. Ainsi, l'action de « mettre en images » le monde, par la sensibilité, nécessite l'imaginaire comme puissance. L'une des différences notables entre Freitag et Castoriadis réside dans le caractère ontologiquement créateur que détient l'imaginaire pour Castoriadis. Cette création, précise-t-il, « fait-être », « donne sens », et crée quelque chose qui n'existe pas « au sens de la physique⁴ ». Lorsque l'on décortique ses définitions de l'imagination

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 23.

³ CL4, APP, *op. cit.*, p. 132.

⁴ « [L]'imagination est le pouvoir de faire être ce qui, *realiter*, n'est pas. *Realiter* ici veut dire : selon la réalité de la physique » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 277).

créatrice, un certain rapprochement avec la conception freitagienne peut s'opérer, mais des différences de taille demeurent.

De prime abord, considérant l'importance du sensible pour Freitag, même dans le domaine humain, l'on serait porté à croire qu'il ne conçoit pas l'imaginaire de manière créatrice. Aussi traduirait-il, mettrait-il en forme le monde, mais il *ne créerait pas* à proprement parler, du moins au sens où l'entend Castoriadis. À y regarder de plus près, cependant, l'on s'aperçoit que l'imaginaire freitagien *crée* effectivement, mais, à la différence notable d'avec la conception castoriadienne qu'il doit au symbolique, et non à une qualité intrinsèque de l'imaginaire, la virtualisation illimitée ou infinie par laquelle il se fait créateur : « C'est ainsi le symbolique qui ouvre l'accès à l'imaginaire compris comme capacité d'imagination de formes sensibles dégagées de la perception immédiatement actuelle, créant ce qu'on peut nommer une libre capacité d'évocation et de création qui appartient de plein droit au domaine de la pensée¹ ». Grâce au symbolique, l'imaginaire s'autonomise, soutient Freitag, alors que Castoriadis conçoit cette liberté de l'imagination, son immotivation, comme la caractérisant *sui generis*, et, *ipso facto*, comme étant à la source de la création dans le domaine humain. L'imagination possède en elle-même cette source de création : il s'agit du flux immotivé des représentations, versant subjectif ou plutôt, puisqu'il en souligne le caractère asubjectif², *individuel*, du *quid pro quo*. Pour Freitag, toutefois, cette libération de l'imaginaire, par lequel il s'ouvre à une forme de création proche de celle de Castoriadis, demeure le fait du symbolique : « Par la médiation centrale du langage, le symbolique libère en effet les formes sensibles de leur attache directe dans la perception actuelle pour les ouvrir à toutes les mises en relations, comparaisons et recompositions virtuelles que peut opérer l'imagination. Cela ouvre la voie à une symbolisation directe des représentations sensibles³ ».

Ainsi, pour Freitag, le *mode* de mise en images du monde se modifie au contact du symbolique, ce qui est également le cas chez Castoriadis, mais les implications de cette ouverture du symbolique diffèrent. Freitag ne saurait être plus clair en spécifiant en quoi consiste la « sublimation inhérente à la représentation idéale ou conceptuelle⁴ » :

L'imagination, originellement sensible, et qui continue donc à avoir sa source dans la sensibilité, suit ainsi elle-même un procès de sublimation qui *lui permet de se déployer*

¹ DS2, *op. cit.*, p. 154-155.

² Cf. CL5, MPPHO.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ IÉSP, *op. cit.*, p. 33.

librement et créativement dans l'ensemble du champ symbolique, et ceci *par-delà toutes les restrictions ou focalisations* que lui assignerait son intentionnalité visant ultimement l'appropriation sensible et « physique » du monde extérieur¹.

Les passages attestant d'une telle autonomie de l'imaginaire sont assez rares chez Freitag pour être relevés. L'on constate ici que cette autonomisation demeure le fait de la symbolisation ou, à tout le moins, est rendue possible par celle-ci.

Or, si le symbolique ouvre indéniablement sur une création infinie, du moins indéfinie, par son action même et par la médiation de l'imaginaire, il se tourne d'abord et avant tout vers « le monde réel », comme le souligne cet autre extrait :

L'imaginaire [...] est [...] ce qui meut ou motive ce jeu [symbolique] de la différenciation formelle, ce qui l'oriente comme « instinctivement », par attraction et dépendance, affinité et contraste, vers le *réel* plutôt que vers l'infinité des possibles. Ce qui meut et motive ainsi le sujet du symbolique, comme par une attraction qu'exercerait sur lui le « réel lui-même », c'est ce lien qu'en lui-même il possède déjà avec le réel, sa propre appartenance au réel².

Ce rapport existentiel au réel préexiste au symbolique, mais de quelle nature est-il – imaginaire ou sensible? Vu l'origine sensible de l'imaginaire de même que la dialectique à l'œuvre, les deux se marient. Néanmoins, la question demeure : à quel point Freitag réserve-t-il une certaine autonomie formelle à l'imaginaire?

En outre, cette opposition entre le « réel » et « l'infinité des possibles » apparaît pour le moins surprenante ; elle donne l'impression que Freitag traite plus de ce qu'il souhaite combattre, c'est-à-dire, pour faire vite, une vision apologétique de l'imaginaire comme déliaison et illimitation (interprétation qu'il renvoie, à tort, à la posture castoriadienne) qu'il ne présente sa propre conception des choses. En effet, la formule utilisée ici correspond à l'exact opposé chez Castoriadis : pour ce dernier, l'imaginaire correspond à la capacité de créer, de manière immotivée et illimitée, du sens, de l'être, du réel, qui ne soit pas « *realiter* ». Freitag affirme plutôt que l'imaginaire constitue précisément ce qui « guide » le symbolique vers le réel, qui semble lié à

¹ *Ibid.*, p. 34. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 33.

l'expérience sensible¹. Or, Freitag n'œuvre-t-il pas à sa façon, tout comme Castoriadis², à récuser l'opposition réel/imaginaire – alors qu'ici, il semble tout bonnement la reconduire de manière non critique?

Une autre citation peut nous aider à y voir plus clair, car il y revient sur le rapport au réel en traitant spécifiquement de l'imaginaire. Il affirme ainsi que « le réel ne s'oppose pas à l'imaginaire, mais qu'il n'est accessible qu'en lui, ontologiquement³ ». Voilà qui semble plus dialectique. S'il concède que le réel n'est accessible qu'en l'imaginaire, affirmation que Castoriadis pourrait très bien faire sienne, il s'empresse toutefois d'ajouter que l'imaginaire « se rattache » à l'expérience sensible. Pour Castoriadis, cette instance de l'imagination s'extrait, chez l'humain, de la perception, au sens où elle s'y *substitue*, mais elle y demeure néanmoins rattachée chez le vivant, faisant en sorte que l'imaginaire est sensible à l'*origine*.

En réalité, dès que Freitag pose l'existence de cette virtualisation infinie, il la limite, à tout le moins, la circonscrit. Décrivant les transformations que subit le sujet et son expérience par la symbolisation, il souligne « une véritable transsubstantiation de l'identité et de la subjectivité, dont l'horizon existentiel aussi bien intérieur qu'extérieur s'élargit de manière virtuellement illimitée⁴ ». Or, il précise aussitôt, en note de bas de page, que « [c]et élargissement illimité n'est cependant pas non plus "absolu" puisqu'il procède d'un mouvement d'élargissement qui reste irrémédiablement attaché à son point ou nœud d'origine qui est l'expérience sensible synthétique⁵ » de sorte que « si l'horizon ainsi ouvert est virtuellement illimité, c'est toujours à partir d'un champ déterminé par cette positivité synthétique originelle qui se trouve niée qu'il peut se déployer en toutes directions⁶ ». L'on en revient à la constatation faite plus haut, à savoir une différence patente avec Castoriadis, terminologique et ontologique. Freitag s'emploie ici à faire tout ce qu'il peut pour éviter l'usage de termes décrivant une rupture, alors que chez Castoriadis, les hiatus abondent.

¹ Il faut cependant noter qu'à coup sûr, la texture de ce réel vers lequel guide l'imaginaire s'avère assurément autrement plus riche que le réel « *realiter* » duquel Castoriadis tente de s'émanciper par le recours à un imaginaire ontologiquement créateur. En ce sens, par des conceptions certes différentes de l'imaginaire, sans doute se rejoignent-ils sur cette texture du réel, synthétique et pratique, fort de « qualités secondes » que ne prend nullement en compte la science ou toute pensée objectiviste.

² Dans sa critique de la pensée héritée, Castoriadis s'attarde à ce qu'il considère comme étant la reconduction quasi systématique de l'opposition imaginaire/réel, où l'imaginaire est considéré, par le peu de philosophes qui y ont fait référence, comme un synonyme d'irréel.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 13, n. 21.

⁶ *Id.*

Freitag reconnaît une réelle autonomie et portée à l'imaginaire, mais dans des rapports très serrés avec le symbolique, d'une part, et avec le sensible, d'autre part.

Leurs différences se donnent également à voir en ce qui concerne la forme et le contenu des représentations. Pour Castoriadis, l'imagination est d'emblée création de formes et non simple reproduction ou manifestation de possibles : « L'imagination n'est pas simplement la capacité de combiner des éléments déjà donnés pour produire une autre variante d'une forme déjà donnée ; l'imagination est la capacité de poser de nouvelles formes. Certes, cette nouvelle forme utilise des éléments qui sont déjà là ; mais la forme comme telle est nouvelle¹ ». La création de formes constitue en effet pour lui l'une des caractéristiques principales de l'imagination – une autre étant le fait que toute forme s'institue comme temporalité. Qu'en est-il chez Freitag? Il mentionne explicitement à un endroit la création de formes, mais la renvoie aussitôt au symbolique et, du même souffle, au sensible. Aussi affirme-t-il que « la création continue du symbolique² » se caractérise par « une illumination intuitive dans le domaine de la forme, et qui n'est donc pas sans rapport avec la perception sensible qu'elle surplombe de loin, mais dont elle se nourrit néanmoins³ ». S'il y a bel et bien création de formes pour Freitag, celle-ci se rapporte au symbolique. En outre, le fossé se creuse un peu plus avec Castoriadis puisque pour Freitag, la « forme » elle-même se réfère non pas à une création immotivée, mais à la perception sensible.

Ils se rejoignent en partie en ce qui a trait au contenu des représentations, au sens où, pour chacun, le langage symbolise notre expérience du monde. Plus spécifiquement, pour Freitag, le contenu des représentations provient de la « sensibilité animale⁴ », puisqu'elle demeure la « matière première expérientielle⁵ » du symbolique. Néanmoins, il affirme de celle-ci qu'elle s'avère bel et bien « mise en forme⁶ », laissant entendre qu'elle fait l'objet d'une opération, distincte, de figuration ou de mise en images du monde, que l'on peut à bon droit rapporter à l'action de l'imaginaire. Cette « mise en images », peu importe son mode d'être et l'instance à laquelle on doit la relier, est destinée à la « nouvelle scène⁷ » que représente le symbolique. L'imaginaire tel qu'il le conçoit présente donc des liens étroits au sensible. Le symbolique apparaît

¹ CL4, APP, *op. cit.*, p. 132.

² AAVH, *op. cit.*, p. 133.

³ *Id.*

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 14.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

comme « extra-organique », ce qui ne signifie pas pour autant qu'il n'ait pas de liens avec le sensible. En effet, l'imaginaire agit à titre de médiation entre le sensible et le symbolique et, comme il le souligne, celui-ci n'y trouve rien de moins que son « assise » ou sa « matière première¹ », alors que chez Castoriadis, l'imaginaire radical apparaît « délié », du moins, immotivé, par rapport à la première strate naturelle.

Pour Freitag, l'imaginaire (et donc le symbolique, par l'entremise de ce dernier) trouve son « contenu », son « énergie² » et son « impulsion » dans le sensible, alors que pour Castoriadis, le symbolique se déploie à partir de lui-même, comme « puissance ensidique ». Si le symbolique apparaît « déterminé » par quelque chose, ce ne saurait être que par l'imaginaire radical instituant et les significations imaginaires sociales qui le forment et non par la première strate naturelle, qui ne procure rien de plus que des *conditions*. Cela dit, il est bien évident, même pour Castoriadis, que l'imaginaire prend en partie son contenu dans le monde réel, ne serait-ce que sous la forme d'un « X », d'un choc. En somme, Freitag indique explicitement que le sensible continue, même dans la symbolisation, de fournir le contenu des représentations, alors que pour Castoriadis, la psyché-soma, sous l'action de l'imagination créatrice, crée et la *forme* et le *contenu* des représentations : « L'imagination radicale ouvre certes ce champ de manifestabilité, ou horizon d'objectivité, mais elle fait beaucoup plus que cela – [...] elle *crée*, aussi bien dans leur être-ainsi à la fois concret et générique que dans leur préorganisation catégoriale, et la forme et les contenus de ce qui se manifeste [...], l'imagination crée le sensible, auquel correspond [...] une strate physique³ ». La nature de cette correspondance s'avère difficile à cerner chez Castoriadis : l'imagination déliée *crée* le sensible puisqu'elle met en images son expérience du monde, expérience réflexive, émotive, charnelle, physique, etc., de façon toutefois immotivée, c'est-à-dire dans un rapport de convenance, de correspondance, de conditionnement, excluant toute *détermination*.

Castoriadis reconnaît donc le fait que l'imaginaire apporte au symbolique son « contenu », qu'il soit sensible ou purement idéal, de même que le fait qu'il en ait besoin pour être objectivé. L'imaginaire et le symbolique apparaissent ainsi de nature ontologiquement différente. Il n'en conçoit pas moins des rapports, parfois très imbriqués, entre les deux. Cette opposition varie en

¹ Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 45.

² *Ibid.*, p. 66.

³ SV, *op. cit.*, p. 425.

intensité selon le point de vue auquel il se réfère : rappelons que l'imaginaire radical se compose ainsi de l'imagination radicale psychique et de l'imaginaire social, mais aussi du symbolique.

Freitag, quant à lui, conçoit les rapports imaginaire/symbolique (et sensible) de manière dialectique ; ce faisant, l'imaginaire ne peut apparaître comme instance immotivée ou ontologiquement autonome par rapport et au symbolique et au sensible. L'on peut considérer qu'il est indépendant par rapport au symbolique dans la mesure où il lui préexiste. Dans le monde humain, toutefois, il n'apparaît pas entièrement autonome par rapport à lui, bien qu'il en représente une instance en partie séparée, qui se transforme *par* la symbolisation. Ainsi, l'imaginaire se libère, devient créateur, devient puissance illimitée *grâce* au symbolique.

Pour tous deux, en dépit de ces divergences, les « images » et les « représentations » deviennent des « significations » grâce à la symbolisation. Celle-ci constitue la conceptualisation, dans et par le langage, comme institution première de la société, de l'imaginaire. Leurs pensées paraissent très proches sur le symbolique, et le lieu de leurs divergences réside plutôt dans leur conception de l'imaginaire, puisque celui-ci apparaît immotivé, chez Castoriadis, dans le domaine humain. Il pourrait assurément faire sienne la déclaration de Freitag selon laquelle le symbolique s'avère « second¹ ». L'ironie veut que les deux articulent différemment cet état de fait : pour Freitag, il est second non par rapport à l'imaginaire, mais bien par rapport au sensible ; pour Castoriadis, si, phylogénétiquement, il appert que le sensible préexiste à l'imagination et à l'imaginaire, le symbolique s'avère plutôt second par rapport à l'imaginaire fondateur.

Chez Freitag, toutefois, la sensibilité donne seule accès à une « présence² » existentielle, à un être-au-monde primordial de tout sujet. C'est en effet à « cette appartenance originelle, dialectique, du sujet au monde [...], à cette réalité sensible que la symbolisation s'adresse *a priori*³ ». Cette présence ne signifie pas que l'Être se dévoile par les étants, englobant et surplombant toutes leurs prestations. Elle est plutôt, pour Freitag, exactement tissée avec la concrétude de tout commerce avec le monde – aussi « la structure d'ensemble du microcosme n'a rien d'immobile⁴ ». Cette concrétude, nous la sentons également présente chez Castoriadis, certes en des termes différents. Excessivement critique de toute conception de l'Être comme présence, il récuserait sans doute ces formules de Freitag. Pour Castoriadis, l'être ne constitue pas d'abord une

¹ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 156.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 45.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 21.

« présence », mais une temporalisation, une création d'altérités. Or, cette présence existentielle, chez Freitag, s'arrime également à la temporalité spécifique à chaque rapport d'objet :

ce même procès de développement est un procès de différenciation à travers lequel les étants différenciés reproduisent encore en eux l'origine commune à laquelle ils se rattachent tous, chacun à sa manière, par leur particularisation même qui représente l'axe en profondeur de leur lien, et qu'en outre, ils ont tous interféré latéralement les uns avec les autres, de proche en proche, tout au long de leurs procès divergents, et qu'ils ont ainsi continuellement et cumulativement participé les uns des autres. Dès lors, c'est aussi le temps, ou plutôt la durée, qui représente l'enveloppe ontologique commune¹.

Encore une fois, nous sommes tentée d'y voir une exemplification de leurs ontologies différenciées : la dialectique freitagienne pense les éléments, eux-mêmes synthétiques, *à partir* de leur lien ; la stratification castoriadienne tend à concevoir les niveaux d'être indépendamment les uns des autres, de la rencontre ou du tenir-ensemble desquels ne résulte rien de consistant, de synthétique au sens freitagien, c'est-à-dire avec une portée existentielle².

Si la totalité de l'être-étant est pensable, pour Castoriadis, son statut semble bien différent de la totalité synthétique freitagienne, où chaque forme de vie s'avère intimement reliée aux autres, pratiquement, existentiellement, ontologiquement. Pour Freitag, l'être ne se constitue que de ces médiations. L'être n'est pas « chaos », mais bien « procès de différenciation » : « L'être, c'est l'unité du procès global d'ontogénèse du monde³ ». Il insiste sur le fait que les médiations ne sont pas exclusives au monde social, mais qu'elles incluent tous les niveaux d'être. Ces médiations essentielles du symbolique au sensible se doublent néanmoins d'une volonté non réductionniste et non déterministe, puisqu'il met constamment l'accent sur le caractère essentiellement contingent de ce procès de différenciation. Freitag utilise ainsi la forme dialectique afin de dépasser ce que Castoriadis lui-même récuse : le déterminisme⁴.

La dialectique freitagienne, et là réside sans doute son originalité et le garant de son caractère non déterministe, se couple à une phénoménologie du vivant et, plus largement, de la subjectivité synthétique. Cet ancrage expérientiel et existentiel permet à Freitag de ne pas fermer la dialectique sur elle-même, en l'enracinant à même le procès de différenciation. La liaison de la

¹ *Id.*

² Cf. DS2, *op. cit.*, p. 45, n. 9.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 19. Freitag présente également cette formule tout à fait éloquentes : « Il n'y a plus l'être, mais une ontogénèse ; il n'y a plus la totalité, mais une totalisation » (DS1, *op. cit.*, p. 322).

⁴ Déterminisme qui prend à la fois le visage, tel que vu au chapitre 1, du relativisme historique et du rationalisme ou progressisme historique des « grands récits ».

dialectique et de la phénoménologie constitue le moyen de lier microcosme, soit l'expérience de toute instance subjective avec son monde de vie, et macrocosme, soit le procès de différenciation, toujours expérientiel, qui se traduit, dans le domaine humain, de façon culturelle, puis politico-idéologique et systémique, comme procès de développement historique.

Pour Castoriadis, l'être n'est pas relié dialectiquement, il est stratifié à tous les niveaux : « Nous avons à comprendre que l'être est stratifié essentiellement – et cela, non pas une fois pour toutes, mais “diachroniquement” : la stratification de l'être est aussi une expression de son autocréation, de sa temporalité essentielle, soit de l'être comme incessant *à-être*¹ ». Comme chez Freitag, il existe une diversité non seulement phénoménale, mais de tous les niveaux d'être, qui présentent une forme de création spécifique et même une forme d'ensidique spécifique². Cette diversité existe sous la forme de « multiplicités inconsistantes³ » et n'apparaît pas reliée *a priori* (ni même *a posteriori*, bien que la science y travaille). Le modèle de la stratification ontologique permet à Castoriadis de maintenir une singularité de chacun des niveaux d'être et d'exhiber une marche de l'être non pas sous la forme d'un procès, comme chez Freitag, mais bien « comme déploiement d'une multiplicité hétérogène d'altérités co-existantes⁴ ».

3.3.4 Psyché et inconscient

À l'instar du constat commun ayant ouvert cette discussion, selon lequel des éléments irréductibles à la fonctionnalité existent dans le fait d'être vivant et d'être humain, tous deux reconnaissent que certains éléments, selon l'expression de Freitag, « ne passent pas dans le symbolique ». Au moment de clore cette discussion, nous nous attarderons sur leur conception de la psyché et de l'inconscient psychique, de façon à dresser un portrait des endroits où leurs divergences éclatent.

Étant psychanalyste, Castoriadis s'est beaucoup attardé sur les questions relatives à la nature de la psyché. Pour sa part, Freitag a rarement discuté de psychanalyse, exception faite du sixième chapitre du troisième volume de *Dialectique et société*, en plus de certaines précisions sur le psychisme, notamment dans « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique » ainsi que

¹ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 569.

² Castoriadis affirme en effet que « la logique ensidique créée par la société *n'est pas la même* que celle impliquée dans les opérations du vivant – alors qu'il existe d'autres strates de la nature pour lesquelles la coïncidence est complète » (*Ibid.*, p. 545).

³ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 482.

⁴ CL3, TC, *op. cit.*, p. 339. Ces questions ontocosmologiques seront examinées dans les deux chapitres qui suivent.

dans « La dissolution postmoderne de l'identité transcendantale : la dialectique du rapport entre identité individuelle et forme de la participation sociale », de même que dans le second volume de *Dialectique et société*.

Le bât blesse-t-il entre les deux perspectives dans ce « lieu » ou ce « reste » qui n'outrepasse pas la sensibilité en direction du symbolique? Une chose est sûre : de ce reste, l'on doit en exclure d'emblée l'ensemble psyché-soma castoriadien, en vertu du fait que la psyché est socialisée, bien qu'une part, que l'on peut rapporter à l'inconscient, y demeure relativement hermétique. De plus, la psyché-soma humaine reconfigure drastiquement le somatique puisqu'elle l'englobe dans une instance unifiée *sui generis* – laquelle apparaît, par ailleurs, excessivement dissociée à certains égards, d'où sa complexité. Son caractère composite ne la rend pas pour autant étanche à la socialisation, et ce, dans une certaine mesure, jusque dans le soma lui-même. Rappelons à cet effet l'existence, exclusive à l'humain, précise Castoriadis, de troubles psychosomatiques. Dans tous les cas, selon lui, la psyché-soma humaine s'avère en rupture avec le fonctionnement psychique-somatique animal. Toutefois, la question de la symbolisation se « double » de celle de l'imagination radicale, ou encore, à strictement parler, « est doublée » par l'imagination comme flux créateur immotivé, en en faisant une question non pas externe, mais en quelque sorte seconde ou dérivée, nonobstant l'autonomie propre du symbolique. Freitag, pour sa part, lie beaucoup plus aisément, soit dialectiquement, imaginaire et symbolique. La question s'avère donc plus complexe qu'il n'y paraît chez Castoriadis. L'inconscient, s'il s'établit sur les ruines de la monade psychique, et s'il doit nécessairement utiliser le symbolique pour se manifester, par exemple dans les rêves, est-il en lui-même *symbolique*?

Il semble plus aisé de relever ce qui résiste à la symbolisation, dans le cas de Freitag, du fait qu'il en traite longuement. Pour lui, quelque chose de la sensibilité ne se convertit pas dans du symbolique, mais demeure « tel quel » – et ce, bien que l'avènement de la symbolisation change du tout au tout notre *conception* du monde¹. Ainsi, à l'« interposition² », entre le sujet et le monde, de la médiation symbolique comprise comme « mode de passage aussi bien qu[e] miroir réfractant et déployant dans lequel c'est toujours encore la sensibilité qui se réfracte et se déploie, en s'y

¹ Et ici, doublement : comme façon de voir et d'expérimenter le monde, certes, mais également comme avènement de la manière *conceptuelle* de le faire, puisque le langage, tel que vu à la section 3.1.3, institue un mode symbolique et conceptuel de rapport au monde. Nous y reviendrons au prochain chapitre en nous interrogeant sur les rapports entre « signification » et « concept », dans une optique épistémologique.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 11, n. 17.

affinant souvent[,] il y a bien sûr des “restes” qui n’y passent pas, ces restes auxquels la psychanalyse est venue attacher la découverte de la dialectique du refoulement et de l’inconscient¹ ». Freitag fait-il sien le constat de Castoriadis, selon lequel l’inconscient s’avère extrinsèque à la symbolisation? Ces restes qui ne passent pas dans le symbolique sont-ils alors pour Freitag d’ordre sensible, voire animal? Le statut de l’inconscient semble plus ou moins clair chez ce dernier. S’il assure qu’existe bel et bien un reste résistant à la symbolisation, qu’il renvoie ici à l’inconscient, il affirme à la fois que l’inconscient ne relève *pas* du mode d’objectivation animal *et* qu’il doit en être rapproché ; l’on trouve, de plus, des indications selon lesquelles l’inconscient est symbolisé. Nous tâcherons d’y voir plus clair à travers ses remarques parfois contradictoires.

En somme, leurs divergences sur la question de la nature de la psyché et de l’inconscient ne se situent peut-être pas dans ce reste étanche à la symbolisation, voire à l’imagination, puisque tous deux reconnaissent qu’il y en a bien un, mais plutôt dans sa teneur ou son statut ontologique. La question consiste à savoir si Freitag renvoie ce résidu (inconscient) à l’animalité, ce que ne ferait pas Castoriadis. Cependant, cela demeure sujet à discussion, puisque ce dernier discute de l’imagination sensorielle/corporelle en en donnant parfois la signification de débris ensidiques animaux, parfois celle d’un inconscient immotivé et délié, en dehors de toute animalité (et symbolisation). Cela s’avère en effet plus complexe qu’il n’y paraît, mais une chose demeure hors de tout doute : pour Castoriadis, la monade psychique se soustrait tant à l’animalité qu’au symbolique. Elle représente le lieu originel de rupture ontologique avec l’animal et de déploiement de l’imagination radicale, non encore irrigué par les significations imaginaires sociales ou, pourrait-on dire, les refusant obstinément, « à son corps défendant ».

S’il en va de même de la monade, qui représente une courte période de la vie, qu’en est-il de l’inconscient psychique, partie intégrante de la psyché de tout individu socialisé? La monade n’apparaît ni animale *ni symbolique* : elle échappe encore à la socialisation et n’en possède toujours pas les codes sociaux, d’où son autoréférentialité. Pour rappel, elle représente « la première, originaire unité de la psyché, point limite qu’on peut tenter de décrire comme : pur plaisir de la représentation de soi par soi, complément fermé sur lui-même² ». Par conséquent, l’inconscient et la psyché portent en eux les stigmates de cet état réfractaire à la symbolisation. L’inconscient humain provient de ce stade primaire où la psyché correspond à cette monade psychoïde. Celle-ci

¹ *Id.*

² CL2, PSII, *op. cit.*, p. 123.

est brisée par la société (par la famille en premier lieu), et de cette brisure naît une psyché individuelle socialisée, comprenant une « conscience vigile¹ » et un inconscient, d'où la spécificité de l'appareil psychique humain. L'inconscient pour Castoriadis n'est donc pas social ou symbolique *per se* : la psyché se socialise plutôt par la sublimation. Elle se fait violence afin d'advenir au monde commun et à sa société. Cette violence nécessaire casse la monade et fractionne la psyché en plusieurs instances, consciente et inconscientes.

Les rapports du sensible et de l'imagination, chez Castoriadis, sont en effet repris et recomposés d'une manière *sui generis*, au sein de la psyché-soma, et non de la seule psyché. Néanmoins, l'inconscient résiste en partie à la symbolisation et à la socialisation, voire à la société tout court. « En partie », compte tenu des vestiges de la monade que l'inconscient et la psyché conservent et recherchent tout au long de la vie, avec des implications, fascinantes, que Castoriadis repère sur la pensée théorique, donnant lieu à une incontestable réflexivité psychanalytique. L'inconscient lui apparaît en partie présymbolique, ou protosymbolique, mais non animal, puisqu'y réside l'une des spécificités de l'humain : la création incessante de représentations, qui ne nécessite, au premier moment que constitue le stade autistique, aucun support symbolique à proprement parler, aucune signification. Castoriadis, contrairement à Freitag, ne saurait être plus clair là-dessus : « Il n'y a pas dans l'inconscient d'indice de réalité et d'indice de vérité [...] ; il n'y a pas de représentation de mots comme *mots*, pour véhiculer une rationalité quelconque, et il n'y a pas, il ne peut pas y avoir, de symbolisme et de symbolique² » – ni de significations : « Rien, dans la psyché comme telle, ne peut produire *ces* significations [imaginaires sociales], le *monde* de significations sans quoi elles ne sont rien, le *mode d'être* de ces significations comme instituées³ ». Du côté castoriadien, il s'agit ainsi d'interroger l'articulation de ce reste non symbolique, pour autant non animal, avec une corporéité pourtant reconnue comme y étant consubstantiellement liée. La nature de l'inconscient se manifeste pour lui par une rupture avec l'animalité plutôt que dans une certaine continuité avec celle-ci. Ce qui nous différencie des autres animaux concerne justement, comme il le répète inlassablement, cette capacité de faire surgir des représentations (en lien ou non avec le réel) ; non pas notre rationalité, mais au contraire, notre « folie », la

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 260.

² IIS, *op. cit.*, p. 428.

³ *Ibid.*, p. 463-464.

défonctionnalisation et l'autonomisation de notre imagination ainsi que le plaisir de représentation, qui supplée au plaisir d'organe.

Pareille affirmation d'un état monadique en dehors de l'animalité se trouve chez Freitag, se basant lui aussi sur la pensée freudienne. Aussi explicite-t-il, en un rare passage qui pourrait être repris mot pour mot par Castoriadis :

Le modèle (correspondant au stade « autistique » ou au « narcissisme primaire ») de la pulsion indifférenciée visant exclusivement sa propre décharge, et qui ne possède par conséquent pas son « objet » dans une réalité extérieure (celle-ci intervient seulement comme une condition de possibilité, par ailleurs indifférente et indifférenciée), ne doit pas être identifié au modèle de la structure organique que nous avons opposé [...] au modèle socio-culturel. En effet, chez l'animal, la pulsion se trouve spécifiée en une structure instinctuelle (transmise ou acquise) diversifiée ; or une telle structure, minimalement élaborée pour permettre une activité différenciée dans le monde et l'intégration dans la société, ne paraît ni faire partie du stock génétique de l'homme, ni représenter la forme que prennent chez lui les acquisitions ultérieures¹.

Freitag souligne ici une rupture irrémédiable entre le fonctionnement sensori-moteur animal et le symbolisme humain. La structuration de la pulsion chez l'animal est rendue inopérante chez l'humain, en fonction de l'existence de ce « stade autistique », qui l'achemine vers une tout autre structuration de ses affects et besoins². En effet, précise-t-il, « biologiquement, les humains ne disposent plus d'un système d'«instincts» suffisamment diversifié pour assurer non seulement leur existence sociale, mais même et surtout leur simple existence biologique. Le «désir» [...] est déjà tout entier structuré socialement, symboliquement et culturellement³ ». Le stade autistique s'avère externe à la structure du fonctionnement animal, donc spécifique à l'humain, laissant voir une convergence possible avec la conception de l'état monadique chez Castoriadis, ni animal... ni symbolique.

Deux choses doivent ici être soulignées. Cette citation entérine une conception de la monade psychique comme non animale. Cependant, Freitag insiste par ailleurs sur une *continuité* certaine avec la sensibilité animale. De plus, le caractère non symbolique de l'inconscient n'apparaît pas chez lui – il reprend plutôt la conception freudienne d'un inconscient comme refoulement du symbolique :

¹ DS3, *op. cit.*, p. 182. Nous soulignons.

² S'appuyant sur Piaget, Freitag reconnaît à sa suite l'existence d'un stade, chez le nourrisson, correspondant à « la condition typique du schizophrène » (DS2, *op. cit.*, p. 319).

³ *Ibid.*, p. 205.

l'inconscient pour Freud est de l'ordre du refoulement qu'opère l'institution du symbolique – et plus précisément d'un refoulement radicalisé par l'institution moderne de la référence à une Altérité de surplomb qui est universalisée et absolutisée ; [...] cette référence idéale [...] n'est pas seulement constitutive du « surmoi », mais elle est également structurante à l'égard de l'inconscient¹.

Partant, au moment même où, montrant en quoi le mode de fonctionnement instinctuel animal n'existe plus à proprement parler chez l'humain, il insiste sur le caractère symbolisé et socialisé de l'inconscient, tout en faisant ressortir certaines différences avec le conscient : « le refoulé lui-même sera donc essentiellement un refoulé socialisé, l'inconscient étant dès lors aussi socialisé que le conscient, quoique d'une autre façon, c'est-à-dire avec un contenu différent² ». Il ajoute du même souffle :

Ceci n'exclut pas évidemment qu'une attache directe ne subsiste avec le niveau « organique » (sensori-moteur et instinctif) : au contraire, on l'a postulée dans les développements consacrés à la « fonction de sens » ; en psychanalyse, ce pourrait être ce que désigne le concept du « ça ». Toutefois, cet « organique », ce « présocial » subsistant n'a lui-même de « sens », par définition, que lorsqu'il est repris en charge rétrospectivement depuis le niveau socio-culturel ou symbolique³.

La monade lui apparaît bien, ici du moins, non animale. Il cerne la spécificité du psychisme humain, à la manière de Castoriadis, affirmant que l'état monadique n'est pas lié à l'instinct animal, bien qu'il conserve, par le ça, des liens au sensible. Ces liens ne s'avèrent lisibles que par la prise en charge symbolique rétrospective. De toute évidence, la conception freitagienne de l'inconscient est rendue difficile à cerner en raison de cette conception d'une monade non animale, présentant une certaine continuité avec le niveau sensible, voire « instinctuel », nécessitant cependant le support symbolique afin de venir au jour et au sens. Il oscille en effet entre différentes interprétations. À plusieurs autres endroits, il insiste sur la continuité entre la psyché humaine et l'animalité. L'on trouve à cet égard l'affirmation selon laquelle « l'enfant naît dans l'animalité et non immédiatement dans l'humanité symbolique⁴ », ce qui renvoie l'inconscient psychique, dans son développement

¹ DPIT, *op. cit.*, p. 131-132.

² DS3, *op. cit.*, p. 205, n. 43. Il statue ainsi sur le thème de l'inconscient comme langage, auquel il ajoute, de manière à compléter le constat structuraliste lacanien, l'imprégnation symbolique du langage : « le langage de l'inconscient [...] n'est un langage que dans le rêve où il s'exprime et qui le traduit, et donc aussi dans la psychanalyse qui tente de le décrypter comme langage. Et s'il est déjà langage de manière originelle, c'est seulement dans la mesure où il est lui-même structuré non seulement "comme un langage", mais "par le langage", fût-ce alors d'une certaine manière négativement dans la mesure où s'y exprime le refoulé hors du langage » (*ibid.*, p. 357, n. 18).

³ *Id.* Ses développements sur la notion de sens se retrouvent dans DS2, *op. cit.*, chapitres 8 et 9.

⁴ AAVH, *op. cit.*, p. 152-153.

génétique, donc monadique, non au symbolique, mais à l'animalité. Il s'agit cependant des premiers moments de l'infans, où celui-ci, à peu près vierge de toute symbolisation, n'est par cela pas encore entré dans l'humanité concrète faite du partage d'un langage. Pensons aux cas, qui tiennent certes plus souvent du fantasme que de la réalité, des « enfants sauvages », à qui a été retirée, par un abandon originel, cette capacité de rejoindre complètement l'humanité.

Cette continuité humain-animal se donne à voir d'autres façons également. Pour Freitag, l'expressivité-esthétique animale, existentielle et affective, se retrouve encore chez l'humain. Il donne l'exemple concret d'un partage d'affects reliant humain et animal, malgré leurs différences. Aussi affirme-t-il que « le pressentiment [...] jaillit probablement de notre racine animale¹ », renchérissant sur le fait que c'est « peut-être dans le rêve qu'on en retrouve l'expérience la plus proche et la plus forte, justement parce qu'*elle y est très largement détachée de la symbolisation* qui permettrait de la codifier² ». Il relie ici clairement l'inconscient humain, duquel la production des rêves ne peut que dériver, à cette sensibilité animale. Le pressentiment dont l'humain fait l'expérience la plus forte, soutient-il, par le rêve, apparaît ainsi relié à « notre racine animale ». Les divergences avec Castoriadis ne peuvent que sauter aux yeux : pour celui-ci, et d'un point de vue psychanalytique en général, les rêves représentent une manifestation de l'inconscient, et plus spécifiquement, de l'imagination radicale défonctionnalisée propre aux humains, et se voient ainsi difficilement associés à l'expérience animale. Fruits de l'imagination radicale défonctionnalisée, l'on conçoit mal comment Castoriadis pourrait alors rapporter les rêves à un ancrage dans « l'asservissement à la fonctionnalité³ » caractérisant l'animal. Le seul élément que l'on puisse relever comme étant conjoint à l'animal et à l'humain, puisque conjoint à tout l'être, correspond à l'ensidique, qui y est « partout dense ». La création pourrait aussi être évoquée, puisqu'elle se décline de manière passablement différente selon les strates de l'être. Sa présence à la fois chez l'animal et l'humain n'altère aucunement la spécificité humaine d'une création *immotivée*, dont est faite selon Castoriadis la texture même des rêves, nonobstant les éléments ensidiques qu'ils contiennent. Freitag relie bel et bien le rêve comme manifestation de l'inconscient humain à une

¹ *Ibid.*, p. 110.

² *Id.* Nous soulignons.

³ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 251.

expérience animale. Réduit-il pour autant l'inconscient à l'animal? Nullement. Il les rapproche en en montrant ce qui lui apparaît être un partage¹, en l'occurrence, d'affects.

Cette proximité avec la sensibilité animale ne tarit pas pour autant l'autre idée essentielle concernant le psychisme humain, c'est-à-dire le fait que la nature de l'inconscient est symbolisée. Affirmant que, dans le rêve, l'expérience du pressentiment « est très largement détachée de la symbolisation », Freitag poursuit :

Pourtant à l'examen (psychanalytique), il se révèle qu'elle aussi est déjà toute chargée de symbolique, je veux dire pleine de dépôts symboliques refoulés. D'une certaine manière, cette angoisse peut néanmoins figurer dans notre expérience ce que l'animal doit ressentir devant l'approche de sa mort ou d'un grand danger, puisqu'elle surgit justement entre les failles du symbolique qui dans la vie éveillée adulte nous enserme jusqu'au point de nous contenir. Dans la fuite devant un prédateur, en éprouvant une blessure grave, l'animal a un pressentiment de la mort qui n'est pas un savoir de la mort. À la nature sensible de l'animal, qui est encore la nôtre, nous avons ajouté la sphère symbolique, la superstructure symbolique².

Ce faisant, il lie la nature de l'expérience « brute » inconsciente à la forme que peut prendre, pour l'animal, le pressentiment, tout en ajoutant que l'inconscient s'avère bel et bien symbolisé. Si cela peut sembler difficile à concevoir, la dernière phrase de cette longue citation nous renvoie à ce constat appelé par la forme dialectique de la pensée freitagienne : il y a *ajout* de la sphère symbolique à la sphère de la sensibilité, héritée des animaux, et non *suppression* de cette dernière. Contrairement à Castoriadis, Freitag ne thématise pas beaucoup l'imaginaire en lien avec l'inconscient. Il affirme bien à un endroit que l'imaginaire en procède³, mais ne développe nulle part cette idée pourtant capitale, sur laquelle Castoriadis base une partie essentielle de sa pensée de l'imaginaire et de l'imagination. Freitag ne semble pas exposer l'apport, l'empreinte ou le rôle de l'imaginaire ou de l'imagination au sein de l'inconscient et de la psyché. L'on voit en effet peu comment, chez lui, l'imaginaire en procède au niveau psychique individuel.

Cette continuité entre humain et animal apparaît plus clairement à d'autres endroits, tout comme les points de rupture avec la pensée castoriadienne. Freitag affirme explicitement que

¹ Partage que nous avons d'ores et déjà nommé à la section 3.1 sous le thème de la « diversité phénoménale » que Freitag hérite, et sur lequel nous nous pencherons au prochain chapitre afin de montrer que n'y réside rien de moins que la source de l'herméneutique, indissociablement méthodologique et onto-épistémique. Il va sans dire que cette « intuition de l'analogie » (DS2, *op. cit.*, p. 22) est explicitement rejetée par Castoriadis. Leurs divergences onto-épistémiques trouveront à s'éclairer par cette mise en contraste.

² AAVH, *op. cit.*, p. 110.

³ Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 22.

« l'analyse piagétienne du niveau sensori-moteur [...] ne s'applique pas seulement à l'enfant, mais aussi plus généralement à l'animal, chez lequel d'ailleurs la préconstruction "instinctuelle" des schèmes comportementaux est bien sûr beaucoup plus poussée que chez le jeune être humain, limitant en cela la dimension de l'engagement actuel de la réflexivité dans l'acte¹ ». Ailleurs, il souligne également cette coïncidence entre l'infans et l'animal, précisant que pour tous deux, « le mode opératoire de la médiation n'est pas unifié [...]. L'intervention de la médiation reste alors subordonnée à la dialectique concrète du besoin et de la satisfaction² ». Cette coïncidence correspond cependant à une étape très particulière et circonscrite chez l'humain, à savoir les « premières phases du développement opératoire de l'enfant, lorsque celui-ci n'est pas encore parvenu à intégrer dans le système construit de la médiation généralisée l'ensemble des schèmes de comportements élémentaires³ », où le langage lui fait encore défaut. Il associe ainsi le « mode d'objectivation propre au comportement de l'animal⁴ » et celui de l'infans humain qui n'a pas encore acquis la maîtrise, voire seulement l'intuition, de la symbolisation⁵ », précisant aussitôt que cette intuition se repère dès cette étape de la vie de l'enfant, celui-ci possédant déjà l'intuition du symbolique : « Une intuition que l'enfant acquiert peut-être dès les premiers moments après sa naissance, lorsqu'on lui parle et lorsqu'il entend parler⁶ ».

De plus, Freitag établit un lien entre le « tréfonds psychique » et l'enracinement dans le procès de différenciation, puis le procès historique : « Quant au tréfonds psychique, non de la personne mais du sujet, ce tréfonds qui échappe précisément à sa conscience singulière est aussi ce qui en lui est le plus commun, ce par quoi il est enraciné, avec tout ce qui existe, dans l'immense cheminement de la vie puis de la société⁷ ». Voilà un autre indice du fait que l'inconscient serait pour lui non un lieu de déliaison, mais un lieu d'ancrage, d'enracinement, dans une forme de continuité avec le procès de différenciation, et plus largement, l'être⁸.

La suite de la citation de Freitag démontre toujours plus cette connexion du tréfonds psychique à l'ensemble de l'être : « C'est, tout au fond, *ce lieu originel où sujet et objet coïncident*

¹ RCR, *op. cit.*, p. 183, n. 14.

² DS2, *op. cit.*, p. 318.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 145, n. 103.

⁷ *Ibid.*, p. 228-229.

⁸ Il y a toutefois lieu de s'interroger sur la possible distinction des deux, puisque Freitag affirme parfois expressément que l'être correspond au procès de différenciation.

dans une même indifférence originelle. Cela est alors ineffable parce que trop commun, trop indifférencié, s'étendant de la particule à l'être humain, de la moindre poussière à la totalité du cosmos dont elle fait partie¹ ». Une telle affirmation serait inexacte dans la perspective castoriadienne. La monade apparaît incontestablement en deçà d'un partage sujet-objet, et, en ce sens, elle n'a rien de « trop commun », au contraire, puisqu'elle représente bien la plus grande singularité de tout individu. L'on peut avancer avec certitude que Castoriadis ne conçoit pas l'inconscient, provenant de l'éclatement de la monade psychique, comme le lieu de *coïncidence* du sujet et de l'objet, mais plutôt comme celui de l'expression pleine, immotivée et saturée, de la psyché sur et par elle-même. L'inconscient n'apparaît pas, pour lui, comme un « lieu originel », puisqu'il provient de la rupture de la monade psychique. Cette dernière constitue ce lieu originel de l'inconscient, mais il ne s'agit pas pour autant, *a contrario* de ce que Freitag soutient ici, du lieu où « sujet et objet coïncident ».

De plus, l'inconscient qui dérive de cette monade n'apparaît pas, à l'inverse de Freitag, comme le lieu d'origine du sujet et de l'objet. Quel est par ailleurs ce lieu de coïncidence sujet/objet chez Castoriadis? L'imaginaire radical représente bien la source du réel : « cette imagination vient avant la distinction du “réel” et de l’“imaginaire” ou “fictif”. Pour le dire brutalement : c'est parce qu'il y a imagination radicale et imaginaire instituant qu'il y a pour nous “réalité” tout court et telle réalité² ». Or, et se rejoue ici encore une différence ontologique de fond entre les deux auteurs : si l'imagination radicale s'avère véritablement originaire, elle ne renvoie pas, comme c'est le cas chez Freitag, à une connexion avec les autres strates de l'être-étant et, de proche en proche, avec tout l'être – compris à la manière de Freitag, non comme totalité transcendante, mais dynamique, relationnelle et concrète comme « totalisation », comme procès de différenciation et, dans le monde humain, d'historicité –, mais apparaît comme source autotemporalisante de la psyché, comme son fond singularisant. Pour autant, Castoriadis n'en pense pas moins un lieu originel où sujet et objet se fondent, mais ce lieu ne s'avère pas nécessairement, comme il l'est chez Freitag, celui où sujet et objet *se forment*. La monade apparaît comme telle, puisque le rapport sujet/objet ne la traverse pas, mais dans les faits, pour Castoriadis, elle est hypersubjective, autoréférentielle.

Il y a également, à l'évidence, un « tréfonds psychique » pour Castoriadis, sous la forme, chez tout individu socialisé, d'un inconscient ; or, celui-ci semble plutôt le lieu de la pure

¹ *Ibid.*, p. 229. Nous soulignons.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 271.

singularité de tout individu – conséquence logique de sa conception de l'inconscient comme s'édifiant sur les ruines de l'état monadique, ni animal ni symbolique. Le tréfonds psychique apparaît à Castoriadis comme un lieu de rupture et de déliaison, non comme le siège de la continuité avec le monde sensible, mais de sa rupture « conduisant » à l'humanité. Ainsi, au risque de nous répéter, il y a bel et bien pour lui un rapport d'irréductibilité entre l'imagination sensorielle et l'imagination radicale. Certes, si l'imagination radicale constitue le propre de l'humain, l'imagination sensorielle n'apparaît pas complètement annihilée par celle-ci, de sorte que toutes deux coexistent – ce dont rend justement compte la notion de psyché-soma. Néanmoins, l'inconscient psychique apparaît comme le lieu de l'émergence de ce qui en lui est *le plus singulier*, le plus commun semblant réservé à la psyché socialisée, pétrie des significations imaginaires sociales de sa société, bien qu'impliquant nécessairement une façon singulière de les mobiliser. « À travers cette 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 phantasmatisation, la transgression, la maladie. En particulier, tout se passe comme si l'institution parvenait à couper la communication entre l'imagination radicale du sujet et sa "pensée" ». De plus, au départ, le sens est vécu comme pure singularité et autoréférentialité.

Ce contraste entre leurs conceptions de l'inconscient, lequel apparaît, chez Castoriadis, lieu du pur surgissement créateur immotivé et, chez Freitag, lieu même de cette dialectique sensible/symbolique, donc dans une certaine continuité avec le vivant, se montre donc de la plus forte des façons dans cette appréhension antagoniste de la singularité. Cela dit, Freitag identifie également un lieu de singularité, sans pour autant le renvoyer du côté de l'individualité psychique inconsciente. Par la notion de « reconnaissance », Freitag l'ancre en fait à même une dynamique qui relève toujours déjà de la socialité². Ce geste de Freitag en dit long sur sa volonté de rapporter l'inconscient, d'une part, au mode de fonctionnement animal et, d'autre part, au symbolique. Le saisir en lien avec l'affirmation de Castoriadis permet de mesurer l'ampleur de leurs différences. Ils se rapprochent cependant quant au rôle essentiel joué par le symbolique : pour tous deux, l'inconscient n'est pas ontologiquement symbolique, mais utilise nécessairement, à partir de la rupture de l'état monadique, des données symboliques pour ce qui est de son contenu, c'est-à-dire

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 314.

² Cf. DS2, *op. cit.*, p. 217-229.

qu'il doit nécessairement être « crypté » symboliquement pour faire sens « dans le monde diurne », dirait Castoriadis.

Cette présence, chez Castoriadis, qu'il hérite bien entendu de la psychanalyse, d'une singularité absolue de la monade psychique, et, partant, d'un inconscient en partie inexpugnable, met à nu l'immotivation d'une imagination radicale ayant pour racine non les significations imaginaires sociales, mais des représentations libres et singulières. Pour racine, certes ; mais, mis à part pour cet inconscient où coule toujours le flux immaîtrisé de représentations en partie imperméables à toute sublimation, les significations imaginaires sociales font leur chemin, comme la précédente citation l'illustre, jusque dans la « pensée » de tout individu socialisé, de sorte que l'énoncé selon lequel « chaque individu fabrique son sens pour lui-même ne peut jamais être vrai qu'à un niveau second : jamais au niveau radical¹ ». Cela dit, l'opposition qu'énonce Castoriadis, tout juste évoquée, entre cette « pensée » socialisée et « l'imagination radicale du sujet » ne doit pas tromper : bien qu'elle soit de l'ordre du « comme si », donnant à voir un *als ob* castoriadien, elle nomme précisément cette singularité psychique inéliminable. Or, cette singularité asociale et in-sensée, qu'il décrit longuement dans ses textes portant sur la psychanalyse, le racisme² et la haine³, ne constitue rien de moins que la source psychique du sens, sous la forme d'un protosens. Le fait que le sens comme tel ne puisse être donné (ou plutôt reçu, donc partagé) que par l'entremise de la mise en commun de significations imaginaires sociales et de leur communication langagière, qui engage nécessairement l'imaginaire social-historique, si incontestable et déterminant soit-il, ne saurait altérer ou investir de quelque façon que ce soit cette singularité⁴.

Il y a bel et bien reconnaissance de l'inconscient par Freitag, bien qu'il ne se situe pas dans la tradition psychanalytique. Il tâche de saisir la particularité de l'inconscient, mais tout autant de le rattacher au rapport d'objet sensible et à l'ensemble du procès de différenciation, ce qui ne signifie pas pour autant de l'y fondre. Aussi son appréhension de l'inconscient insiste-t-elle sur la relation dialectique qui se dessine entre l'inconscient et le conscient, à partir des notions de superficialité et de profondeur : « cette superficialité (les significations conscientes, et les opérations

¹ CL2, PSII, *op. cit.*, p. 126.

² Cf. CL3, RR.

³ Cf. CL6, RPSH, *op. cit.*

⁴ Les conséquences pratiques et politiques de cette singularité psychique gagneront à être plus amplement explorées dans les deux prochains chapitres, en vertu des liens forts qu'elle présente à la conception castoriadienne du sens, donc de la raison, d'une part (donnant à voir des différences fortes avec Freitag et son « principe d'analogie ») et, d'autre part, en ce qu'elle renvoie à sa conception politique de la raison et de la vérité, comme partie du projet d'autonomie.

linguistiques conscientes) repose sur et implique toute une profondeur sans laquelle la surface elle-même perdrait toute consistance et toute signification¹ ». Alors qu'il présente brièvement la conception freudienne de l'inconscient, fait intéressant, il renvoie à sa propre pensée, de manière à y souligner les éléments relevant non pas de l'inconscient freudien au sens strict, mais de cette « instance de profondeur² », liant et donnant sens au conscient et aux inconscients. Plus précisément, il souligne que les fonctions « “expressive³” » et « “de sens⁴” », au sein de son analyse des médiations et de l'objectivation propre à la reproduction culturelle-symbolique⁵, pourraient être rapprochées de « l'“inconscient” propre du langage ordinaire⁶ », en ce qu'elles font apparaître « cette dimension en profondeur⁷ ». Après quoi, il évoque la possibilité de « concevoir cette instance [inconsciente] comme une commune référence de tous les actes de “surface⁸” ». Cette affirmation laisse entendre qu'existe pour lui du sens inconscient, tant au niveau individuel que sociétal. Dès lors, ajoute-t-il, l'inconscient *ne serait plus qu'un moment de la structure, et non plus une instance substantielle sous-jacente⁹* ».

L'inconscient psychique, chez Freitag, ne saurait en aucun cas faire exception à cette liaison dialectique, d'où, peut-être, les oscillations que sa conception présente. De façon générale, toutefois, il rapporte l'inconscient du côté du présymbolique. Il semble donc relier le « non-conscient » castoriadien à la conscience sensible que nous possédons toujours, mais qui ne constitue pas, selon lui, une originalité de l'être humain. Or, ce « présymbolique » est-il donc de nature « sensible », sans nécessairement relever du sensori-moteur animal? Il tend à faire de l'inconscient, du moins du « tréfonds psychique », une instance liée, ou semblable, à une telle instance chez l'animal. En un mot, confond-il l'inconscient et le non-conscient? Il ne les *confond* pas, puisqu'il les relie dialectiquement. Cette volonté de concevoir « les différents inconscients » comme un tout, une instance de profondeur s'exprimant dans l'inconscient psychique individuel, tout comme dans l'inconscient collectif, en rapport avec le conscient, et, plus encore, *donnant sens* au monde conscient, en fait foi. Or, ce faisant, ne risque-t-il pas de gommer la spécificité des

¹ DS3, *op. cit.*, p. 187, n. 29.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ Cf. *ibid.*, première partie, « La reproduction culturelle-symbolique », chapitres 1-4, p. 97-159.

⁶ *Ibid.*, p. 187, n. 29.

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Id.*

différents inconscients? Ce qui lui importe le plus, suivant sa conception dialectique, consiste à « raccorder » l'inconscient psychique aux autres instances inconscientes – au nombre desquelles l'inconscient collectif ou « l'“inconscient” propre du langage ordinaire » – et, ultimement, à tout phénomène symbolique au sens large, à toute vie de l'esprit et du collectif, de manière, dans ses termes, à éviter de « substantialiser » l'inconscient, c'est-à-dire d'en faire une instance sous-jacente primordiale qui « expliquerait », voire « déterminerait », l'ensemble de la vie psychique *et* sociale.

Du côté de Castoriadis, l'inconscient s'établit sur les ruines de la monade psychique et en partage certaines caractéristiques, dont la principale, sans aucun doute, demeure le fait qu'il est l'expression de l'imagination radicale psychique, immotivée et créatrice. L'inconscient ne saurait s'extraire de l'être comme création, comme à-être, pour Castoriadis : le flux des représentations psychiques lui apparaît plutôt comme le lieu de déploiement par excellence, avec l'imaginaire social, de la création. Il y a quelque chose de *fondamental* dans l'inconscient et, plus largement, dans la psyché. L'on aurait tendance à penser que Castoriadis, lui, fait bel et bien de la psyché comme telle, en tant que porteuse de l'imagination radicale, « une instance substantielle sous-jacente » – et non de l'inconscient freudien à strictement parler.

À bien y regarder, toutefois, ce n'est pas ce à quoi il procède, puisqu'il ne pense pas la formation de la société à partir de la psyché, mais bien leur interrelation. Celle-ci ne s'avère en aucun cas la fondation stricte de l'une sur l'autre, mais plutôt une *fondation mutuelle*, précisément comme *auto-institution* :

Société et psyché sont inséparables, et irréductibles l'une à l'autre. Les innombrables correspondances et corrélations [entre] certains traits importants des significations imaginaires sociales et les tendances ou exigences propres de la socialisation de la psyché ne sauraient, à aucun moment, faire penser que les unes peuvent être déduites ou produites à partir des autres – déjà parce que leur *mode d'être* est radicalement autre¹.

Comment mobiliser la psychanalyse sans substantifier l'inconscient? Bien que Castoriadis présente, il est vrai, une conception psychanalytique freudienne, sans le déterminisme et le biologisme, l'on ne peut pour autant l'accuser de substantifier l'inconscient et, moins encore, d'en faire un moteur explicatif ou déterminant de la vie sociale en séparant complètement, comme le fait Freud, l'inconscient et « la société » ou « la culture ». Au contraire : il montre bien que l'imagination radicale psychique et l'imaginaire social sont liés, en ce qu'ils expriment tous deux

¹ IIS, *op. cit.*, p. 466.

la création humaine et l'imaginaire radical. Castoriadis tient à différencier les deux instances de l'imaginaire radical, et cette distinction apparaît très clairement chez lui. Bien entendu, les fruits de l'imagination radicale psychique, tout essentiels qu'ils s'avèrent, ne sauraient aucunement être à la source de l'imaginaire social comme collectif anonyme. Ces deux formes que prend l'imaginaire radical sont consubstantielles, et possèdent chacune leur autonomie, puisqu'il établit sa pensée en parts égales de l'une et de l'autre – ce que ne fait pas Freitag comme tel, du moins pas à partir de la psychanalyse. Il faut toutefois reconnaître que celui-ci discute également fort amplement la structuration et l'édification de la subjectivité, tout en soulignant l'interrelation de celle-ci et de la société. L'inconscient, bien que traversé par l'imagination radicale psychique, ne peut être que « pris » dans le cercle de la création, au sein duquel le symbolique apparaît nécessaire et fondamental pour exprimer toute imagination.

Cette critique de l'inconscient psychanalytique substantialisé entraîne Freitag à délaisser la psychanalyse dans ce qu'elle a de positiviste, de scientiste et de biologisant, et l'amène à se prononcer en faveur d'une interprétation dialectique de la psychanalyse qui se joint à sa sociologie dialectique¹. Sur cette volonté de non-déterminisme psychique (et, tout autant, biologique), Freitag et Castoriadis sont pleinement en accord.

En somme, si leurs conceptions de l'inconscient diffèrent, un point essentiel de convergence apparaît : tous deux reconnaissent, suivant Freud, l'état psychoïde dans lequel se trouve la monade psychique non encore socialisée, où elle crée des représentations qui ont ou non un lien, un « répondant », dans le monde extérieur. Point important, tous deux font ressortir une spécificité de l'humain dans l'existence de l'inconscient, c'est-à-dire le fait que ce dernier constitue le lieu d'une rupture. Cela peut sembler paradoxal, car l'inconscient n'est *pas* symbolique. Nul paradoxe en vérité, puisqu'il représente plutôt le lieu de déploiement de l'imagination radicale, qui donne l'impulsion au *quid pro quo* symbolique. Chez Freitag, la nature non intrinsèquement symbolique de l'inconscient se bute au même constat que chez Castoriadis, à savoir que l'inconscient, pour apparaître et signifier dans le monde diurne, doit nécessairement en passer par une forme symbolique.

¹ Aussi affirme-t-il : « chez Freud, la description des instances psychiques et de leurs rapports dynamiques, malgré l'envahissement superficiel d'une terminologie mécaniciste, possède essentiellement une forme ou une signification structurale et dialectique, et c'est dans cette perspective seulement qu'on peut comprendre la théorie psychanalytique proprement dite » (DS3, *op. cit.*, p. 186-187). Cette compréhension dialectique de l'inconscient se nourrit également de la lecture ricœurienne de Freud, lequel fait ressortir une herméneutique chez ce dernier. Freitag renvoie à l'ouvrage *De l'interprétation. Essai sur Freud* de Paul Ricœur dans *ibid.*, p. 184, n. 18.

Néanmoins, Freitag ne tire pas les mêmes conclusions que Castoriadis de la seule existence de cet inconscient. Castoriadis y puise une bonne partie de sa pensée sur la création radicale et en fait le lieu de déploiement d'un protosens, comme sens clos et totalisant, qui hantera pour toujours la psyché humaine. Il y a, pour lui, quelque chose comme du « proto-sens » au niveau de la monade psychique et, de manière tout sauf accessoire, en son sein « se trouve le prototype du sens pour l'être humain, sens à jamais perdu du fait même de sa sortie du monde monadique d'autosuffisance psychique, sens [...] dont la société doit toujours lui fournir un substitut – toujours incapable de se mesurer au prototype initial – moyennant les significations imaginaires sociales instituées¹ ». Ce protosens de la monade psychique, sorte de « paradis perdu² », joue, selon lui, jusque dans la volonté de maîtriser le réel par le discours et la science.

Ce passage du protosens monadique au sens à proprement parler s'effectue à mesure de la socialisation. Sur cette question, notamment sur la conception du complexe d'Œdipe comme moment clé de la socialisation³, dépassant de beaucoup le cadre strict de l'attachement familial et de sa dynamique propre auquel la psychanalyse l'a souvent confiné, leurs perspectives convergent totalement. Pour Freitag comme pour Castoriadis, l'Œdipe constitue le moment de l'irruption définitive de l'institution, représentée par l'instance familiale. Aussi se rejoignent-ils sur la teneur du sens pour l'individu socialisé : alors que la psychanalyse s'est souvent concentrée sur la sublimation dans ce qu'elle a de répressif, ils démontrent que, si répression il y a, celle-ci ne saurait être considérée uniquement sous un jour négatif, puisque « c'est tout particulièrement par elle que s'effectue l'articulation du niveau de la structure psychique avec celui de la structure socio-culturelle et de sa reproduction, même si cette articulation n'est guère étudiée comme telle dans la psychanalyse⁴ ». Castoriadis appelle également à en « voir aussi l'aspect “positif” ». La socialisation elle-même s'avère d'abord et avant tout création et reproduction de *sens* – Castoriadis

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 182.

² « Ce qui manque, et manquera à jamais, c'est l'irreprésentable d'un “état” premier, l'avant de la séparation et de la différenciation, une proto-représentation que la psyché n'est plus capable de produire, qui a pour toujours aimanté le champ psychique comme présentification d'une unité indissociable de la figure, du sens et du plaisir [...]. Une fois que la psyché a subi la rupture de son “état” monadique, que lui imposent l'“objet”, l'autre et le corps propre, elle est à jamais excentrée par rapport à elle-même, orientée par ce qu'elle n'est plus, qui n'est plus et qui ne peut plus être. *La psyché est son propre objet perdu* » (IIS, *op. cit.*, p. 432-433). Nous reviendrons sur la conception castoriadienne du sens et de la raison au prochain chapitre.

³ Cf. *ibid.*, p. 451, n. 38.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 179-180.

⁵ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 306.

le souligne explicitement, affirmant : « Le processus de socialisation se joue dans et par le processus de signification¹ ».

La « répression », que Castoriadis désigne par le terme de sublimation, correspond, précise Freitag, au « modèle même de la médiation symbolique dont la psychanalyse offre ainsi, sur le plan individuel, non seulement une description phénoménologique, mais une véritable analyse génétique² », sans qu'elle ait été considérée comme telle dans le champ psychanalytique. Castoriadis renchérit : « la socialisation n'est rien d'autre que l'entrée et le fonctionnement – dans ce magma institué de significations sociales³ ». De toute évidence, la société s'avère à l'origine du symbolique et non la psyché. Toute signification est d'emblée sociale, pour Castoriadis (tout comme pour Freitag), tandis que les représentations *peuvent* ne pas l'être, comme dans la monade psychique, voire dans l'inconscient. Ainsi, « le sens » à proprement parler est social – pour qu'il y ait sens, il doit y avoir reconnaissance de ce sens, donc réflexivité, ce qui engage d'emblée une reconnaissance instituée, sociale.

Il va sans dire que la psyché subit alors une transformation en profondeur par la socialisation : « La socialisation n'est pas une simple adjonction d'éléments extérieurs à un noyau psychique qu'ils laisseraient inaltéré⁴ ». Si tout être humain naît avec une certaine constitution physiologique et biologique, comme le souligne Freitag, cet accès au symbolique et au sens ne lui est pas fourni par celle-ci, « qui ne lui en offre que la possibilité vierge⁵ ». Castoriadis va dans le même sens, affirmant : « Nous ne rencontrons jamais des individus psychosomatiques singuliers à l'état “pur” ; nous ne rencontrons que des individus socialisés⁶ ». Pour ce dernier également, « la fabrication sociale de l'individu⁷ » n'est pas simplement donnée avec sa fabrication biologique. Elle nécessite tout un travail, fait d'une réelle violence à l'égard de la psyché monadique – à tel point que « ce passage, mentionne-t-il, est quelque chose de miraculeux⁸ ». « Les individus socialisés sont des fragments marchants et parlants d'une société donnée ; et ils sont des fragments *totaux* ; c'est-à-dire ils incarnent, en partie effectivement, en partie potentiellement, le noyau

¹ *Ibid.*, p. 305.

² DS3, *op. cit.*, p. 185.

³ CL6, NPS, *op. cit.*, p. 306.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 318.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 158.

⁶ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 318.

⁷ CL2, PSII, *op. cit.*, p. 124.

⁸ *Id.*

essentiel des institutions et des significations de leur société¹ ». Il précise donc, en dépit de la prégnance de l’empreinte monadique déliée sur la psyché : « Le noyau psychique ne se manifeste que rarement, et même alors indirectement [...]. Moi, Surmoi, Idéal du Moi sont impensables, sauf en tant que produits (au plus, co-produits) du processus de socialisation² ». En définitive, l’inconscient ne se concevoir que comme « produit de la socialisation », bien qu’il y échappe en partie. Cela n’enlève rien à ce qui a été dit sur la teneur de la psyché, où gît un inconscient plus ou moins réfractaire à la socialisation, et ce, en dépit du fait que « l’histoire de la socialisation de la psyché [...] porte, à toutes ses étapes, les traces de son point d’origine, d’un état premier où affect, intention, liaison, sens ne font qu’un³ ».

Castoriadis rejoint un peu plus Freitag, puisque, par des chemins différents, il montre lui aussi à quel point la psyché s’avère configurée par et pour sa société. Pour des pensées du symbolique et de l’imaginaire, comme celles de Freitag et de Castoriadis, cela relève de la factualité, dont l’explicitation peut faire l’objet d’un travail plus formel, comme en témoigne la présente étude, mais également d’analyses sociohistoriques très fines et concrètes. Or, la « réussite » de la socialisation, tel qu’ils le donnent à voir ici, si elle signifie l’ajustement des psychés à leur monde social-historique, n’assurant rien de moins que la survie aux individus socialisés, n’apparaît pas sans faille. Et Castoriadis désigne ces « failles » précisément comme la « brisure de la clôture », rendant possible la percée de l’autonomie et du projet de vérité. Les pensées freitagienne et castoriadienne, si elles se veulent des socioanthologies fortes, prenant appui sur des ontologies en bonnes et dues formes, possèdent une visée critique leur permettant d’élucider cette brisure non plus de la monade psychique par la socialisation, mais de la clôture dans laquelle tend à se tenir toute société afin de se *reproduire*. Les chapitres suivants nous permettront de montrer les chemins que Freitag et Castoriadis empruntent afin d’en rendre compte et raison et d’en appeler la perpétuation.

Conclusion

Cette analyse des conceptions freitagienne et castoriadienne de l’imaginaire et du symbolique se clôt sur le constat de profondes divergences, certes, mais également sur le dépassement des

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 318.

² *Id.*

³ IIS, *op. cit.*, p. 434.

appréhensions premières auxquelles confine une lecture trop fidèle aux seules intentions de l'auteur, qui peuvent dissimuler des mouvements de pensée et des proximités. Chez Castoriadis, ces appréhensions premières prennent la forme, notamment, de l'idée selon laquelle il combattrait sans relâche une interprétation de l'origine de l'imagination dans la sensibilité, donc dans la *perception*. Si on le suit dans la majeure partie de ses écrits, l'on peut également statuer que là réside l'essence même de sa proposition philosophique, soit dans l'antécédence ontologique de l'imaginé sur le perçu, et, partant, dans l'immotivation de l'imaginé sur le perçu. Chez Freitag, ces présupposés nous mènent tout naturellement vers l'idée que le symbolique constituerait *le* concept par excellence sur lequel il se serait penché. Ce constat n'est pas faux en soi, mais le devient si l'on en déduit qu'à la différence de Castoriadis, Freitag n'a pas théorisé l'imaginaire comme tel. Celui-ci lie précisément sensible et symbolique et détient une autonomie fonctionnelle réelle par rapport au symbolique. En somme, ces constats croisés consistent, d'une part, en la reconnaissance d'un ancrage plus grand que Castoriadis ne l'a lui-même reconnu dans nombre de ses écrits dans la sensibilité animale et dans la sensibilité tout court, ainsi que, d'autre part, en la reconnaissance, chez Freitag, de l'importance de l'imaginaire *per se*, c'est-à-dire comme instance propre et concept opérant, ne pouvant être réduit, d'un côté, au symbolique, bien qu'il n'en soit pas tout à fait indépendant, et, de l'autre côté, au sensible, et ce, bien qu'il en provienne.

S'il résulte donc de nos analyses l'ébauche de rapprochements certains, des divergences de taille demeurent. Leurs conceptions de l'imaginaire diffèrent quant au niveau ou au mode de détachement par rapport au sensible. En effet, bien qu'ils reconnaissent cette nécessité de l'imaginaire comme *le* lieu à partir duquel la symbolisation se met en branle¹, leur conception de l'imaginaire diverge, en fonction du degré de détachement de l'imaginaire par rapport au sensible. S'agit-il plutôt d'une simple accentuation d'un terme par rapport à l'autre ou s'agit-il réellement d'une différence sur la portée de l'imaginaire et sur son action en tant que telle?

La notion d'immotivation constitue l'une des clés permettant de mieux saisir leurs différences sur l'imaginaire et le symbolique. Elles résident entre autres dans le fait que Castoriadis statue sur le caractère foncièrement extraorganique de l'*imaginaire* radical humain, contrairement à Freitag. De toute évidence, le symbolique s'avère, pour tous deux, d'ordre extraorganique, mais chez Castoriadis, ce caractère échoit d'abord et avant tout à l'imaginaire tel qu'il le conçoit. Cela

¹ Chez Castoriadis, par le *quid pro quo* de l'imagination radicale, notamment ; chez Freitag, l'imaginaire, étant la mise en forme et en images du monde sensible, apparaît comme le « lien », la médiation entre ce dernier et le symbolique, permettant ainsi au monde d'apparaître, d'être objectivé et nommé à l'aide du symbolique.

ne concerne donc pas une spécificité du symbolique, comme chez Freitag. La sortie de l'organique survient dans et par l'action de l'imaginaire, qui est premier par rapport au symbolique. Si, pour Freitag, le symbolique demeure « second¹ » *par rapport au sensible*, puisqu'il continue d'y puiser le contenu existentiel-expérientiel à partir duquel il peut s'abstraire et se formaliser, l'imaginaire, à titre de médiation entre les rapports d'objet sensible et symbolique, apparaît-il pour autant premier par rapport au symbolique?

À l'évidence, pour Freitag, le domaine humain exclut une simple détermination par le donné naturel. Le symbolique s'avère bel et bien « extraorganique » et « culturel ». En ce sens, leur conception de la symbolisation est proche. Or, pour Freitag, ce caractère non naturel du symbolique n'exclut pas pour autant un ancrage, tout comme de multiples *liens* du symbolique au naturel, *par l'entremise*, précisément, de l'imaginaire médiateur. Ce caractère extraorganique ne va pas nécessairement de pair, chez lui, avec une « immotivation » des représentations symboliques, comme c'est le cas chez Castoriadis. À ce niveau, en effet, il y a divergence de fond entre les deux auteurs. Freitag s'attarde aux *mécanismes* par lesquels l'imagination sensible devient « imagination proprement humaine », par la symbolisation. Le contenu des représentations, sensibles et symboliques, provient manifestement pour lui toujours du sensible, alors que pour Castoriadis, existe bel et bien une création non seulement de forme, comme cela semble également le cas chez Freitag, mais de *contenu*. La notion castoriadienne d'immotivation, véritable pivot de toute son élaboration de l'imaginaire radical, est difficilement pensable dans le registre freitagien.

Freitag semble animé de la volonté inverse de ne pas céder à l'imaginaire en tant que tel la constitution du réel, alors qu'il en va bien ainsi chez Castoriadis. Freitag prend position contre une lecture établissant un imaginaire défonctionnalisé à la source même de la représentation symbolique, puisque, de son point de vue, cela équivaldrait à substantialiser l'imaginaire, donc, d'une manière ou d'une autre, à « opposer » imaginaire et symbolique, ce qu'il souhaite éviter à tout prix – d'où sa proposition d'une lecture dialectique de leurs rapports.

Partant, Freitag ne conçoit pas l'imaginaire *radical* comme originaire et créateur, alors qu'en réalité, l'imaginaire lui apparaît également, à l'instar de Castoriadis, comme une « puissance de figuration et de mise en images ». Son refus obstiné d'opposer symbolique et imaginaire *social* se donne à voir dans cette volonté de présenter la dialectique qui les lie, en soulignant le rapport sensible au monde comme soubassement à la symbolisation. Il refuse de faire de l'imaginaire une

¹ DS2, *op. cit.*, p. 156.

instance radicalement détachée ou ontologiquement autonome du sensible, voire du symbolique. L'imaginaire provient pour lui du sensible (ce que Castoriadis ne dément pas), mais s'en détache *par l'entremise du symbolique*, dans une dialectique où l'imaginaire devient lui-même un mode de mise en rapport du sensible et du symbolique, transversal aux rapports d'objet sensible, puis symbolique. Il insiste abondamment sur cette première idée : le sensible demeure à titre de matière première de la symbolisation, et toute mise en forme imaginaire et imaginative se base sur un contenu originellement sensible. La seconde idée, toutefois, a émergé de l'analyse que nous en avons faite : la dialectique de l'imaginaire et du symbolique implique que celui-ci joue un rôle dans la sortie opérée par l'imaginaire de la stricte perceptualité. Plus précisément, c'est *sous l'action* du symbolique que l'imaginaire devient « créateur ». Certes, la conscience sensible demeure le soubassement du symbolique ainsi que le premier véhicule de l'imaginaire, son *contenu*, mais Freitag conçoit bel et bien l'imaginaire comme pouvoir en lui-même, à un degré certain, indépendant du symbolique et, grâce à l'effet transcendantalisant de celui-ci, de la sensibilité.

Or, rien de tel chez Castoriadis : l'on y trouve bien entendu la reconnaissance de rapports serrés entre imaginaire et symbolique, puisque celui-ci rend possible l'expression de l'imaginaire ; mais il ne fait aucun doute que l'imaginaire possède une consistance propre, une indépendance ontologique. Il s'agit d'un « substantif¹ », rappelons-le. L'imaginaire met en forme le réel, perceptif ou non, et ce, à tous les niveaux ontologiques. Dans tous les cas, un vivant met en images le monde, par l'imaginaire et l'imagination, que ce soit par l'imagination « réglée » sur l'instinctualité, chez le vivant et les animaux, ou par l'imagination individuelle, c'est-à-dire psychique radicale immotivée, chez l'humain. Par ailleurs, celle-ci apparaît très largement informée culturellement : les significations imaginaires sociales imprègnent la psyché de tout individu socialisé. Ainsi, chez Castoriadis, la composante d'immotivation de l'imaginaire s'avère centrale. Sa notion d'imaginaire ne fait pas l'économie de rapports au soma et demeure rattachée à un soubassement sensible, tout comme elle présente des liens extrêmement forts au symbolique. Ce dernier apparaît en effet comme un « véhicule » et un moyen d'expression pour les composantes imaginaires, qu'il s'agisse des représentations individuelles ou des significations imaginaires sociales. Quoi qu'il en soit, la source et l'origine de l'immotivation foncière caractérisant le monde humain, pour Castoriadis, demeurent l'imaginaire radical.

¹ « Le terme imaginaire est ici un substantif, et se réfère carrément à une substance ; ce n'est pas un adjectif dénotant une qualité. » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 272)

Cependant, surtout dans ses écrits tardifs, Castoriadis mobilise des notions qui tendent à brouiller les frontières de sa conception de l'imaginaire radical comme extraorganique. À bien y regarder, toutefois, ses développements sur l'imagination sensorielle-corporelle, le non-conscient et le corps vivant n'entament en rien ce constat d'une création par tout pour soi de ses sensations et, à terme, de son monde propre : ils le renforcent plutôt, lui fournissant des munitions. Aussi aperçoit-on comment le vivant forme son monde, soit par une forme d'imagination sensorielle, créatrice au sens fort, bien que « réglée une fois pour toutes ».

La subjectivité du pour soi ne correspond pas pour autant à l'expressivité-esthétique telle que la met au jour Freitag. La subjectivité du vivant a-t-elle alors une incidence moindre que chez Freitag? Pour Castoriadis, le vivant crée certes son monde, mais cette création s'effectue essentiellement « au niveau de l'espèce », en tant que création réglée « une fois pour toutes ». Cette création par le pour soi de son monde à travers les multiples chocs qu'il reçoit de l'extérieur consiste en la création d'une multitude de qualités secondes, correspondant réellement à une création *ex nihilo* par chaque individu. De la même façon, tout pour soi relève de l'instance subjective et, de ce fait, déploie de manière indifférenciée la triade affect/intention/représentation. Les thèmes de l'imagination sensorielle et du pour soi apparaissent d'ailleurs concomitants dans sa pensée, puisqu'il élabore sa théorie du pour soi à partir d'un dialogue avec la biologie de Varela, la cybernétique et la théorie de l'information, au même moment où, cherchant à préciser et à élucider l'imagination psychique¹, il présente pour la première fois ces notions d'imagination sensorielle. En somme, par sa théorie du pour soi, le fil est maintenu entre cette création sensorielle du vivant et la création, toute radicale soit-elle, qu'inaugure le monde humain.

Si leurs conceptions de l'imaginaire s'avèrent certes différentes, il existe chez Castoriadis une réelle tentative de penser le lien entre l'imagination psychique humaine et l'imagination de tout vivant. Il ne peut postuler et ne postule effectivement pas une simple rupture ontologique. Plus précisément, si l'on trouve chez lui bel et bien un saut ontologique entre le vivant et l'animal, se décèlent également, à plusieurs niveaux, des éléments de continuité. D'où l'intérêt de montrer comment s'articulent dans le détail les différences formelles non du symbolique, puisque Freitag et Castoriadis en présentent une vision similaire, mais de l'imaginaire.

Si Freitag reconnaît lui aussi que le domaine humain apparaît à plusieurs égards en rupture ontologique avec le domaine du vivant et de l'animal, au sens où le symbolique est extraorganique,

¹ Principalement dans des textes portant sur la psychanalyse, pour la plupart issus de conférences et d'entretiens.

il conçoit néanmoins que l'ancrage sensible, bien qu'il se trouve dépassé par la symbolisation, est tout de même « conservé » par celle-ci, selon un rapport dialectique cumulatif, donnant lieu à une double médiation plutôt qu'à une simple stratification comme chez Castoriadis. La compréhension castoriadienne pluraliste de la stratification rend impossible, du moins fort difficile, d'en penser une quelconque cumulativité ; elle se bute à une certaine incommensurabilité interstrate.

Au fond, la différence entre les deux ne réside pas dans une plus grande déliaison, chez Castoriadis, par rapport au monde sensible, mais bien dans le fait que l'imaginaire s'avère, chez Freitag, tourné de manière prioritaire vers le monde sensible. En effet, chez Castoriadis, l'imagination consiste d'abord et avant tout en une création ontologique immotivée, non pas « tournée » vers elle-même, mais à tout le moins, *expression* d'elle-même, autoposition, autocréation incessante, création pour elle-même, par elle-même, du monde : « l'imagination comme radicalement formante¹ », se formant elle-même et formant le monde. Imagination « qui n'est ni réceptive ni passive, mais qui est spontanéité créatrice et formatrice² ».

Leurs différences centrales proviennent de rapports contrastés entre imaginaire et symbolique : une dialectique³, d'un côté ; une priorité ontologique de l'imaginaire sur le symbolique, de l'autre. L'imaginaire freitagien est créateur, mais d'une tout autre façon que chez Castoriadis. Il s'avère à la fois médiateur et fondateur, en vertu des rapports *dialectiques* qu'il institue avec le symbolique. Castoriadis reconnaît pour sa part une fondation du symbolique, et même du sensible, par l'imaginaire. Cette capacité, chez Freitag, de laisser libre cours à une force créatrice ne provient pas de l'imagination de la psyché *per se*, ni de l'imagination sensorielle, mais *du recours au symbolique*. Chez Freitag, l'imaginaire se détache du sensible par l'entremise du symbolique et non par une qualité intrinsèque à l'imaginaire, comme chez Castoriadis.

En somme, leurs perspectives se rencontrent, comme souvent, à mots couverts : là où l'un s'en tient à une hypothèse, effleurée, mais dont l'importance ne fait pas de doute, l'autre y voit un élément essentiel, sur lequel il reviendra inlassablement, pour en faire l'un des points centraux de son analyse du social-historique et de la psyché, voire de leur caractérisation essentielle. Ainsi, Freitag met l'accent sur les *médiations*, les lieux de passage et de partage, alors que Castoriadis

¹ IIS, *op. cit.*, p. 488.

² SV, *op. cit.*, p. 424.

³ Dialectique suivant laquelle, d'un côté, l'imaginaire « dépasse » le symbolique, puisqu'il « traverse le champ entier du symbolique dont il s'imprègne nécessairement », et de l'autre, le symbolique englobe ontologiquement l'imaginaire *social*.

retrace un lieu de rupture alternatif : la psyché, qui n'est pas pour autant sans lien avec le monde social-historique.

Chapitre 4

Les implications ontologiques et épistémologiques de l'historicité

4.1 De l'ontologie à l'épistémologie

Les deux derniers chapitres ont permis d'éclairer en quoi la subjectivité constitue un concept essentiel. Elle apparaît en effet comme étant active, opérante, créatrice, et ce, pour tout vivant, ou « pour soi », dans les termes de Castoriadis, avec les spécificités et les ruptures qu'y représente la conscience humaine. Le présent chapitre abordera la façon dont cette subjectivité, au fondement de toute objectivité, peut se ressaisir elle-même, de même que son monde, de façon réflexive et critique. Plus précisément, il sera question des conditions de l'autonomie de la pensée, tout particulièrement de la pensée de la société, qu'il s'agisse de philosophie ou de sciences sociales. Nous nommerons le savoir qui en découle « savoir réflexif ». Le caractère fondamental de la subjectivité ne saurait être mieux dépeint que par cette citation de Freitag : « Rien n'est ainsi donné et rien n'existe objectivement ou subjectivement hors de l'intuition subjective¹ ». L'on trouve certains passages très similaires chez Castoriadis. Ce chapitre sera l'occasion de nous interroger sur la manière dont cette donation-objectivation du monde social-historique s'effectue, sous l'action de la subjectivité. C'est la question principale à laquelle nous tâcherons de répondre. À la différence des deux derniers chapitres, nous lirons et lierons Freitag et Castoriadis côte à côte, en renvoyant autant que faire se peut à chacun.

Nous tâcherons de saisir la façon dont s'articulent les réflexions passées sur la subjectivité essentielle du pour soi et de l'animal avec les questions épistémologiques, du fait que la subjectivité est présente chez tout pour soi, bien que de manière différenciée. L'on prendra en effet pleinement conscience des conséquences épistémologiques que recèle la phénoménologie de la subjectivité à laquelle se consacre Freitag dans la première partie du volume 2 de *Dialectique et société*. Toute connaissance constitue une saisie, une donation et une objectivation ou, plus précisément, est issue de saisies, de donations et d'objectivations sensibles ou symboliques « en premier degré ». Tout sujet intuitionne le monde et s'intuitionne lui-même – fût-ce, chez l'animal, non comme conscience

¹ DS2, *op. cit.*, p. 26.

de soi, impliquant la réflexivité telle qu'on la connaît dans le monde humain, mais comme « sentiment de soi¹ » qui, s'il est d'un degré réflexif inférieur, n'en relève pas moins de ce continuum de la réflexivité –, qu'il s'agisse d'un sujet savant ou d'un acteur social de premier degré. Cette « intuition » dont le rôle s'avérera central chez Freitag correspond au maître mot de la saisie d'une pratique et d'une conscience « de l'intérieur », partagée par Castoriadis. Si l'apport de la phénoménologie est explicité chez Freitag, il apparaît également, bien que de façon plus implicite, chez Castoriadis. Leurs pensées peuvent ainsi être dites phénoménologiques quant à la nécessité qu'elles font leur d'analyser tout sujet de l'intérieur et de saisir le monde du point de vue du sujet, par la trace qu'il y laisse ou, dans le cas de Freitag, par le rapport qui les lie, rapport néanmoins ontologiquement initié par le sujet. Cette notion d'intuition, rattachée à celle de réflexivité, est centrale dans la saisie du phénomène de la subjectivité.

Cette saisie de l'intérieur vaut tout autant pour un individu que pour la société elle-même. Chez Castoriadis, la société doit faire l'objet d'une élucidation visant à restituer le noyau de significations imaginaires sociales à partir duquel elle s'institue et, chez Freitag, d'une analyse phénoménologico-dialectique visant à dévoiler les médiations significatives, culturelles-symboliques et politico-institutionnelles qui régissent la vie sociale et les modes de reproduction sociétale qu'elles supportent et instituent. Nous aurons néanmoins l'occasion de constater des différences marquées entre les deux, dues à des ontologies à bien des égards incompatibles. Nous attarder sur le terrain de l'ontologie ne nous éloignera pas réellement du terrain épistémologique, puisque, et les deux auteurs s'entendent sur ce sujet, ceux-ci apparaissent très fortement liés.

La question épistémologique renvoie en effet d'emblée à des considérations ontologiques : « il est impossible de séparer réflexion de l'être et réflexion des étants, comme il est impossible [...] de séparer réflexion de l'être et "théorie de la connaissance"² ». Chez Freitag, la « catégorie première de toute connaissance³ », d'ordre ontologique, doit nécessairement être prise en compte par la réflexion épistémologique. La distinction qu'il effectue entre les dimensions épistémique et épistémologique s'avère on ne peut plus révélatrice. Le concept d'*épistémologie* est compris au sens classique, restrictif, ayant « été philosophiquement lié à la démarche réflexive et critique de la connaissance scientifique⁴ ». Il y préfère la catégorie d'*épistémique*, renvoyant à l'ontologie :

¹ Cf. *ibid.*, p. 27.

² CL5, FF, *op. cit.*, p. 10.

³ DS2, *op. cit.*, p. 297.

⁴ IÉSP, *op. cit.*, p. 6, n. 8.

« l'épistémique réfère à la dimension phénoménologique beaucoup plus large qui est impliquée dans toute connaissance en général, qu'elle soit sensible ou intellectuelle¹ ». De façon à ne pas gommer la réalité phénoménologique sur laquelle sont sises toute connaissance et toute subjectivité, l'épistémologie doit ainsi être comprise de manière beaucoup plus extensive qu'auparavant, où elle était envisagée essentiellement comme théorie de la formalisation des sciences pures. Ainsi, la dimension épistémique du savoir désigne « tout ce qui est impliqué ontologiquement dans le fait de connaître, impliquant la conscience de soi et la conscience d'une altérité, ainsi qu'une représentation de l'altérité dans le pour soi psychique d'une subjectivité, animale ou humaine² ». L'épistémologie de tout type de savoir dont elle entreprend de rendre compte, qu'il s'agisse des sciences positives ou des sciences sociales, ne peut faire l'économie de l'ontologie et d'une phénoménologie. Cela implique d'aller au-delà et, au fond, en deçà, de ce qui est donné du point de vue de la science comme simple « factualité » et, pour une bonne part, de celui des sciences sociales et de la philosophie.

Castoriadis souligne également l'importance de « tout ce qui est impliqué ontologiquement dans le fait de connaître », selon l'expression freitagienne, comme étant absolument irréductible à tout type de formalisation. Les considérations touchant à la subjectivité essentielle du sujet connaissant, de ses affects et de ses intentions « ne sont ni empiriques ni transcendantales, mentionne-t-il. Elles appartiennent à l'ontologie de l'être humain, individuel et collectif, et de son rapport au monde qu'il crée et qu'il fait être en se faisant être. Cet être et ce rapport n'existent que comme social-historiques et c'est là la dimension centrale de toutes ces questions³ ». La socialité et l'historicité des sujets social-historiques forment en effet le cœur indélogeable de toute appréhension du monde, qu'elle soit d'ordre scientifique ou doxique. Bien entendu, chez lui, cette ontologie se donne à voir d'abord et avant tout dans l'imaginaire : par cette notion, il déplace le lieu d'effectivité du social-historique, de l'empirique compris comme factualité transparente, comme pure donnée objective, vers une assise créatrice échappant aux catégories classiques d'analyse.

Freitag abonde en son sens en affirmant que l'empiricité ou plutôt la factualité n'est pas « première » et « donnée », mais s'avère toujours la résultante d'une expérience, d'un rapport

¹ *Id.*

² *Id.*

³ CL5, PC, *op. cit.*, p. 155.

d'objet, de nature variable (sensible, symbolique, politique, etc.). La factualité scientifique est construite, sans apparaître pour autant purement arbitraire. Elle apparaît néanmoins, de manière intrinsèque et indépassable, suspendue à ou retenue par, tout dépendant de quelle extrémité on regarde le phénomène d'objectivation, « une double relativité à valeur ontologique fondamentale et indépassable : celle de la subjectivité comme distance, comme mouvement, comme autonomie, comme liberté conquises dans..., et celle de l'objectivité comme dévoilement de la détermination par...¹ ».

La structure du chapitre suivra cette indication essentielle de Freitag, selon laquelle « les deux problèmes fondamentaux inhérents à tout projet de connaissance de la pratique [sont] le problème de la signification, de la valeur et du sens d'un côté, et celui de l'identité et de l'unité et de l'historicité de la société de l'autre² ». En effet, suivre les effectuations de la subjectivité de façon à en évaluer le degré d'autonomie, non seulement fonctionnelle, mais expressive et intuitive, renvoie *de facto* à analyser ou, dans les termes castoriadiens, à « élucider » la signification au cœur du domaine humain, de même que la valeur et le sens qui y sont indissociablement liés. Bien entendu, puisque toute psyché créatrice de représentations signifiantes n'existe que dans une collectivité, le phénomène essentiel qu'est la subjectivité se trouve lié à la société comprise comme un tout, possédant une identité particulière et une consistance historique. Individu et société apparaissent chez tous deux essentiellement liés et non mutuellement exclusifs.

C'est pourquoi, dans un premier temps, nous nous attarderons au rapport sujet/objet et à leurs médiations, de même qu'aux formes de totalité qui se trouvent dévoilées par chaque auteur. Nous évaluerons également la notion de création, de manière à faire apparaître les différences entre Freitag et Castoriadis sous un jour nouveau. La notion de signification sera ensuite analysée, à l'aune de celle de « concept », de façon à aborder plus spécifiquement la question épistémologique de la conceptualité propre à toute pensée critique de la société. La question du degré d'autonomie du savoir et, par conséquent, du symbolique, en constituera la trame de fond. Nous verrons le rôle fondamental joué par la notion d'analogie chez Freitag, et pour quelles raisons Castoriadis la refuse. La source de bien des divergences entre les deux s'en trouvera ainsi éclairée. Il s'agira, en d'autres termes, de suivre le rapport d'objet, à tous les niveaux, en nous concentrant toutefois plus

¹ RCR, *op. cit.*, p. 184. Nous reviendrons sur ces éléments essentiels pour comprendre les conditions de la saisie intellectuelle du social-historique.

² DS1, *op. cit.*, p. 105.

spécifiquement sur celui relatif à la connaissance critique et réflexive de la société, d'ordre épistémologique.

4.1.1 Rapport sujet/objet : médiations et objectivité du monde

Cette liaison intrinsèque du sujet et de l'objet, que ce soit par la dialectique freitagienne, qui en révèle « l'interdépendance ontologique¹ » ou par la création castoriadienne du monde par tout pour soi, implique que pour tous deux, le monde objectif et la subjectivité n'apparaissent pas mutuellement exclusifs. Cette importance de la subjectivité comme point de départ et moteur de l'analyse signifie que le monde et le sujet s'avèrent d'ores et déjà liés. Plus précisément, indique Freitag, les dimensions du sujet et de l'objet « sont donc nécessairement et absolument corrélatives l'une à l'autre, et leur polarisation est au principe du caractère ontologiquement dialectique de la vie et de la pensée² ». Si Castoriadis ne ressaisit pas le rapport du sujet et de l'objet de façon dialectique, il n'en considère pas moins leur rapport en termes d'imbrication, affirmant également que l'origine même de celui-ci est « indécidable », c'est-à-dire indicible.

L'intuition par laquelle la subjectivité se déploie concrètement dans le monde consiste nécessairement en une *objectivation* de celui-ci. Toute objectivation correspond, par définition, à un rapport d'objet. Une grande partie de la pensée de Freitag s'attache à déplier les implications de ce rapport sujet/objet par lequel il retrace les liens spécifiques de chaque sujet avec son monde de vie. Aussi décrit-il ainsi « le cœur de la démarche dialectique : sujet-objet et médiation³ ». Cette idée essentielle traverse également toute la théorisation castoriadienne du pour soi. Elle fournit certains éléments de continuité entre le monde du vivant et le domaine humain, qui apparaissent de manière très franche dans la conceptualisation de Freitag. Bien entendu, chez Castoriadis, ce rapport d'imbrication réciproque, du côté du sujet, survient à partir de la rupture de l'état monadique, mais tout infans apparaît à l'évidence d'ores et déjà dans un rapport avec le monde et les autres. Cependant, ce rapport n'est pas « décodé » comme tel dès le départ par la psyché alors autoréférentielle. La psyché monadique ramène en effet tout à elle et se vit comme étant l'unique terme, l'autre n'étant pas perçu comme altérité, mais comme partie même de soi.

Chez Freitag, cette liaison intrinsèque sujet/objet se manifeste expressément sous la forme, amplement théorisée, des « médiations ». Celles-ci ne sont rien d'autre que les rapports

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 299.

³ *Ibid.*, p. 210.

qu'entretennent sujet et objet, modulés selon le type de subjectivité qui s'y déploie. Cette subjectivité se construit et construit son monde de manière singulière : les médiations sont « structurantes du rapport existentiel au milieu ou au monde extérieur¹ ». La médiation, c'est-à-dire la forme du rapport unissant sujet et objet, est donc plongée dans la concrétude d'un rapport toujours particulier : « le sujet et l'objet n'entrent en rapport que par la médiation des moments analytiques² ».

La nature subjective de la médiation s'avère un élément incontournable de la théorisation freitagienne. Elle s'explique par l'action de la subjectivité, agissant comme condition première à tout rapport d'objectivation. Comme le montre l'ancrage dans la phénoménologie de la subjectivité, cette subjectivité essentielle correspond à l'un des versants, vivant et intentionnel, du rapport d'objectivation. Cette intentionnalité est intrinsèque au sujet : aucun solipsisme ou autoréférentialité ici, en raison de l'« orientation objective primordiale du sujet³ ». Rien de nouveau non plus, puisque la phénoménologie a d'ores et déjà pensé cette liaison intrinsèque de la subjectivité et de l'intentionnalité. Chez Freitag, l'intentionnalité dicte à proprement parler la marche même de l'objectivation, au sens où, l'initiant, elle ne constitue pas simplement l'un des termes du rapport d'objet : elle le met en branle et infuse jusqu'au rapport lui-même, d'où la teneur subjective de la médiation. Il formule cette idée autrement en affirmant que « [d]ans le mouvement réel de la *constitution* de la vie puis du symbolique, c'est l'autonomie subjective qui a eu [...] le premier et le dernier mot relativement à l'évident enracinement de la vie dans le monde objectif⁴ ». Le rapport d'objet a été, historiquement et ontogénétiquement, *initié* par la subjectivité. Ainsi, affirme-t-il, toute médiation « est elle aussi, dans sa concrétude, d'ordre subjectif puisqu'elle a été construite subjectivement, aussi bien dans l'ordre de la sensibilité que dans l'ordre de la signification conceptuelle, et elle se prête donc également à une description phénoménologique, et non pas physique ou positive⁵ ». L'on retrouve ici les principes à la base même de toute sa phénoménologie.

Cette nature subjective des médiations ne signifie aucunement que le procès d'objectivation soit étranger à toute objectivité. Les médiations, si elles s'avèrent bien de nature subjective, n'en

¹ *Ibid.*, p. 449.

² *Ibid.*, p. 309.

³ *Ibid.*, p. 299.

⁴ *Ibid.*, p. 377.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

sont pas moins objectives et transcendantales. Il s'agit là d'un aspect tout aussi essentiel de la théorie de Freitag que le principe de la subjectivité fondant le rapport d'objet. Concernant l'objectivité des médiations dans le domaine humain, il affirme : « le point central de mon argumentation, auquel sont noués tous les autres [est] l'objectivité (transcendantale) des médiations significatives qui régissent toute pratique et interaction proprement humaines, médiations dont l'unité synthétique est au fondement de la constitution également synthétique des sujets sociaux, de la société et du monde¹ ».

La mise au jour de médiations de nature subjective, puisqu'émanant des sujets, et dans le même temps, objectives, puisqu'au fondement du rapport d'objet, permet à Freitag de dépasser toute vision se confinant à l'un ou l'autre des versants. Par la mise au jour de ces médiations, il souhaite rappeler que dans l'essence même du monde humain et, plus largement, du monde vécu comme expérience, à partir d'une subjectivité, il n'existe aucune séparation stricte entre sujet et objet, mais bien un entrelacement essentiel.

Il ne suffit toutefois pas de départager ce qui appartient au sujet et ce qui appartient à l'objet, de façon à rendre possible, par exemple, une phénoménologie attachée à rendre compte du versant subjectif et une science positive apte à rendre compte du versant objectif : « La séparation épistémologique des approches subjectives (phénoménologiques) et objectives (positives ou scientifiques) reste arbitraire si on ne parvient pas à articuler dialectiquement, ontologiquement, les dimensions subjectives et objectives qui forment leurs polarisations respectives² ». Comme le soutient Freitag, des analyses qui prétendent s'exercer à un seul des versants du rapport d'objet, au sujet ou à l'objet, sont condamnées à ne parler que d'elles-mêmes, « de manière ventriloque³ », plutôt que du monde et du rapport des êtres/étants au monde, puisqu'elles en ignorent la constitution dialectique et le caractère d'objectivation impliquant d'emblée sujet et objet. C'est pourquoi, à la suite de la « dialectique phénoménologique hégélienne⁴ », il insiste sur une certaine *cumulativité* existentielle et intuitive instaurée par la « dimension subjective », cumulativité prenant corps à travers la dialectique. Cette cumulativité se donne à voir dans le fait que tout rapport d'objet « supérieur » s'institue dans un même type de rapport de dépassement-conservation avec les types « inférieurs ». Aussi, le symbolique s'institue sur et à partir du sensible, en étant en rupture

¹ HI, *op. cit.*, p. 180.

² DS2, *op. cit.*, p. 25.

³ *Id.*

⁴ HI, *op. cit.*, p. 171.

fonctionnelle, formelle et ontologique avec celui-ci, mais apparaissant en continuité sur d'autres aspects.

Freitag souhaite souligner, toujours *a contrario*, d'une part, de l'objectivisme et, d'autre part, de l'égologisme, l'interrelation constante des deux termes du rapport d'objet, interrelation formant « la dialectique concrète de l'objectivation¹ ». La dialectique lui permet de concevoir formellement l'apport de l'objet ainsi que celui du sujet comme « moments » du procès d'objectivation, évitant ainsi toute forme de substantialisation, qu'elle soit objective (positiviste) ou subjective (égologique). En définitive, indique-t-il, « c'est toute la question du rapport entre le rationalisme et l'empirisme qui est concernée ici, chacune de ces attitudes conduisant à une aporie spécifique. Seule la dialectique permet de dépasser leur contradiction sans renoncer à l'évidence propre à chacune² ». La notion d'objet et celle de sujet doivent se décentrer de toute appréhension classique, qui les veut indépendantes, voire antagonistes. Pour cette conception classique, les rapports sujet/objet apparaissent comme donnés d'emblée, en toute transparence. Elle considère également leur autonomie, si autonomie il y a, dans l'absence de lien plutôt que dans un constant rapport. Or, précise Freitag, « [c]'est donc toujours le rapport sujet → objet qui est premier³ ». Il n'en découle pas pour autant que le sujet et l'objet « n'existent » pas. Leur mode d'être ne correspond cependant pas à celui que leur réservent la science positive et toute pensée égologique, pour lesquelles tout sujet est autoconstitué d'emblée, dans l'absolu et de toute éternité.

Ce principe d'une séparation stricte du sujet de la connaissance et de l'objet à connaître a pourtant été colporté par les sciences positives et le positivisme, qui en est la traduction philosophique. Il s'agit pour elles d'un principe directeur. Or, soutient Freitag, elles se sont ainsi établies sur « une double méconnaissance : celle de la genèse réelle de la capacité opératoire, et celle de la genèse de l'objectivité en tant que telle comme procès pratique d'objectivation dans une pratique d'objectivation qui a ses sources dans la vie elle-même⁴ ». De plus, poursuit-il, « [c]ette double genèse joue alors, pour toute connaissance, le rôle d'une a prioricité transcendantale sans perdre pour autant son caractère contingent⁵ ». Cela met sur la piste d'une forme de transcendantalité qui n'exclut pas la contingence, mais la contient, au fond assez proche de celle

¹ DS2, *op. cit.*, p. 416.

² *Ibid.*, p. 260, n. 5.

³ *Ibid.*, p. 308.

⁴ DS1, *op. cit.*, p. 89, n. 3.

⁵ *Id.*

que reconnaît Castoriadis. Freitag récuse donc une fois de plus l'objectivisme, pour lequel les médiations au phénomène de la connaissance apparaissent uniquement d'ordre objectif, manquant alors le principe clé à l'œuvre dans toute objectivation, soit la subjectivité. Le plus souvent, en effet, l'objectivisme conçoit le réel comme un donné objectif.

De même, contrairement à « l'ontologie traditionnelle » qui, aux yeux de Castoriadis, « ne pouvait voir le monde qu'à condition de cesser de voir la représentation – ou inversement¹ », la démarche et la prétention de ce dernier consistent à penser ensemble sujet et objet. Cette séparation purement abstraite constitue l'une des cibles de la vaste critique castoriadienne de la pensée héritée : « au niveau le plus abstrait, rappelle-t-il, la philosophie héritée travaille avec une séparation radicale du sujet et de l'objet² ». Tout comme Freitag, il souligne que les deux vues opposées que sont l'idéalisme égologique et le positivisme s'avèrent fondées sur cette même séparation. Ceux-ci « négligent le fait qu'il y a sujet et que tout monde est monde pour un sujet, en même temps qu'il ne pourrait pas y avoir sujet et un monde pour ce sujet sans un monde qui se prête à l'existence de sujets et (autre aspect du même) leur permet de connaître quelque chose du monde³ ». La société et l'individu apparaissent non pas fondus en un seul moment ou une seule entité, mais comme deux éléments s'interpénétrant sans qu'aucun ne puisse s'approprier l'autre dans une forme de réductionnisme. Et ce que l'on appelle le monde, la réalité pour un sujet, ne saurait exister sans la présence des autres termes. Cet affranchissement envers l'ontologie traditionnelle que Castoriadis appelle de ses vœux se donne à voir dans un imaginaire radical. Celui-ci se présente sous la forme de l'imaginaire social *et* de l'imagination radicale, assurant la création des significations imaginaires sociales, diffusées au sein du social-historique et des représentations individuelles.

Le positivisme, soulignent en chœur Freitag et Castoriadis, conçoit le monde comme transparent et donné d'emblée – non sous forme de qualités intrinsèquement subjectives, telles qu'ils le soutiennent tous deux, mais bien de manière déjà formalisée, c'est-à-dire comme « données » objectives ou « qualités premières ». « Ce que le positivisme nie avant tout, pose Freitag, c'est l'institution de la réalité dans et par la tension, c'est la contradiction qui fonde et habite toute réalité : c'est la dialectique. Pour le positivisme, toute réalité se doit d'être pleine,

¹ IIS, *op. cit.*, p. 491.

² CL3, TC, *op. cit.*, p. 309.

³ *Ibid.*, p. 310.

positive¹ ». Cette version de l'objectivisme dénie l'existence d'idéalités au sein de la réalité, puisque celle-ci se donne d'emblée de manière formalisée – pensons au « vêtement d'idées² » dont les mathématiques, a jadis fait remarquer Husserl, recouvrent le monde vécu et la réalité. Cette vision formaliste et objectiviste du réel, représentée par le positivisme, quoi que l'on puisse en penser, se fait l'écho nécessaire de l'idéalisme philosophique. Dans les deux cas, en effet, il y a disjonction complète du réel et de l'idéal – que le réel soit compris comme étant exempt d'idéalité, ou que l'idéal soit relégué à un niveau transcendantal qui l'écarte totalement des phénomènes, comme dans l'idéalisme kantien. Castoriadis réfute également la même « idée qui domine l'histoire de la philosophie : celle d'une transparence des idéalités qui ferait qu'elles peuvent être saisies en personne, qu'il n'y a pas de phénoménalité des idéalités³ ». Il s'inscrit en faux contre cette vision de la réalité selon laquelle les idéalités existent bel et bien, mais dans un royaume circonscrit, celui de la transcendantalité, ne rencontrant aucunement le sensible. Or, renchérit-il, « la signification tout comme la pensée sont phénoménales⁴ », elles se présentent toujours imbriquées à l'effectivité du social-historique, au *legein* et au *teukhein*. Freitag présente une même conception concrète et ancrée de l'idéalité⁵.

En somme, l'élucidation qu'entreprennent de faire chacun à leur manière Freitag et Castoriadis repère de l'idéalité dans le monde social-historique. L'un des lieux de déploiement de cette idéalité concerne les signifiants, c'est-à-dire la conceptualité permettant de nommer le monde, se donnant d'emblée à la pensée réflexive. Cette donation n'équivaut en rien à la « donation en personne » de l'idéalité que récuse Castoriadis ou à la façon dont le positivisme présente le réel comme étant d'emblée formalisé, se donnant dans une transparence naïve. La vision positiviste d'un réel formalisé, sans faille et sans aspérité, logique ou phénoménale, de même que la vision idéaliste d'idéalités transparentes, totalement exemptes de phénoménalité, ont toutes deux comme caractéristique de dissimuler le mode d'être du réel. Or, selon Freitag et Castoriadis, celui-ci se donne comme totalité synthétique.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 86.

² Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, *op. cit.*, p. 60.

³ CCP1, CNP, *op. cit.*, p. 7.

⁴ *Id.*

⁵ Castoriadis définit ainsi l'idéalité : « l'idéalité, comme explicitation de la signification pour elle-même, c'est-à-dire comme ce qui présuppose déjà la scission – une scission jamais définitive mais suffisante – entre les supports de la signification et la signification elle-même » (*Ibid.*, p. 6).

Pour tous deux, en effet, la subjectivité spécifique de mille façons la perception que tout sujet a du monde, puisque tout sujet perçoit le monde à partir de son point de vue propre. Ce point de vue, plutôt que simplement général, s'avère toujours spécifique et ce, jusque dans son organicité. Cette expérience intuitive du sujet initie le rapport d'objet, jusqu'à devenir ce rapport même. Ramener l'analyse au niveau du *rapport* lui-même ne constitue donc pas une façon de nier l'existence et la consistance des deux termes de celui-ci, mais plutôt, fait valoir Freitag, d'en montrer l'enracinement réciproque et la réalité de nature indépassablement *synthétique*.

Le sujet réel est le sujet synthétique, identitaire, possédant une attache normative et une puissance expressive. Car ce qui est réel en premier lieu, selon le point de vue phénoménologique, c'est l'expérience de l'objet synthétique par le sujet, et dans l'expérience, sujet et objet sont à nouveau ré-unis, et ils peuvent l'être parce que leur constitution ou institution respective vient du développement d'un même rapport impliquant en même temps la séparation et la ré-union¹.

Pour Freitag, tout objet n'est pas donné « tel quel », il se donne de façon synthétique, au sens où il apparaît dans et par une *synthèse* :

L'*objet réel* se présente donc toujours comme le lieu de la synthèse actuelle d'une infinitude spécifique de déterminations empiriques virtuelles du champ perceptif et/ou opératoire. Il n'est jamais saisi comme l'ensemble des déterminations empiriques effectivement opérées et observées, mais comme la totalité définie (bien que non immédiatement connue comme telle) des déterminations virtuellement opérables à son sujet².

L'objet n'apparaît pas dans une extériorité telle que le sujet ne pourrait se l'approprier. Pareillement, le sujet n'a rien d'une monade autoréférentielle – à l'exception de la monade psychique chez Castoriadis, et encore – dont on ne comprendrait pas en quoi elle pourrait reconnaître le monde extérieur comme « son monde ». Les entités que représentent le sujet et l'objet paraissent réellement « tissées l'une dans l'autre et [...] l'une par l'autre, au point que *c'est leur séparation même qui devrait apparaître comme problématique* en dernière instance, ou pour le dire autrement, artificielle³ ». L'action de la médiation est telle qu'il n'y a pas de sens à chercher l'origine des deux termes en rapport, ceux-ci ne pouvant exister que *dans* cette médiation, qui elle-même ne peut se déployer que par une présence de ces deux pôles. Dans le même ordre d'idées, Freitag précise que la médiation n'existe « que dans son “travail” [...] et que par conséquent, elle

¹ DS2, *op. cit.*, p. 420.

² *Ibid.*, p. 334.

³ *Ibid.*, p. 25. Nous soulignons.

ne possédait pas en tant que telle une existence de chose. Elle n'en possède pas moins, dans l'activité médiatisée, une réalité, une consistance concrète propre : la médiation est elle-même une activité¹ ». Dans l'optique dialectique de Freitag, la médiation a des implications considérables sur le caractère et la nature et du sujet et de l'objet. La force de sa dialectique consiste entre autres dans cette saisie de l'action réelle, ontogénétique, du rapport unissant le monde objectif et les sujets, de tous types. Dans tous les cas, c'est

à l'objet synthétique que le sujet est confronté dans son expérience, et c'est à lui qu'il s'est adapté dans le procès de sa formation. Ainsi, l'identité du sujet n'est pas un simple composé des déterminations reçues de l'objet et de sa propre puissance expressive, puisqu'elle était toujours déjà impliquée de manière synthétique dans le développement de celles-ci. Il en va de même du côté de l'objet, qui n'est pas, comme le voudraient l'empirisme et le nominalisme, un simple agrégat de déterminations empiriques, et encore moins un produit arbitraire de la liberté opératoire².

L'objet ne trouve devant lui ni un sujet vierge ni un sujet parfaitement autoconstitué. Le commerce entre eux les constitue tous deux dans leurs modes d'être différenciés. Le rapport d'objet, c'est-à-dire la médiation liant le sujet et l'objet, apparaît à Freitag dans sa création phénoménale même. C'est par le fil des expériences phénoménales et sensibles, puis symbolisées que l'on peut lire la source des médiations entre le monde et le sujet, leur lien existentiel. Ainsi, « cette distance même, constitutive de toute la phénoménalité des termes subjectifs et objectifs engagés dans le rapport ontique [...] est elle-même advenue ontologiquement comme distanciation et dévoilement, champ ou rayon d'action, non plus cette fois-ci dans le monde, mais comme monde où s'entre-appartiennent liberté et détermination³ ». Par leur médiation, le sujet et l'objet « dépendent l'un et l'autre dans leur constitution et dans la relation de réciprocité qui en même temps les unit et les sépare, et donc *les crée* dans leur distinction et leur face-à-face⁴ ». Pour Freitag, la médiation même s'avère créatrice ; nous verrons que pour Castoriadis, cette capacité de création échoit principalement au sujet.

Cette interdépendance et cette réciprocité se donnent à voir dans un double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation : « À cette intériorisation de la médiation et à sa consolidation dans l'être subjectif déterminé correspond symétriquement son extériorisation dans la construction

¹ DS3, *op. cit.*, p. 103.

² *Ibid.*, p. 308.

³ RCR, *op. cit.*, p. 184.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 89. Nous soulignons.

d'un milieu ou d'un monde objectif *propre* [...]. Il ne s'agit pas d'un cercle vicieux logique, mais d'une spirale ontologique dialectique¹ ». La forme que prend le rapport d'objet dans son déploiement formel et ontogénétique sera explorée sous peu. « Et comme, poursuit-il, cette relation est immanente au rapport vécu dans l'expérience subjective », sujet et objet « sont en leur constitution même sous la dépendance de la *médiation*² ». Cette médiation créatrice envers laquelle les deux termes du rapport d'objet apparaissent dépendants nous donne un aperçu des divergences avec la conception castoriadienne. Ainsi, la société et l'individu, de même que le monde, affirme Freitag, n'existent à proprement parler que dans leurs moments de médiation, au sens où ils ont été créés par ceux-ci, et que ces rapports continuellement repris les consolident de manière synthétique. Le rapport d'objet et la médiation particulière qui y correspond impriment donc « la *consistance propre* du sujet et de l'objet³ ». Le sujet et l'objet, s'ils s'avèrent bien des « entités⁴ », n'en sont pas pour autant « achevés » – « donnés une fois pour toutes », dirait Castoriadis – et autoconsistants, mais en constant rapport par lequel, dans le cas du sujet, ils se créent et se recréent et, dans le cas de l'objet, ils sont créés. Cette idée évoquée par Freitag d'une « création » de l'objet par le sujet semble extrêmement intéressante, puisqu'elle renvoie bien entendu à la conception castoriadienne de la création. Nous reviendrons dans un instant sur leurs conceptions de la création, à l'aune de leurs visions différenciées du rapport d'objet.

Ainsi, la phénoménologie que met en branle Freitag de manière à saisir le rapport d'objet dans la concrétude de son effectuation, c'est-à-dire à partir de son fondement subjectif et intuitif, doit impérativement être complétée par une dialectique. Le rapport d'objet, cette « catégorie première de toute connaissance⁵ », ne peut être passé sous silence par l'analyse sociologique et, plus largement, par toute pensée de la société. Cette analyse doit se faire de manière réflexive, c'est-à-dire par une sorte de *Rückfrage*, de question-en-retour, qui n'est pas arbitraire, mais ancrée dans la concrétude du déploiement de la subjectivité, donc dans sa contingence⁶. Dans toute

¹ *Ibid.*, p. 454.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 259.

⁴ *Ibid.*, p. 308.

⁵ *Ibid.*, p. 297.

⁶ Nous reviendrons au prochain chapitre sur ces quelques notions essentielles d'arbitraire, de contingence et de concrétude, telles que chacun des auteurs les mobilisent de manière à asseoir un peu plus leur conception, chez Freitag, de la reproduction sociale ainsi que, chez Castoriadis, de la création social-historique. Nous pouvons d'ores et déjà en inférer que, malgré des positions très proches sur l'historicité des sociétés humaines, ils se distancient quant aux modalités et aux mécanismes par lesquels elle s'effectue.

l'analyse du « procès d'autoproduction du symbolique¹ », statue-t-il, « il reste une contingence fondamentale qui est justement liée à l'implication de la subjectivité, mais il n'y a plus d'arbitraire, puisque cela concerne l'existence même de la réalité selon la seule modalité où elle se présente précisément comme réalité² ». Se fait jour une transformation possible, et bien entendu, à un niveau réflexif-critique, une interprétation de celle-ci. Cette interprétation comporte donc une part de dévoilement, de « déconstruction » qui ne saurait jamais être totale, dans la mesure où elle ne peut échapper au constat premier selon lequel le donné correspond à la forme qu'a prise le procès de différenciation du sujet et de l'objet.

Ainsi, toutes les dimensions élucidées par Freitag dans la seconde partie du volume 2 de *Dialectique et société*, soit les moments formels de la subjectivité et de l'objectivité, « se rapportent les unes aux autres dans une unique dialectique qui crée l'espace même de leur confrontation et de l'objectivation à tous ses niveaux, cet espace englobant qu'en son déploiement nous avons déjà identifié au concept de l'être³ ». Nous verrons dans les sections à venir de quelle façon il rend compte de cet « englobant ontologique ». La dialectique conçoit l'être dans son développement et son procès de différenciation. Cela permet de saisir comment le sujet et l'objet sont *devenus* des entités par leur rapport même, ou encore, comment leur caractère synthétique procède de cette dialectique concrète de l'objectivation. Cela expose également comment ce même rapport, par son essence subjective, est devenu cette dimension subjective et cumulative, dont le déploiement prend la forme de l'être, c'est-à-dire des étants. La dialectique, rappelle Freitag, suit le mouvement même de l'être.

Dans l'expérience réelle, appréhendée phénoménologiquement, ce sont bien toujours des sujets et des objets a priori synthétiques qui sont confrontés. Seulement, ce caractère synthétique originel s'est développé, s'est construit, s'est déployé de part et d'autre par le jeu des médiations que la schématisation formelle place en arrière d'eux [...]. [C]es moments analytiques de la médiation se présentent toujours en même temps comme déjà incorporés *dans* le sujet et l'objet synthétiques, puisqu'ils ont participé à leur formation, et *entre eux*, puisque c'est bien à travers eux que se poursuit indéfiniment [...] le développement de la dialectique de l'objectivation⁴.

¹ *Ibid.*, p. 26.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 298.

⁴ *Ibid.*, p. 309-310.

L'origine sur laquelle il importe de revenir ne correspond pas à la recherche de « l'origine du langage et du lien social¹ ». Pour Freitag, comme pour Castoriadis, celles-ci sont données avec le fait humain. Ce faisant, la recherche d'une origine, d'un « point fixe² » est vain. Les sciences sociales peuvent à bon droit, précise-t-il du même souffle, se consacrer à l'étude de la *nature* du langage et de la socialité. Freitag nous exhorte en fait à une question-en-retour sur les conditions, subjectives et intentionnelles, d'effectuation de tout rapport au monde. Il s'agit de la conscience de l'héritage que nous partageons avec l'ensemble des vivants, conscience qui se montre d'abord dans le fait que toutes les « figures³ » de la subjectivité, qu'elles soient organiques, symboliques ou formelles, « restent liées à l'origine⁴ » en ce que celle-ci « implique le maintien de l'unité du moment subjectif et du moment objectif à travers l'histoire de leur distanciation ou séparation⁵ ». Cette origine est tout autant un ancrage qu'une durée : celle du procès au terme indéfini et aux prestations sans cesse renouvelées, qui est « inséparable de la diversité des formes de vie qui fonde la spécificité de chacune et son appartenance à l'être⁶ ».

La séparation sujet/objet ne peut jamais être totale, c'est-à-dire « substantielle ». Néanmoins, le sujet et l'objet s'avèrent synthétiques et consistants, dotés d'une « dimension substantielle⁷ », affirme Freitag. Cette idée rejoint, chez Castoriadis, celle d'une indécidabilité, « dans l'absolu », de ce qui provient du sujet et de ce qui provient de l'objet. De quelle façon Castoriadis en articule-t-il les termes ? Par le « principe d'indécidabilité de l'origine », il met sur la piste de l'impossibilité, en dernière instance, de statuer sur la provenance, objective ou subjective, du réel : « dans tout ce que nous disons du monde, nous ne pouvons jamais séparer rigoureusement et absolument, au niveau ultime, les composantes subjective et objective⁸ ». La même position de principe se retrouve chez Freitag, soit celle d'un entrelacement constant des effectuations du sujet et de la présence de l'objet. Il n'en découle cependant pas une théorisation similaire des rapports du pour soi à son monde de vie ou de l'individu à sa société.

¹ HI, *op. cit.*, p. 195.

² Comme Nicolas Piqué en entreprend l'élucidation en ce qui concerne l'épistémologie historique et l'historiographie, notamment dans *Les ordres de l'histoire. Origines, discontinuité, nouveauté*, Paris, PUF, 2009 et *L'histoire discrète. Époque, catastrophe, révolution*, Paris, Hermann, 2019.

³ DS2, *op. cit.*, p. 418.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, p. 334.

⁸ CL3, TC, *op. cit.*, p. 309.

Notons en passant que cette idée de l'impossibilité de rapporter, à un niveau ultime, ce qui a trait à l'objectivité et à la subjectivité, se retrouve également sous une autre forme chez Castoriadis : lorsqu'il affirme la présence du cercle de la création, qui veut que « l'institution "se présuppose", qu'elle ne peut être que comme si elle avait déjà pleinement été (et qu'elle a, indéfiniment, à être¹) ». L'on ne peut chercher l'origine du *legein* ou du *teukhein*, du langage ou de l'action, ni celle de la pensée, des représentations ou significations, car tous ces éléments de la vie social-historique « viennent ensemble », forment d'emblée un tout synthétique qu'est le social-historique. Tous ces éléments font partie intégrante d'une société, ils *font sens*, et donc *existent*, dans le cadre d'une société particulière à l'institution particulière.

Au-delà de leur indifférenciation ultime, les rapports étroits du sujet et de l'objet se constatent dans la teneur ontologique et objective de toute connaissance. En effet, soutient Castoriadis, toute connaissance de la pratique admet des présupposés de nature ontologique. À ceux qui concernent le sujet connaissant s'ajoutent ceux relevant de l'objet à connaître, du pendant objectif de la connaissance, souvent oublié par la pensée héritée. L'être même se montre comme *connaissable*. Dans le cas du social-historique, cela signifie qu'il est bel et bien possible de comprendre la société dans laquelle on vit – et que, ce faisant, l'être même du social-historique se rend pensable et connaissable².

Ce caractère de l'être du social-historique, en l'occurrence, comme tout être que nous entreprenons de connaître, ne saurait être que partiel : « il faut aussi que l'être ne soit ni "transparent" ni même exhaustivement connaissable³ ». Ceci s'avère de la plus haute importance pour toute connaissance et toute science, et à plus forte raison dans le cas de la connaissance relevant de la philosophie et des sciences sociales. Ainsi, pour Castoriadis, le fait de pouvoir connaître l'être et, pour l'être, de pouvoir être connu, renvoie d'emblée à « une stratification et une fragmentation de l'être⁴ », du fait que celui-ci se donne chaque fois de manière différenciée. « Être, précise-t-il, est inséparable des modes d'être, à leur tour inséparables des étants [...]. [L]a présence est, comme telle, certainement différente de ce qui est chaque fois présent – mais la présence elle-même est chaque fois différente, se trouve dans un mode de relation différent avec ce qui se

¹ IIS, *op. cit.*, p. 367.

² Cette possibilité de comprendre sa propre société se double d'une compréhension herméneutique des autres sociétés, bien que le processus en soit encore plus complexe. Nous y reviendrons au moment d'évoquer les méthodes préconisées par les deux auteurs ainsi que leurs fondements épistémologiques.

³ CL5, PC, *op. cit.*, p. 167.

⁴ *Id.*

présente¹ ». Castoriadis nous met devant une complexité ontologique, découlant de l'impossibilité d'une connaissance absolue de l'être, qui rompt de manière franche avec tout déterminisme, et tout autant de la présence de l'existant qui se donne toujours d'une façon singulière.

Non en dépit, mais en sus de ce constat sur l'importance de la subjectivité comme moteur de création chez tout pour soi, l'on trouve chez Castoriadis le rappel constant selon lequel « la subjectivité n'épuise pas l'être (à moins qu'on ne se laisse aller à un délire solipsiste absolu²) ». La subjectivité, toute créatrice qu'elle est, ne constitue jamais qu'un terme du rapport à l'objet. Ce faisant, Castoriadis redéfinit également, tout comme le fait Freitag, l'objectivité et la subjectivité. S'il s'avère assez évident que celle-ci est créatrice et non simplement réceptrice, tout en apparaissant liée au monde vécu, d'où la critique acerbe qu'il réserve à l'égologisme de tout acabit, l'objectivité elle-même doit être élargie pour prendre en compte le rapport au sujet. « Les sujets, souligne-t-il, ne peuvent pas exister en dehors d'un monde, ni dans n'importe quel monde concevable. Le sens du terme objectif est, ici : la possibilité offerte par ce qui est aux sujets (et largement indépendante de ceux-ci) en tant qu'êtres pour soi d'exister dans un monde et d'organiser, de façon chaque fois autre, ce qui est³ ». L'objectivité du monde est ce qui permet précisément au sujet de créer *son* monde propre, sur fond ontologique inaliénable *du* monde.

Ce qui se donne se donne toujours d'une certaine manière, selon un mode d'être particulier – et, bien entendu, rencontre une subjectivité toujours particulière qui le saisit à sa manière également. Castoriadis insiste cependant sur le fait que le rapport d'objet mobilise tout autant l'objet que le sujet : « la phénoménalité, indique-t-il, engage l'objet lui-même, concerne son inépuisabilité, son inexhaustivité, sa stratification, sa profondeur et ses infinies insertions latérales. C'est-à-dire son appartenance au monde⁴ ». Il apparaît de toute évidence que l'appartenance au monde de l'objet est faite de, ou renvoie à, son inachèvement, sa profondeur, sa stratification : vers un vide et non un plein, vers des espaces sécables à l'infini, du moins, à une régionalité certaine, voire à une incommensurabilité des niveaux d'être. Se donne ainsi à voir une certaine idée de la totalité, éminemment différente que celle de Freitag, que nous aborderons dans un instant.

Chez Freitag, il y a également cette profondeur, ces espaces, cette inexhaustivité, ces « vides » par où l'être-étant peut se créer et se recréer, pour le dire en des termes castoriadiens.

¹ CL3, FP, *op. cit.*, p. 301.

² CL3, TC, *op. cit.*, p. 309.

³ *Id.*

⁴ CCP1, CNP, *op. cit.*, p. 8.

Sans ces espaces d'invention, le procès de différenciation n'aurait pu advenir¹. Seulement, pour lui, il existe bien un « englobant ontologique² » de l'ensemble de ces formes d'être. Ce qui apparaît à Castoriadis comme stratification essentielle des modes d'être prend la forme, chez Freitag, d'autant de niches ontologiques où se rejoue le rapport d'objet. Les termes mêmes ne trompent pas : alors qu'il est question chez Castoriadis de strates et de niveaux, l'on retrouve sous la plume freitagienne la notion d'« étages³ », laissant entrevoir une cumulativité certaine, qui fait défaut dans la stratification feuilletée du réel castoriadien. Pour Freitag, il y a totalité, donc *totalisation* : non seulement unité, mais cumulativité, intégration partielle, jamais totale. Cette totalisation ne survient jamais comme point final ou comme destination ultime toujours-déjà présente ; elle n'existe que par la pratique, multiforme et adaptée à chaque modalité d'objectivation, de sorte que « l'unité d'ensemble *a priori* n'existe jamais en soi [...], elle ne se réalise jamais que dans des activités significatives particulières et par conséquent contextuelles⁴ ».

En somme, ils préservent chacun à leur façon la différenciation du sujet et de l'objet, tout en soulignant leur entrelacement constant. Ce faisant, ils souhaitent contrer le dualisme sujet/objet, qui se décline dans les positions philosophiques et épistémologiques intenable et ruineuses que sont l'objectivisme, d'un côté, et l'égologisme, de l'autre. L'on pourrait ajouter que Castoriadis constate cette séparation sujet/objet à titre de « fait massif », de « principe », sans pour autant en proposer, comme le fait Freitag, une vaste explicitation ontogénétique et existentielle – explicitation qui permet à ce dernier d'asseoir sa dialectique du réel et, plus précisément, d'articuler une dialectique du discours à une dialectique du réel⁵.

4.1.2 Totalité

Chaque composante du rapport d'objet possède son autonomie, certes, mais se projette et s'affine néanmoins à travers ce rayonnement au-delà d'elle-même que lui permet le rapport même. Tant Freitag que Castoriadis reconnaissent cet état de fait. S'y jouent des différences notables dans

¹ Leurs conceptions, certes différentes, faisant une place à ces vides ou à ces espaces, renvoient à leur critique de l'objectivisme positiviste. Rappelons que ce dernier présente une vision pleine de l'être qui passe sous silence les modes d'être de l'objet ainsi que les particularités du sujet.

² DS2, *op. cit.*, p. 297.

³ *Ibid.*, p. 211.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 16.

⁵ « Il appartient à une ontologie dialectique de dépasser le dualisme sujet-objet et les apories épistémologiques qui lui sont liées sans nier pour autant la séparation du sujet et de l'objet qui est impliquée dans toute expérience, et sans retomber non plus dans un monisme tout aussi intenable. » (DS1, *op. cit.*, p. 173)

leurs conceptions de la *création*. Pour l'instant, il nous importe de montrer que cette autonomie des termes du rapport d'objet va de pair, chez eux, avec des rapports serrés du subjectif et de l'objectif, pour le dire de la façon la plus neutre possible. Or, cet entrelacement constant du sujet et de l'objet met sur la piste d'un certain type de totalité. C'est le cas, à l'évidence, chez Freitag, puisqu'à partir du rapport d'objet, qui prend la forme de médiations transcendantales, une totalisation se fait jour. L'on retrouve également une forme de totalité chez Castoriadis, bien qu'elle ne se présente pas de la même façon.

Avant d'aller plus loin dans cette exploration ontologique de la notion de totalité chez les deux auteurs, nous allons d'abord aborder, non au niveau de l'être en général, mais de l'être du social-historique, les lieux de totalité tels qu'ils sont articulés par Freitag et Castoriadis. Il s'agira de faire voir quelle forme prend cette unité ou cette totalité dans le monde humain.

Chaque communauté social-historique constitue pour Castoriadis une totalité de sens. Lorsqu'il traite brièvement de sociologie, au sein du long texte « Science moderne et interrogation philosophique¹ » parcourant l'ensemble des disciplines des sciences pures et des sciences sociales de manière à faire un état des lieux épistémologique, il se questionne également sur le social-historique comme niveau de réalité et objet propre. Y apparaît ici aussi sa préoccupation pour la teneur de la totalité non plus de l'être, mais de chaque monde social-historique. « [Y] a-t-il, se demande-t-il, un niveau de réalité propre qui serait le social, et comment pourrait-on, au-delà de ce mot, le concevoir? ou bien ce que nous appelons ainsi ne serait-il qu'une abréviation pour une somme de réalités particulières, et lesquelles?² » Pour lui, la définition même de l'objet de la sociologie³ renvoie donc d'emblée à « mettre en question des catégories centrales de la pensée traditionnelle : dans ce cas précis, la manière dont nous pensons les types de relation possibles entre un "tout" et ses "parties" ou ses "éléments"⁴ ».

Son attention pour la forme de totalité que dessine chaque institution social-historique se fait en dehors des canons de la discipline sociologique même⁵ et de la pensée héritée. L'on a déjà

¹ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 191-285.

² *Ibid.*, p. 257.

³ Question sociologique qui, à bien des égards, s'avère ainsi l'objet de Castoriadis, à partir du moment où il se questionne sur la teneur de la société, et l'on sait qu'il s'agit là de l'une de ses questions cardinales.

⁴ *Ibid.*, p. 258.

⁵ Ici, il ne faut pas manquer de soulever le fait que, comme souvent, la lecture castoriadienne du champ de la discipline sociologique n'est pas exhaustive. Il saisit ce dernier à partir d'idéaltypes « repoussoirs », de façon à montrer que les réponses données à cette question de l'objet « société » s'avèrent inadéquates, ou encore à montrer que cette question même d'une définition de la société comme objet théorique ou, devrait-on dire, « figure du pensable », n'a pas même

recensé cette forme argumentative chez lui en ce qui concerne la nature de la psyché, de la société et même de l'être. Elle représente le pendant positif de sa critique de la pensée héritée. « Réfléchir vraiment la société et l'histoire, souligne-t-il, c'est donc essayer de réfléchir le *social-historique* dans une dimensionalité [*sic*] dont nulle part ailleurs nous ne trouvons d'exemple, et que, pour cette raison même, nous n'étions pas jusqu'ici capables de reconnaître dans son originalité irréductible¹ ». L'objet de la réflexion entraîne ainsi à dévier du chemin communément emprunté, qui oblitère le mode d'être de cet objet même. Proposer des façons de saisir l'objet de manière idoine constitue le premier pas à accomplir, et correspond à « l'élucidation positive² » que Tomès relève dans *L'imaginaire comme tel*.

Il s'agit alors pour Castoriadis de montrer par la négative que les théories héritées, en l'occurrence sociologiques, n'ont pu saisir l'objet « société » puisqu'elles n'ont pas saisi sa nature propre, qui consiste à s'instituer dans et par l'imaginaire. Dans le cas d'une entité social-historique, pose Castoriadis, « [l']organisation de la société globale se redéploie chaque fois elle-même de façon différente, et c'est elle-même qui, chaque fois, non seulement pose les “moments” différents dans lesquels elle s'incarne, mais fait exister un type de relation entre ces “moments” et le “tout³” ». Son ontologie magmatique appliquée aux régions social-historiques de l'être vise précisément à préserver ces incarnations différenciées, où chaque société se donne d'une certaine façon, au sens où elle fait être pour elle-même, selon ses « critères » propres, ses valeurs cardinales, tout comme les différentes sphères à travers lesquelles celles-ci se matérialisent. En somme, son ontologie stratifiée cherche à penser la société comme monde en soi.

Les individus et la société partagent à peu de choses près (l'inconscient, essentiellement) le même spectre ontologique⁴ : celui de s'instituer de manière imaginaire, par l'entremise de significations. « Les individus socialisés sont des fragments marchants et parlants d'une société

été aperçue. Il rapporte donc assez rapidement sa critique des différentes théories sociologiques à sa critique plus large de la pensée héritée, ne prenant pas le temps d'une lecture attentive des textes sociologiques, où il eût pu apercevoir des balbutiements de réponses sur l'être de la société, comme c'est le cas chez Freitag (cf. GÉODE, p. 255-258, où ce dernier indique un certain nombre d'éléments relevant de ce qu'il nomme « cette intuition commune de la spécificité du social » (*ibid.*, p. 255) chez les pères fondateurs de la discipline). Cela n'entame en rien le bien-fondé de la position de principe de Castoriadis sur la nécessité de penser des rapports tout/partie qui soient *sui generis*.

¹ *Ibid.*, p. 262.

² Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 100-105 ; Cornelius Castoriadis, *ibid.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 259.

⁴ Castoriadis affirme en effet que « le “sujet” de la connaissance [est] en fait, indissociablement, la société/l'individu, “scientifique” ou autre » (CL2, POHS, *op. cit.*, p. 564).

donnée ; et ils sont des fragments *totaux* ; c'est-à-dire ils incarnent, en partie effectivement, en partie potentiellement, le noyau essentiel des institutions et des significations de leur société¹ ». L'expression de « fragments totaux » pour désigner les individus socialisés fait apparaître de manière très nette l'une des formes sous laquelle la notion de totalité existe dans la pensée castoriadienne. Chaque communauté social-historique constitue bien entendu une totalité, tout comme chaque membre de cette collectivité l'est également, comme « fragment total » de celle-ci. Il s'agit d'une autre façon de montrer la puissance des significations imaginaires sociales, qui prennent d'assaut jusqu'aux représentations des individus – à l'exception de leur inconscient, qui fait saillie çà et là, sans pour autant mettre en péril cette présence des significations imaginaires sociales à même les représentations. Aussi affirme-t-il que « la société elle-même n'est rien d'autre que l'institution de sens sous la forme des significations imaginaires sociales² ».

Cette conception s'avère essentiellement partagée par Freitag. En effet, par sa « dialectique ontogénétique³ », il étend cette conception de « fragment total » non seulement aux individus dans leur propre société, mais à tout corps vivant et à tout étant particulier, considérés comme « un microcosme de la totalité de l'existant⁴ », un « microcosme du macrocosme⁵ ». Par la notion de pour soi, Castoriadis pense également celui-ci comme « forme-totale⁶ ». Ils apparaissent en effet proches dans cette conception de l'individu, humain ou animal. Pour Freitag, chaque être particulier « forme ainsi le *microcosme* dans lequel s'est condensé un aspect particularisé de la totalité dont il représente un reflet partiel, qui reste toujours intimement lié au tout⁷ ». Plus précisément, « tout le procès de séparation des existants [renvoie] à l'image d'un rapport ontologique fondamental reliant ensemble la totalité de l'être, compris comme macrocosme, et tous les êtres ou étants particuliers et singuliers, tant subjectifs qu'objectifs, qui existent en lui⁸ ».

Suivant sa dialectique de l'être, l'unité du tout, en l'occurrence, « cette unité [de la structure de l'existence socio-symbolique] tient au fait que dans sa constitution même chacun de ses

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 318.

² *Ibid.*, p. 307.

³ DPIT, *op. cit.*, p. 78.

⁴ IÉSP, *op. cit.*, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 11, n. 16.

⁶ Nous renvoyons ici à un article où nous présentons plus amplement cette notion du social-historique comme « forme-totale » : Geneviève Gendreau, « La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *op. cit.*, p. 125-151. Notons que nous avons également déjà utilisé cette expression à propos du pour soi castoriadien, à la section 2.2.5.

⁷ DS2, *op. cit.*, p. 288.

⁸ *Id.*

moments est toujours déjà médiatisé par les autres¹ ». Le rapport d'objet et la médiation relient sujet et objet, lesquels sont rendus « réels » par ce lien même, dans le même temps que la médiation n'existe que de ces mises en rapport des uns avec les autres. L'unité constitue la médiatisation de chacun des moments l'un par l'autre. Il ne s'agit pas d'une unité « substantielle », substantive ou transcendante, mais éminemment « concrète² », puisqu'elle n'est rien d'autre que « *son propre procès continu de reproduction*³ », procès qu'elle initie et perpétue. À preuve, c'est pour lui « dans l'interdépendance pratique des sujets humains dans la société et des actes particuliers qu'ils accomplissent dans le procès de reproduction dynamique de la structure d'ensemble que se réalise l'unité de la totalité⁴ ». Le terme de « totalisation processuelle », s'il n'apparaît pas chez Freitag, nous semble approprié, puisque la totalité n'existe que dans le procès de différenciation, qui correspond également à cette médiatisation des moments formels et existentiels les uns par les autres. La nature de cette totalisation trouvera toutefois à se préciser tout au long de ce chapitre. Si, comme le souligne Bonny, l'on trouve effectivement chez Freitag un « privilège accordé à la “totalité⁵” », il ne procède et n'exprime au fond que cette liaison forte et synthétique de tout objet et acte particulier dans un milieu et un ferment de sens, sens qui ne découle que du partage d'une société, c'est-à-dire d'une « identité significative » commune. Freitag répond de belle façon à des détracteurs éventuels, apeurés par l'importance de la totalité tant dans son ontologie que dans sa sociologie, en affirmant : « Qui s'offusque de la référence faite à la totalité ne devrait pas accepter non plus qu'on se réfère jamais au particulier : car tout particulier est déjà un genre (*genos*), et le genre qui permet de qualifier ou de spécifier (*species*) un singulier précède et transcende toujours l'appartenance ontologique et la désignation épistémique spécifique de ce singulier⁶ ». Cette conception d'une totalité forte n'illustre au fond que la prégnance de cette relation dialectique entre le tout et les parties.

Chez Freitag, le symbolique étant partie prenante du procès de différenciation, il s'avère soutenu ontologiquement par l'unité *a priori* du sujet et de l'objet. Tout rapport d'objet se trouve dans cette situation, mais au sein du symbolique, cette différenciation n'apparaît plus strictement,

¹ HI, *op. cit.*, p. 191.

² *Ibid.*, p. 192.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 194.

⁵ Yves Bonny, « De la postmodernité comme alternative dans l'œuvre de Freitag : *universum*, autonomie et solidarité », dans M. Freitag, OS, *op. cit.*, p. 26.

⁶ VADT, p. 3, n. 6.

comme dans le rapport d'objet sensori-moteur, phylogénétique, mais « significative-normative¹ ». Cette unité-totalité, si elle demeure bel et bien « englobante » et *a priori*, au sens où elle préexiste à chacune des instanciations significatives, n'est faite que de ces rapports et se trouve dans une dialectique avec chacune des effectuations significatives-normatives que rend possible le symbolique. Cette même unité apparaît dès lors « réinvestie expressivement dans tous les termes particuliers produits par cette différenciation² » et leur fournit un sens. La seconde partie de *l'Introduction à une théorie générale du symbolique*, volume 2 de *Dialectique et société*, donne en effet à voir comment le sens surplombe l'ensemble des rapports d'objet et de leurs effectuations particulières, et en quoi il apparaît alors non pas en rupture avec la signification, mais à un autre niveau ontologique que celle-ci.

Pour tous deux, cet arrimage des significations dans la société et chez les individus ne s'effectue pas sans tensions et sans heurts. L'idée de totalité et de totalisation qu'ils constatent ne doit pas être considérée comme un synonyme d'uniformité et d'homogénéité. La totalité ne signifie pas une absence de tensions. Freitag, en vertu plutôt qu'en dépit de sa lecture dialectique du réel, souligne à de nombreux endroits des lieux de tension inhérents au domaine humain et à son mode symbolique de reproduction, tant individuel que collectif. « La société est donc comme la personne, une *réalité biface et ambiguë*, une réalité qui est *sous tension de l'intérieur*, et cette tension est celle qui existe en elle, constitutivement, entre l'idéalité et l'empirie, entre l'universel et le particulier³ ». Cette tension inhérente au fait social, ouvrant sur une opposition classique de l'universel et du particulier renvoie au type de rationalité et de méthodes à même de saisir l'objet « société ». Pour Freitag, la dialectique du réel consiste précisément en « l'institution de la réalité dans et par la tension [...], la contradiction qui fonde et habite toute réalité⁴ ». La dialectique apparaît comme la prise en compte et la restitution des tensions dans et par lesquelles le réel s'institue. Elle représente la façon par laquelle la réalité se donne : unifiée, c'est-à-dire synthétique, et néanmoins contradictoire. Il s'agit d'un aspect essentiel de l'ontologie freitagienne, permettant de prendre la pleine mesure de sa proposition sur la nature de l'être. L'être, s'il est englobé ontologiquement, ne s'avère pas pour autant homogène. À cet égard du moins, la critique de

¹ RCR, *op. cit.*, p. 177, n. 1.

² *Id.*

³ DS2, *op. cit.*, p. 222. Nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

Castoriadis envers « l'ontologie unitaire¹ », sous-tendue par le « postulat de l'homogénéité de l'être », ne trouve pas prise chez Freitag. L'unification ontologique que recèle le procès ontologique, comme dialectique concrète, s'avère *unifié*, mais non *unitaire*. Le procès de différenciation et d'objectivation ne trouve son unité que dans le déploiement tous azimuts de l'existence des étants ; elle n'en démontre pas pour autant la mêmeté.

Pour Castoriadis également, ces totalités que représentent l'individu et la société, si elles s'interpénètrent constamment, n'apparaissent pas moins stratifiées. Chez l'individu, la stratification psychique entre « conscience vigile² » et inconscient en témoigne, tout comme, au sein de l'inconscient, la présence de plusieurs instances psychiques, certaines à cheval entre le conscient et l'inconscient. Outre cette stratification caractérisant la psyché humaine, ce caractère magmatique de l'individu se montre également dans le fait que celui-ci, en dépit de multiples conditions de vie et de pensée, a la possibilité de repousser la clôture des significations par la réflexivité – mais cette possibilité, s'empresse-t-il de préciser, n'est pas donnée avec l'humanité. Elle correspond plutôt à la création du projet d'autonomie, qui crée à proprement parler une société *et* des individus autonomes, pour qui le fait de repousser cette clôture devient une potentialité qui en nécessite la réactivation constante.

En ce qui concerne la société dans son ensemble, les notions d'imaginaire et de magma chères à Castoriadis servent précisément à penser la stratification sociale entendue au sens large³. Le magma correspond ainsi à la forme prise par la totalité imaginaire sociale : une totalité non intégrée. Aussi en est-il venu à forger cette notion pour contrer les lectures faisant de la société un attribut purement ensidique, c'est-à-dire rationnel. La notion de magma permet également de moduler plus adéquatement la réalité de la création/destruction ontologique, centrale pour lui :

rien, dans aucune société (aussi « archaïque », aussi « anhistorique » soit-elle), n'est qui ne soit présence inconcevable de ce qui n'est plus, et imminence tout autant inconcevable de ce qui n'est pas encore, puisque *l'être-là du social est toujours disloqué intérieurement* ou [...] constitué en soi par le hors-soi, efficace présente du « passé » dans la tradition et l'institution et de l'« avenir » dans l'anticipation, l'incertitude, l'entreprise⁴.

¹ CL2, ISR, *op. cit.*, p. 464.

² CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 260.

³ La stratification sociale est ici conçue en un sens plus fondamental qu'au sens usuel en sociologie, et ce, bien que Castoriadis ait également pu penser des éléments fondamentaux y étant reliés, notamment les classes sociales, dont il a traité amplement dans le sillage de sa critique économico-politique des sociétés marxistes et capitalistes.

⁴ CL1, SMIP, *op. cit.*, p. 262. Nous soulignons.

Dans les deux cas, donc, l'intrication du social et de l'individuel fait signe vers la totalité que représente chaque société. Toutefois, pour tous deux, au sein de cette totalité affleurent des tensions et des cassures, du sens et de l'existence – d'ordre politique, idéologique, etc. Celles-ci ne se présentent pas comme des accidents, mais sont données avec cette totalité même, elles la traversent essentiellement. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces questions au chapitre suivant, au moment de nous interroger sur la conception du changement social et historique, notamment à travers les notions de création historique chez Castoriadis et d'idéologie chez Freitag. Pour l'instant, il s'agit d'apercevoir, quant à l'expression de la totalité social-historique, certains points de convergence, lesquels se butent toutefois à leurs conceptions de la totalité de l'être.

Passages non ensidiques et totalité de fait chez Castoriadis

Une différence fondamentale entre les deux auteurs réside dans l'intégration dialectique. Si elle apparaît à Freitag comme la solution aux impasses de la pensée de la société, Castoriadis la récuse, sans pour autant rejeter toute totalisation¹. Il est temps de nous pencher plus avant sur les formes que prend la totalité au sens large et sur les modes de totalisation qui semblent à même d'en rendre compte. Leur conception des types de rapports (non déterministe, non réductionniste, non rationaliste, etc.) entre les différents niveaux d'être s'avère-t-elle semblable? Et ce, en dépit du fait que, d'un côté, Freitag se revendique explicitement de la dialectique et que, de l'autre, Castoriadis récuse toute dialectique en évoquant son déterminisme et son substantialisme?

Dans le cas de Castoriadis, la lecture de Poirier se révèle ici, comme toujours, d'un grand secours. Comme celui-ci le précise dans l'un de ses textes², dont il faut saluer le caractère heuristique et la limpidité, la stratification ontologique mise de l'avant par Castoriadis, si elle dévoile une régionalité certaine, n'entraîne pas pour autant une catégorisation stricte des types d'être : « les modes d'être distingués ici ne renvoient pas à des domaines ou régions totalement séparés les uns des autres³ ». Voilà qui laisse penser à une certaine commensurabilité des strates de l'être. Peut-on en déduire une unification principielle? Il reste à voir comment cette commensurabilité s'articule. L'adversaire théorique principal de Castoriadis, rappelons-le, constitue le déterminisme sous toutes ses formes, plus précisément ce qu'il nomme l'« ontologie

¹ Voir supra, section 3.3.2.

² Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 21, 2003, p. 383-404.

³ *Ibid.*, p. 403.

de la détermination¹ ». Son ontologie stratifiée vise précisément à dépasser cette conception de l'être comme pure détermination, « depuis toujours » et « à jamais ».

Poirier précise en quoi consiste le mode de totalisation des différentes strates de l'être, laissant apparaître une totalité non intégrée. Il poursuit en effet, à propos du mode de liaison des différents niveaux d'être de « l'être-sujet² » : « l'ontologie de l'être en tant qu'*imagination radicale* développée par Castoriadis fournit en fait un cadre de pensée rendant possible la coexistence de strates (ou couches) d'être qui ne sont *pas dialectiquement intégrées, mais "réunies" en une totalité contradictoire, sans pour autant qu'elle soit incohérente*³ ». Voilà qui renvoie évidemment, une fois de plus, à la notion de magma, qui représente une forme d'unité ou de totalité non intégrée, aux dimensions et aux strates non nécessairement exclusives, d'où cette commensurabilité évoquée par Poirier. En effet, le magma incarne une formation du donné par des strates qui se fondent, d'autres qui se repoussent, dessinant un mode non ensidique d'unification.

Récusant le déterminisme, Castoriadis rejette par conséquent une conception de l'être comme essentiellement ensidique, entre autres dans l'un de ses rares textes épistémologiques (au sens classique), « Portée ontologique de l'histoire de la science ». Il ne nie pas que certaines régions de l'être apparaissent pratiquement ensidiques, comme la matière, tel que le montre la physique. « Le monde physique, énonce-t-il, doit être "localement" ensidique – ou bien : dans ce monde, l'ensidique doit être "partout dense". Mais ce monde ne forme pas "système" ensidique ; il est stratifié, et cette stratification est irrégulière, hétérogène⁴ ». Il utilise ailleurs, dans le même sens, la notion de « déterminisme local⁵ ». Grâce à ces outils réflexifs, il récuse une conception déterministe de l'être *dans sa totalité*, ce qui n'exclut cependant pas que certaines strates soient ensidiques, donc « déterminées ». Seulement, l'existence de certaines régions non essentiellement ensidiques, soit celle du vivant et, à un degré encore plus grand, celle de l'humain, l'empêche de conclure à une conception purement ensidique de l'être, ce qui le conduit à postuler une essence de l'être à la fois imaginaire et ensidique.

¹ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 508.

² Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *op. cit.*, p. 383.

³ *Ibid.*, p. 403. Nous soulignons. Nous prenons la liberté interprétative de transférer les propos de Poirier qui concernent la stratification du sujet à celle de l'être en général, puisque nous y voyons une exemplification fort juste de cet aspect de la pensée castoriadienne. Poirier lui-même semble procéder à cette extension, voyant que cette stratification psychique « fournit en fait un cadre de pensée ».

⁴ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 558.

⁵ CL5, CMH, *op. cit.*, p. 254.

Castoriadis fait également valoir l'absence d'ensidique *entre* les strates, et ce, même entre les strates elles-mêmes ensidiques : « le monde n'est pas ensidisable *dans sa totalité*, mais [...] il l'est presque indéfiniment *par morceaux*, et [...], dans les cas décisifs, le raccord entre ces morceaux est simplement *de fait* [...]. Cela est déjà vrai du monde strictement "physique" – sans parler des écarts d'une autre nature séparant le physique du biologique, et les deux du psychique et du social-historique¹ ». Cela renvoie également à la notion de « vides » et non de « pleins » évoquée à la fin de la précédente section : entre les strates, ou « derrière les strates successives des apparences² » se trouve le Chaos, non comme plénitude de l'être ou répertoires de possibles, mais comme puissance créatrice, *vis formandi*.

À bien y voir, derrière tout sujet et tout objet, tout « existant concret », il y a chaos, abîme et sans-fond : non pas vide ou néant, mais puissance créatrice. L'inachèvement caractérisant de manière intrinsèque le mode d'être de l'objet (et, à sa façon propre, le sujet comme sujet créateur) n'est pas un vide, mais plutôt une puissance non encore formée. « Le chaos/abîme/sans-fond, c'est ce qui est derrière ou en dessous de tout existant concret, et c'est en même temps la puissance créatrice – *vis formandi* [...] – qui fait surgir des formes, des êtres organisés³ ». Cela constitue en quelque sorte sa réponse à la dialectique freitagienne. La conception castoriadienne du rapport sujet/objet fait signe vers une ontologie magmatique tout en positivité plutôt que vers une philosophie de l'indétermination, comme il s'en est d'ores et déjà défendu dans « Fait et à faire⁴ ». Elle diffère également de la conception dialectique freitagienne. L'usage des termes de chaos, d'abîme et de sans-fond ne doit pas tromper : il s'agit bien d'une puissance en mesure de se déployer de manière créatrice du fait qu'elle se présente non pas d'abord comme « des possibles *donnés* [ou] des possibles prédéterminés⁵ », mais précisément comme ce non-encore-à-être, ce non-être puisque non-encore-institué-comme-être, c'est-à-dire comme *sens*. Rappelons cette

¹ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 568-569.

² CL6, IIC, *op. cit.*, p. 124.

³ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 247.

⁴ Donnant lieu à ce passage très souvent cité : « Ma philosophie n'est pas une "philosophie de l'indétermination". La création veut dire précisément la *position* de *nouvelles déterminations* – l'émergence de nouvelles formes, *eidé*, donc *ipso facto* l'émergence de nouvelles *lois* – les lois qui appartiennent à ces modes d'être. Au niveau le plus général, l'idée de création n'*implique* l'indétermination qu'*uniquement* en ce sens : la totalité de ce qui est n'est jamais aussi totalement et exhaustivement "déterminée" pour qu'elle puisse exclure (rendre impossible) le surgissement de *déterminations* nouvelles. L'idée de création est également étrangère à l'idée d'une indétermination intégrale et absolue d'un autre point de vue, tout aussi important. Quelle que soit sa facture spécifique, et quel que soit le degré d'indétermination interne qu'elle comporte, toute forme (donc aussi toute nouvelle forme) est un *être-cest* et un *être-ainsi* » (CL5, FF, *op. cit.*, p. 20-21).

⁵ PSS, *op. cit.*, p. 126.

adéquation énoncée par Castoriadis entre la création comme « faire être », faire venir à l'existence, poser comme étant et « faire sens¹ ». Le rôle du sujet s'avère ici essentiel et va de pair avec une ouverture de l'être du monde à l'action du sujet.

Or, l'être comme à-être, comme Chaos, s'il peut créer de l'essentiellement ensidique ou du non essentiellement ensidique, c'est-à-dire de l'imaginaire (néanmoins non complètement dépourvu d'ensidique), n'est pas à même de créer un univers *entièrement* ensidique. À preuve, soutient Castoriadis, si certains domaines de l'être physique peuvent être dits essentiellement ensidiques, les passages de l'un à l'autre de ces domaines se révèlent, du moins en l'état des connaissances, non ensidisables. État des connaissances qui s'avère cependant suffisant pour statuer sur l'impossibilité stricte d'une ensidisation dans le cas des strates du vivant et du social-historique, et ce, en raison de leur essence même². Au-delà de ces strates non essentiellement ensidiques, l'ensemble de l'être apparaît à la fois ensidique et poïétique.

L'on retrouve également l'idée de totalité chez Castoriadis, mais simplement « de fait », par dépit, en quelque sorte. En posant que l'articulation entre les strates de l'être est « simplement *de fait* », qu'elle s'avère à l'expérience, se constate par celle-ci, de manière positive, elle ne semble pas constituer le résultat d'une inférence. Toujours sur le thème des strates ensidiques de l'être qui se donnent à la science pure, il écrit : « Macrophysique ordinaire, physique quantique et hyper-macrophysique [...] fournissent l'exemple [...] de trois strates théoriquement irréductibles [...]. Entre ces trois strates, les passages sont “praticables” : *il y a* un monde. Mais ils ne sont pas rigoureux, ils sont simplement “numériques”, non théoriquement constructibles : ce monde n'est pas “système” ou système de systèmes³ ». Les passages entre les strates, c'est-à-dire le mode d'être du monde, excluent la possibilité d'une inférence, tout comme ils ne peuvent en être induits : même les strates ensidisables ne sont pas « théoriquement constructibles ». Il y a donc, affirme-t-il, « absence d'“unité systématique” [...], des fractures, des canyons ou des crevasses cosmiques, lesquels ne signifient par ailleurs – autre sujet d'étonnement sans fin – aucune “incohérence” *positive*⁴ ». Le monde fonctionne, certains passages interstrates sont praticables, malgré le fait que

¹ Voir supra, section 3.3.

² Il y a, tel que vu à la section 3.2.2, « prééminence [...] chez les êtres humains, de l'élément poïétique » (CL6, PSL, *op. cit.*, p. 274) sur l'élément ensidique.

³ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 557-558.

⁴ *Ibid.*, p. 556.

l'on ne puisse s'en saisir théoriquement, que l'on ne puisse que le constater par l'expérience – dans ce cas-ci, scientifique. Aussi Castoriadis définit-il de cette façon

la nature magmatique de l'être ; à savoir, le fait que l'être n'est pas un ensemble, ni une hiérarchie bien ordonnée d'ensembles, mais un magma. On peut en extraire des ensembles, on peut y construire des ensembles, mais ces extractions ou ces constructions ne l'épuiseront ni ne le recouvriront jamais. Les relations mêmes entre les divers aspects que nous arrivons à penser comme ensidiques ne sont pas elles-mêmes ensidiques¹.

Un fond inexpugnable à une caractérisation ensidique existe bel et bien et s'exprime par cette impossibilité d'une saisie *ensidique* de tout l'être, donc des passages entre les niveaux d'être. En ce sens, soutient-il, « il n'y a pas de véritable pont allant du physico-chimique au vivant, ni du vivant au psychique et au social-historique² ». L'usage du terme « véritable » par Castoriadis ne peut que nous surprendre. Désigne-t-il uniquement des ponts d'ordre ensidique? Il semble que oui. Il se place, dans ce texte en particulier, du point de vue scientifique-formalisé, cherchant à montrer que la science possède des bases moins solides, c'est-à-dire moins ensidiques, qu'il n'y paraît. Cela permet de renforcer sa thèse selon laquelle le caractère poïétique de l'être ne saurait être formalisé, et ne saurait donc présenter aux yeux de la science de véritables ponts entre les niveaux ontologiques. Tomès apporte une précision sur ces passages non ensidiques en affirmant que

la réalité se caractérise aussi par sa cohérence : elle n'est pas un simple chaos, un désordre total, mais elle forme une totalité non intégralement ensemblisable [...], constituée tout de même de relations logiques [...]. C'est sur cette cohérence que je peux m'appuyer pour penser, agir et vivre : sans un certain nombre de régularités naturelles [...], je ne pourrais par exemple qu'agir totalement au hasard³.

Cette citation présente sous un autre angle le caractère partiellement ensidique de l'être, sur lequel la certitude et la cohérence du monde reposent. Il ne s'agit pas uniquement d'une détermination ruineuse pour la pensée et l'existence. Tout comme l'ensidique traverse de part en part le langage, tout autant il circule dans l'être en général, permettant une pérennité, une solidité, une « cohérence » doxique de l'existence, du monde, de la Terre comprise au sens husserlien d'une entité « qui ne se meut pas⁴ ». Une autre citation intéressante, de Castoriadis, cette fois, peut également nous éclairer sur cette teneur de passages non ensidiques dans l'être. Rappelons que, si

¹ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 266.

² CL2, POHS, *op. cit.*, p. 556.

³ Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *op. cit.*, p. 98.

⁴ Cf. Edmund Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris, Minit, 1989.

l'ensidique est partout dense dans l'être, aucune des strates de celui-ci ne s'y réduit pourtant totalement. L'ensidique et le non-ensidique ne sont pas mutuellement exclusifs, mais caractérisent d'emblée l'être lui-même. En d'autres termes, « nous ne pouvons confiner les deux modes d'être de la différence et de l'altérité au monde des sujets ; ils sont inhérents au monde comme tel¹ ».

Il s'avère extrêmement intéressant d'interroger Freitag à partir de ces considérations ontologiques castoriadiennes. Il existe des liens et des ponts entre les niveaux d'être chez Freitag, et la source en est dialectique. Or, cette dialectique chez Freitag ne se présente jamais de façon déterministe : si elle imprime une détermination à l'être, à travers sa différenciation et sa diversification, elle s'avère assurément, dans les termes castoriadiens, *non ensidique*. Par la notion de magma, Castoriadis a bien entendu soutenu une conception de l'être échappant à l'ensidique, comme également traversée d'imaginaire et de création. Toutefois, fort de sa critique du déterminisme rationaliste hégélien et marxiste, il s'est refusé à penser une forme intégrative de l'être qui soit non ensidique. Nous souhaitons avancer l'idée que, si Castoriadis a mis en lumière le fait que des ponts d'ordre ensidique n'existent pas entre les niveaux d'être, Freitag, pour sa part, a contribué à montrer que *des ponts non ensidiques, d'ordre dialectique*, existent bel et bien – et cette reconnaissance ne le conduit pas pour autant vers une totalisation substantialiste, mais plutôt vers « un procès de développement concret et contingent² ». S'il existe une « intégration » au sein d'une totalité dialectique, synthétique et dynamique (qui se donne en elle-même et qui *correspond* à l'être), Freitag reconnaît ainsi l'autonomie de chaque strate de l'être-étant, voire leur caractère *sui generis*, ainsi que le caractère pareillement *sui generis* des *rapports* entre niveaux d'être. La question qui demeure, telle que mentionnée par Poirier, et qui met sur la piste d'une différence entre Freitag et Castoriadis, concerne le degré, voire la reconnaissance d'une certaine intégration des strates au sein de la totalité. En effet, ici, la définition de l'intégration dialectique chez Freitag s'avère fondamentale, puisqu'il lui faut faire la preuve qu'elle échappe bel et bien à une fermeture substantialiste du procès dialectique de l'être que Hegel, tel que Castoriadis l'a soutenu, n'a pas su éviter³.

¹ CL3, TC, *op. cit.*, p. 309.

² DS2, *op. cit.*, p. 395.

³ Si l'on retrouve dans ses écrits de nombreuses allusions d'ordre critique envers Hegel, Castoriadis y a spécifiquement consacré le « Séminaire du 3 juin 1987 », intitulé « Hegel et la clôture », dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique* (SV, *op. cit.*, p. 391-416). Voir également la section II, intitulée « Critique de la logique hégélienne », d'*Histoire et création*, recueil de textes philosophiques inédits datant de 1945 à 1967, réunis par Nicolas Poirier, paru au Seuil en 2009, p. 51-79. Il va sans dire que nous restons ici en dehors des interprétations des textes hégéliens pour

Unité et ouverture dialectique de la totalité chez Freitag

La dialectique chez Freitag permet en effet de penser des liens entre les domaines de l'être. En pensant l'histoire de l'être et des existants (les deux étant, pour lui comme pour Castoriadis, synonymes, tel que le manifeste leur commun rejet de la séparation être-étant, notamment heidéggerienne) comme déploiement, procès de différenciation et « mouvement d'élargissement », Freitag propose une réflexion sur les rapports entre les différents niveaux ontologiques. La dialectique, qui amorce le procès de différenciation, fournit des liens existentiels entre les différents modes d'être. Ces liens ne se superposent pas simplement, mais s'interpénètrent dans des rapports complexes d'implication réciproque et de hiérarchies croisées.

Freitag s'évertue à démontrer que chaque organisme, chaque être vivant, porteur d'un rapport au monde particulier, est *synthétique*, qu'il représente une totalisation, dont le cœur réside dans son caractère expressif-esthétique, de l'ordre de la sensibilité. En effet, « toute identité humaine [...] porte encore en elle [...] l'être-pour-soi de l'animal sensible qui est déjà unifié dans le sentiment intérieur qu'il possède de soi¹ ». Cette forme de subjectivité animale demeure au fondement de la symbolisation. Il affirme même que cette sensibilité constitue le « noyau le plus intime² » de toute subjectivité et identité humaines. Il va sans dire que « la question ontologique du passage d'un mode d'être à un autre³ » s'avère pour lui, tout comme chez Castoriadis, de la plus haute importance. Du fractionnement des différents sphères et niveaux ontologiques en autant de spécialités disciplinaires et scientifiques résulte l'oblitération de la présence effective de ces liens dialectiques.

Or, il n'y a pas que les niveaux d'être subjectifs qui présentent des liaisons effectives : par l'englobant ontologique, Freitag démontre que l'ensemble de l'être apparaît dans un rapport de liaison dialectique. De plus, la dialectique est ouverte, au sens où elle est axée sur la *contingence* du tout, du procès de différenciation, par son ancrage ontogénétique et phylogénétique. Par cet enracinement même dans le sensible, saisi dans toute sa richesse phénoménologique, la dialectique tend à se défaire du rationalisme et du déterminisme. Le procès en question ne relève pas d'un évolutionnisme mécanique, mais s'avère d'ordre *pratique* et concret. Chez Freitag, les liens entre

nous en tenir plus sagement aux interprétations que font Freitag et Castoriadis de ceux-ci. Nous laissons également de côté les interprétations, substantielles, récusant la tangente rationaliste-déterministe hégélienne.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 410.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 127.

les niveaux d'être trouvent leur origine dans la dialectique du procès de différenciation, et ceux-ci constituent bien un « moyen », une méthode¹, pour éviter le déterminisme, quel qu'il soit, et pour récuser toute lecture du réel en termes de détermination essentielle. Aussi se rejoignent-ils sur leur désir de dépasser la détermination.

Cependant, il est plus qu'évident que Castoriadis rejeterait la méthode dialectique de Freitag, s'étant employé de manière si forte à réfuter la dialectique tant méthodologiquement qu'ontologiquement. Or, il faut bien relever que la dialectique freitagienne, si elle crée du lien effectif entre les niveaux d'être de même qu'entre chaque être individué (dans ses rapports interpersonnels, dans le rapport à son genre), ne se rabat jamais sur une volonté de savoir absolu cautionnant, de manière implicite ou explicite, une Raison triomphante. La dialectique chez Freitag constitue bel et bien le pari d'une totalité *en dehors* de toute totalisation rationnelle et déterministe.

Ainsi, Freitag reprend l'idée de la dialectique en la dissociant de son aspect déterministe-rationaliste, et il le fait précisément à l'aide de la phénoménologie, en dissociant le contenu de l'hégélianisme (le rationalisme déterministe) de sa forme (la dialectique). Au fond, l'on pourrait dire que Freitag accomplit, par rapport à la dialectique hégélienne, le geste philosophique que Castoriadis récuse par rapport au marxisme. Freitag explicite en quoi sa démarche dialectique explore un lien nouveau au réel, où la contingence apparaît comme le fondement même et la destination ultime du cheminement dialectique :

le réel n'est plus comme chez Hegel l'advenir de l'idée à la réalité comprise comme nécessité, mais bien plutôt l'advenir de la contingence à la réalité et à la nécessité à travers l'idée. Dès lors, la contingence ne s'oppose plus comme chez Kant à la nécessité, elle en devient solidaire en tant que solidarité d'ensemble de tous les existants dans l'*universum* concret qui est advenu de manière justement contingente mais solidaire à travers toutes leurs interrelations et en leur interdépendance. Et c'est alors le maintien de cette contingence qui s'impose à nous comme la nécessité la plus élevée².

La contingence chez Freitag s'avère essentielle, mais son apport apparaît dans un lien serré, consubstantiel, à la notion de *solidarité*, qui sous-tend celle de *diversité*³. Cette triade conceptuelle-existentielle devient en fait le marqueur de la totalisation qu'il met de l'avant. Castoriadis

¹ Bien entendu, il ne s'agit pas *d'abord* d'une méthode, puisque ces liens et cette dialectique représentent le mode d'être lui-même, comme « dialectique du réel » et non comme simple « dialectique du discours » (*cf.* DS1, *op. cit.*, p. 144).

² DS2, *op. cit.*, p. 211.

³ Tel que nous l'avons d'ores et déjà rencontré aux chapitres 2 et 3. En fait, pour Freitag, « l'unité coïncide avec la diversité » (*Ibid.*, p. 77).

s'achemine pour sa part vers un paradigme de la création/destruction ontologique plutôt que vers une phénoménologie du vivant pour préserver la contingence historique et ontologique – bien que l'on ait montré la présence d'une telle phénoménologie du vivant par la théorisation du pour soi, qui n'aboutit pas pour autant aux mêmes conclusions d'ordre dialectique que Freitag. Ayant des adversaires communs, ils partagent à tout le moins une partie de leurs objectifs philosophiques, à savoir entre autres ce maintien d'une contingence historique et existentielle.

La notion de déterminisme s'avère une fois de plus essentielle pour comprendre les différences entre les deux auteurs puisque, s'ils la rejettent tous deux, ils le font de manière passablement différente. Une chose demeure, c'est-à-dire leur commune aversion pour une conception déterministe de l'être et du domaine humain. Nous aurons l'occasion de nous pencher sur la forme que prend cette aversion du point de vue épistémologique dans la deuxième partie de ce chapitre. Pour l'heure, il s'agit de mesurer en quoi cette critique du déterminisme s'incarne pour eux de manière différente à travers leur ontologie générale. Le mode de pensée, de saisie, diffère et fait signe, bien entendu, vers des ontologies distinctes.

Castoriadis se fait un devoir de rappeler que les rapports interstrates et au sein des strates de l'être-étant (du moins, celles du domaine humain) sont *sui generis*. De son côté, Freitag n'en reconnaît pas moins cette importance de saisir les rapports entre les différents niveaux d'être dans ce qu'ils ont de plus singulier. Pour lui, la dialectique semble un moyen, comme l'est pour Castoriadis la création ontologique, de réaffirmer son intention principale, soit celle de contrer le déterminisme en exhibant l'ancrage du symbolique sur et dans le sensible.

Chez Freitag, si tous les niveaux d'être apparaissent en effet liés, leur intégration ne gomme pas pour autant leur singularité et leur diversité et n'entame pas la contingence essentielle de l'être-étant – car le procès de différenciation *est* bel et bien contingent, et le demeure – et n'a pas pour effet que le caractère *sui generis* de leurs rapports échappe à l'analyse ou se calque sur l'appréhension scientifique du monde. Sa dialectique s'ancre dans une phénoménologie tout de même assez proche de Castoriadis. La phénoménologie restitue la contingence et les multiples formes et manières d'habiter le monde, mais la dialectique s'avère, chez Freitag, un facteur de *liaison*. Cependant, cette liaison elle-même ne représente que les multiples liens pratiqués par les différents types d'êtres sur le long terme de leur cohabitation avec le monde et avec leur environnement.

S'il y a, donc, intégration au sein d'une totalité dialectique, synthétique et dynamique (qui *est* l'être), Freitag reconnaît par ailleurs l'autonomie de chacune des dimensions de l'être-étant. Et ce, en dépit du caractère synthétique de celles-ci, tout comme de leur caractère *sui generis* ainsi que du caractère *sui generis* des rapports entre niveaux d'être. Nous n'avons qu'à penser ici au rapport entre sensible et symbolique pour opiner à ce dernier élément.

La question qui demeure, telle que mentionnée par Poirier, et qui permet d'identifier une différence entre Freitag et Castoriadis, concerne le degré d'intégration des niveaux d'être au sein de la totalité. Freitag rejoint Castoriadis sur un certain nombre d'éléments : rejet du déterminisme, donc rejet d'une conception de l'être comme détermination, conception ontologique de l'être dans laquelle différentes régions cohabitent, présentant des modes d'être différenciés. Le procès de différenciation se veut une telle façon de montrer la contingence essentielle qu'a prise le rapport d'objet, allant de pair avec sa diversité. Toutefois, la notion d'intégration dialectique entraîne bel et bien une fracture avec la position castoriadienne qui, par sa conception magmatique de l'être, se soustrait à une totalisation processuelle.

Chez Freitag, et par là se manifestent les rapports de l'ontologie et de l'épistémologie, toute médiation s'étaye sur les niveaux inférieurs¹, mais, d'un point de vue épistémologique, ce sont les niveaux inférieurs qui dépendent des niveaux supérieurs pour leur objectivation². Le rapport entre les différents niveaux d'objectivation est rendu plus complexe par le fait qu'il met en branle une « double hiérarchie ». Ainsi, précise-t-il, « [t]ous ces niveaux s'impliquent mutuellement selon une double hiérarchie, ontologique et épistémologique, qui possède un caractère dissymétrique³ ». Cette dissymétrie se montre dans une priorité ontologique de la sensibilité, sur laquelle s'étayent tous les rapports d'objectivation supérieurs, de même que dans la priorité épistémologique de ceux-ci sur les rapports d'objets sensibles, à la réflexivité moindre. En somme, ce caractère hiérarchique de niveaux inférieurs et supérieurs n'est pas unilatéral, mais plutôt mutuel. L'on trouve une « réciprocité⁴ » et une « participation mutuelle⁵ » des rapports d'objet sensible et symbolique, selon

¹ Tel que nous l'avons amplement vu au chapitre 3 dans l'étayage de la médiation culturelle-symbolique, dans un rapport de dépassement-conservation, sur la sensibilité animale et, plus précisément, sur cette part de sensibilité animale qui est toujours sienne.

² Cf. *ibid.*, p. 328.

³ *Ibid.*, p. 327.

⁴ DPIT, *op. cit.*, p. 90.

⁵ *Id.*

le type d'appréhension, épistémologique ou ontologique, que l'on y porte. Ces deux niveaux sont liés par une profonde réciprocité *sui generis*.

Poirier expose très clairement les différences auxquelles se bute la conception freitagienne de ces rapports *sui generis* des différents niveaux d'objectivation. En effet, soutient-il, dans l'ontologie castoriadienne, « les niveaux “supérieurs” n'annulent pas les niveaux “inférieurs”, *pas plus qu'ils ne se les intègrent* : il y a seulement pour chaque “niveau d'être” des types de processus et des objets spécifiques, des schèmes de significations qui sont différents et définissent une matrice de sens bien précise¹ ». Le tout début de la citation correspond également à la conception freitagienne, puisque conformément à la dialectique comme mouvement de dépassement-conservation, les niveaux supérieurs n'annihilent en rien les niveaux inférieurs. Ici, Freitag et Castoriadis vont dans le même sens. Toutefois, c'est bien dans la conception du liant ontologique que le bât blesse entre les deux. La suite de la citation de Poirier permet de constater leur divergence : s'il n'y a pas « annulation » des différents niveaux chez Castoriadis, il n'y a pas plus « intégration ». Or, chez Freitag, il existe bel et bien une intégration, sans qu'elle soit substantialiste. Comment, précisément, échappe-t-il à la substantialisation? Et d'abord, que signifie, de son point de vue, une dialectique *substantialiste*? Il utilise la dialectique hégélienne comme repoussoir, puisque celle-ci, explique-t-il, scelle le destin de l'être en le rapportant à une fin de l'histoire réelle, c'est-à-dire à l'avènement de l'Esprit absolu, s'incarnant dans la personne même de Hegel. Le déterminisme historique de nature téléologique constitue ici cette substantialisation dont il importe de dépouiller la dialectique comme mouvement ouvert et contingent. L'intégration proposée par Freitag s'avère-t-elle pour autant partielle, laissant des pans du réel excentrés? La lecture détaillée de certains passages sur ce sujet laisse plutôt apercevoir que l'intégration est « totale », au sens bien précis où elle inclut l'ensemble de l'être – bien que s'y trouvent, aux deux extrémités, deux états limites difficilement pensables puisqu'étant en dehors de toute subjectivité, soit, d'un côté, la pure matérialité et, de l'autre, la formalisation intégrale². L'être apparaît unifié, sans pour autant qu'il soit *unitaire*, c'est-à-dire exempt de contradictions, ou encore substantialiste, c'est-à-dire mû par une téléologie.

Ainsi, le *modus operandi* de l'intégration dialectique ne renferme rien de substantialiste. Cette intégration se colle plutôt à la contingence du procès de différenciation, elle est processuelle.

¹ Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *op. cit.*, p. 403. Nous soulignons.

² Cf. DS2, *op. cit.*, « L'objectivation formalisée ».

Freitag utilise même, voilà qui a de quoi surprendre, le terme « chaotique » pour décrire la teneur de la totalisation. Discutant expressément des liens que sa propre pensée entretient avec la dialectique hégélienne et de ce qui les sépare, il précise que la totalisation mise en branle par Hegel a été faite « du point de vue de l’accomplissement réel de la totalité dans l’Absolu, alors qu’on ne peut voir, sans préjugé théologique, que *le cheminement d’une totalisation qui reste elle-même incertaine, quand elle n’est pas chaotique*¹ ». Cela établit donc la contingence à l’extrémité supérieure du procès de différenciation, qui correspond à la flèche de l’histoire. Il y a bien ouverture de la totalisation. Le procès est ouvert à sa fin, et divers à son origine ainsi que dans son déploiement.

La suite de ce passage engage à saisir la matière même de l’intégration en question. Freitag poursuit ainsi : « *Ce qui émerge de ce cheminement apparemment chaotique, c’est le sujet lui-même, qui ordonne en soi le chaos de ses expériences, sans être en mesure d’opposer cet ordonnancement à ce qui est en dehors de lui-même, c’est-à-dire sans parvenir à s’élever lui-même dans le statut ontologique d’un sujet effectivement universel, c’est-à-dire [...] à devenir Dieu*² ». Encore une fois se révèle l’entrelacement de la dialectique et de la phénoménologie³. Le sujet synthétique émerge du procès de l’être. Il en constitue donc à la fois l’origine et l’issue, du fait qu’il en est l’œuvre : « une telle dialectique est donc impliquée dès qu’on est en présence d’une subjectivité-dans-le-monde⁴ ». De ce point de vue, c’est-à-dire issu du versant subjectif du procès de l’être, la nature de la totalisation, sa teneur ontologique, s’avère également subjective. Ainsi, le procès concerne celui du développement de la subjectivité et de son commerce avec le monde objectif ; s’il n’y avait pas de sujet, il n’y aurait pas de « procès » à proprement parler. Cependant, l’être en tant que tel apparaît irréductible aux seules subjectivités : il les renferme, les représente et en représente le développement, certes, mais il constitue également leur rapport au monde. En ce

¹ *Ibid.*, p. 409, n. 38. Nous soulignons.

² *Id.* Nous soulignons.

³ Cela ne constitue évidemment pas une spécificité de la pensée freitagienne. La dialectique hégélienne a créé ce type de pensée caractérisé par un déploiement de la subjectivité sur le long terme d’un procès, mais la pensée de Freitag a tâché de le désencombrer de ses relents théologiques et substantialistes, en un mot : déterministes. Notons qu’avant Hegel, de nombreuses pensées « progressistes » existaient, certes, mais toutes étaient de nature providentialiste. Nous renvoyons ici à un ouvrage étoffé démontrant en quoi Hegel a véritablement opéré la rupture avec le providentialisme : Christophe Bouton, *Le procès de l’histoire. Fondement et postérité de l’idéalisme historique de Hegel*, *op. cit.* Freitag explicite par ailleurs l’imprégnation de ces différents courants de pensée (au nombre desquels la pensée hégélienne, telle que revisitée par nombre d’auteurs marxistes, de même que la phénoménologie) et le fait qu’en les mobilisant dans son œuvre, il n’a toujours cherché que la meilleure compréhension des sociétés plutôt que la stricte fidélité à ces courants de pensée (*cf.* DS1, *op. cit.*, p. 144, n. 5).

⁴ *Ibid.*, p. 144, n. 4.

sens, il concerne ainsi « le monde lui-même », qui apparaît forcément objectif puisqu'objectivable. Cette nature subjective des médiations et du procès lui-même n'exclut aucunement que ceux-ci soient dits objectifs : leur objectivité provient précisément de leur *objectivation* par cette même subjectivité.

Le sujet apparaît donc dans ce déploiement ; par conséquent, poursuit-il à la page suivante, statuant sur le caractère substantiel de la dialectique hégélienne, « ce que Hegel nomme alors l'esprit, en lui conférant une valeur substantielle, c'est précisément ce que nous désignons ici comme le moment de l'identité¹ ». Or, celui-ci, s'il correspond bien à ce qui se dévoile à travers le procès de différenciation et le « procès d'autoproduction du symbolique² », n'est pas unifié, d'où les tensions que l'on a en partie retracées. De plus, ce moment identitaire ne saurait s'élever directement au statut d'universel : il reste sans cesse pris dans la particularité de sa situation, capté par la concrétude qui le lie au monde, et occupé par son activité avec le monde. Cette tension de l'universel et du particulier ne se résout ou ne se transcende pas, bien qu'il soit néanmoins possible d'accéder à un degré plus grand de réflexivité, en particulier dans le domaine de la pensée. Notons que Castoriadis est lui aussi éminemment conscient de cette tension : tout comme Freitag, il pense à partir d'elle et non contre elle (« contre » signifiant ici : en l'oblitérant ou en s'efforçant de la dépasser).

La référence à Hegel, hormis les divergences qui tiennent à cette teneur non substantialiste de la totalisation subjective, demeure donc centrale chez Freitag. Il ne s'en cache d'ailleurs pas, mais, à la manière d'un Ricœur, dépliant patiemment les liens de pensée qui l'unissent à d'autres auteurs, il explicite en quoi il y demeure rattaché. Il synthétise ainsi, dans le premier volume de *Dialectique et société*, son rapport à Hegel : « Si [...] je m'inspire de la dialectique hégélienne, je n'y reprends cependant pas cette *présupposition de l'absolu* qui marque encore l'ancrage théologique de la pensée hégélienne. Cela change [...] beaucoup de choses, sans néanmoins "casser le mouvement" de son ontologie dialectique³ ». Voilà qui ne saurait être plus clair.

Il y a donc une « figuration⁴ » des différents visages de l'être, qui se donnent chaque fois, dans le procès de différenciation, sous un profil particulier, visages et profils qui représentent ceux

¹ DS2, *op. cit.*, p. 410.

² *Ibid.*, p. 26.

³ DS1, *op. cit.*, p. 144, n. 2. Nous soulignons.

⁴ Ce terme de figuration est à rapprocher de l'expressivité-esthétique au cœur même, voire au fondement, du procès de l'être pour Freitag. Les prestations des sujets y sont toujours saisies à partir de leur aspect relationnel et pratique ; les sujets eux-mêmes n'apparaissent jamais passifs ou simples figurants d'un procès asubjectif. Il peut être intéressant

de l'être du sujet. Il va en effet de soi que toutes les strates de l'être, même celles qui sont non humaines et non vivantes, ne peuvent être objectivées que par une subjectivité. Or, de ce procès de figurations ne résulte pas une subsomption de ces formes diverses sous un schème transcendantal, mais bien une kyrielle de formes maintenues ensemble par le rapport d'objet et par l'histoire de leurs liens. Cette unité n'apparaît pas d'une autre nature ontologique que leur propre nature subjective. Elle condense en elle cette nature subjective, forte de leur présence à toutes.

Cela transparait dans les termes utilisés par Freitag pour décrire la forme que prend cette totalité. Aussi affirme-t-il :

la représentation la plus juste de la réalité serait celle d'un cercle qui englobe en lui la totalité du déploiement du rapport sujet-objet depuis l'origine, et qui intègre directement en lui toute la durée de ce déploiement, rendant encore ontologiquement présent ou actuel le passé le plus lointain, puisqu'il n'a jamais cessé d'être intégré et incorporé au devenir lui-même. Il va de soi que cette croissance sur soi de l'être, qui comporte en soi en même temps le sujet et l'objet, les formes de leur rapport et la durée de leur développement, est de nature volumétrique. Le cercle qui désignerait la totalité devrait donc être vu et compris comme une sphère¹.

Il fait d'abord référence au cercle, dont on connaît l'importance chez Castoriadis, mais opte pour la figure de la sphère : cercle volumétrique. La nuance que propose ici Freitag par le recours à cette autre figure est révélatrice de ses différences avec Castoriadis. Le volume correspond manifestement à cette totalisation dialectique dont ne fait pas usage ce dernier, qui en reste à la

de lire cette notion de figuration avec celle de « figure » chez Castoriadis, qu'il utilise dans l'expression « figure du pensable », et qu'il rattache également à la « forme », très importante pour lui, par l'entremise du « schème fond/figure » correspondant au rapport fond/forme. Cf. not. la Préface des *Carrefours du labyrinthe* (CL1, *op. cit.*), qui permet de mesurer la différence avec Freitag sur ces questions du fond de l'être, qui, chez ce dernier, se montre comme sensibilité toujours conservée par les instanciations subjectives, animales ou humaines. Chez Castoriadis, la forme, si elle n'en demeure pas moins dans un rapport avec un « fond », se crée dans un rapport de « déchirement » de l'être : « un déchirement du fond existant » (*Ibid.*, p. 24). Ce faisant, la forme, plutôt que de simplement recréer un rapport avec un fond, se crée elle-même, de telle sorte que « [l]a figure historique et son horizon sont créés ensemble » (*Ibid.*, p. 26). La métaphore de la figure musicale comme forme même de la création pour Castoriadis s'avère à cet égard on ne peut plus révélatrice : « la figure musicale surgit en abolissant le monde. Elle n'a comme fond que le Rien, le silence » (*Ibid.*, p. 25). Il importe cependant de préciser que dans cette Préface, Castoriadis discute de création réflexive et de création historique. Il admet par ailleurs que « l'institution perceptive » constitue la création une fois pour toutes d'un fond et de figures possibles de ce fond : « L'institution perceptive est instauration une fois pour toutes de ce qu'est le fond et de ce qui, jamais, *peut être* figure, comme du mode, de l'être-ainsi de leur rapport, de leur distinction et solidarité. Il en va à peu près similairement lorsqu'il s'agit de l'institution de la pensée comme *déjà faite*, acceptée, assimilée – en fait inerte ou morte. Mais la pensée originale pose/crée des figures *autres*, fait être comme figure ce qui jusqu'alors ne pouvait pas l'être – et cela ne peut pas aller sans un déchirement du fond existant, de l'horizon donné, et sa recréation » (*Ibid.*, p. 24). Cela laisse à penser qu'il ne serait pas si loin de Freitag sur la création « sensible ». Quoi qu'il en soit, nous aurons à revenir au chapitre suivant sur ces appréciations divergentes du rapport forme/fond dans la création strictement humaine et social-historique.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 288.

figure du cercle. Il y ajoute certes celle du « magma », composé de strates ou, afin de rompre avec l'image de l'*ensemble*, de « magma de magmas ». Le procès de différenciation prend la forme, pour Freitag, d'« une spirale ontologique dialectique¹ ». L'on retrouve semblable figure volumétrique, dénotant ici la durée du procès même, puisque la totalité ne correspond qu'à ce déploiement, qu'au fait de déplier cette spirale. Elle ne constitue pas un niveau ontologique propre ou transcendant : elle est constituée de la même étoffe que le procès, c'est-à-dire de la même concrétude que les rapports d'objet, bien qu'elle soit intégrative, puisqu'elle les comporte tous.

Il y a donc une certaine forme de cumulation, une cumulativité bien particulière, au sens où elle maintient la « durée de l'origine » à travers les instanciations des rapports d'objet. En effet, précise Freitag, « le mouvement d'ensemble est indéniablement celui d'une croissance, qui y fut en fin de compte toujours plus forte que le déclin et la mort ; et que dans cette croissance, c'est l'autonomie subjective qui s'est affirmée et déployée² ». La figure de la spirale rend bien cette idée d'une croissance sur elle-même ; celle de la sphère permet d'en montrer l'aspect unitaire, puisqu'elle peut s'augmenter.

La reconnaissance de la totalité chez Freitag s'avère *a priori* : elle se découvre au départ de tout discours, de toute analyse, de toute vie commune. Bien sûr, elle se constate à l'expérience, comme le soutient Castoriadis, mais elle n'apparaît pas uniquement ou simplement *de fait*. Aussi Freitag affirme-t-il très simplement : « telle est bien, fondamentalement, la nature de la réalité humaine et mondaine que nous habitons : d'être déjà donnée comme une totalité. Nous pouvons y faire des choses, mais si nous voulons la connaître, il faut commencer par la prendre et la reconnaître telle qu'elle est et qu'elle a toujours été : “tenant déjà ensemble en elle-même”, et sans doute aussi, par elle-même³ ». L'on peut donc inférer de cette donation de la réalité comme totalité synthétique son caractère transcendantal. En définitive, la teneur de la totalisation chez Freitag correspond précisément à celle-ci : « une unification dialectique qui enracine dans l'expérience inhérente au mode d'être de l'être vivant, en tant qu'existant, toutes les formes ultérieures d'expérience subjective du monde⁴ ».

¹ *Ibid.*, p. 454.

² *Ibid.*, p. 377.

³ HI, *op. cit.*, p. 192.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 149.

Forme de totalité magmatique chez Castoriadis

Au sein de ce qui est, précise Castoriadis, « ce qui chaque fois y apparaît comme organisé est inséparable de ce qui l'organise ; et ce cercle nous pouvons le dilater apparemment sans limites, mais nous ne pouvons pas en sortir¹ ». La première partie de cet énoncé renvoie, comme chez Freitag, au rapport d'objet, fondamental et proprement indépassable. Les humains ne peuvent se penser en dehors d'une *objectivation* quelconque. Cet état de fait qu'il désigne ici sous la notion de cercle, le cercle de la création qui revient souvent sous sa plume, peut se dilater, donc croître sur lui-même, mais représente l'espace de notre liberté et de notre action.

Chez Castoriadis, la forme de verticalité, voire de profondeur, que l'on retrouve chez Freitag, n'existe pas. Les figures du magma et du cercle laissent voir une horizontalité, bien que stratifiée, c'est-à-dire assurément non homogène. Malgré notre difficulté à nommer précisément la forme de totalité que l'on retrouve chez lui, et en dépit de différences très grandes avec la dialectique concrète freitagienne, il importe de ne pas statuer trop vite sur les caractères qu'elle prend chez Castoriadis. Ainsi, *a priori*, peut-on dire de la figure du cercle chez Castoriadis qu'il comporte un volume ou une profondeur? Cela n'est pas évident, surtout si on la juge, comme ici, à l'aune de la sphère que dépeint Freitag. La forme magmatique et les strates qui la composent n'échappent pas nécessairement à toute profondeur, mais celle-ci se recompose assurément de manière bien différente par rapport à la totalité freitagienne. Voyons en quoi.

Le magma constitue chez Castoriadis une forme de totalité pour laquelle les notions d'horizontalité ou de verticalité s'avèrent difficilement pensables, voire tout simplement impossibles. Il s'agit au fond de son intention même : former un concept en mesure de rendre justice au réel et à ses stratifications essentielles, ce qui implique d'échapper à certaines caractérisations ensidiques, qu'il s'agisse de l'ensemble, du rapport horizontal/vertical, etc. Le concept de magma n'en est pas pour autant exempt de « profondeur ». Celle-ci ne se présente pas sous la forme d'une spirale reliant l'ensemble d'un procès, mais plutôt d'une « instance de profondeur » tel que l'inconscient. Bien entendu, à raison, Castoriadis ne cesse de rappeler que psyché et social-historique ne sont pour autant pas réductibles l'une à l'autre ; ni irréductibles, d'ailleurs, puisqu'extrêmement liés. La forme magmatique correspond tout autant au magma des significations imaginaires sociales qu'à celui du magma psychique. La différence principale avec Freitag ne concernerait peut-être pas la profondeur ou le volume de la totalité, mais son aspect

¹ IIS, *op. cit.*, p. 344.

linéaire. En effet, chez Freitag, la figure de la spirale ontologique qu'il contribue lui-même à déplier et à déployer sous nos yeux, demeure linéaire, bien que les deux extrémités en soient, dans un cas, indicible, et dans l'autre, indéterminée.

Le magma des significations imaginaires sociales ou des représentations psychiques façonne la réalité, mais se dérobe à une appréhension uniquement rationnelle. Il se compose de plus d'éléments d'ordre imaginaire, donc non facilement repérables *a priori*. L'on en veut pour preuve, si l'on suit Castoriadis, son effacement même de la pensée philosophique en général ou son ravalement sous des termes ensidiques, de même que la complexité à laquelle il a lui-même fait face pour tenter de décrire cet « espace ». Aussi réitère-t-il la difficulté inhérente à cette entreprise, qui souhaite penser et parler du non-ensidique essentiel à l'être du social-historique et, de ce fait, partie intégrante de l'être « tout court », et qui se voit contrainte à l'accomplir avec des outils en partie ensidiques, soit le langage et la pensée. S'ils touchent à du non-ensidique, à de l'imaginaire, puisqu'ils en sont inéluctablement eux-mêmes traversés, ces derniers se constituent de manière tout aussi indépassable par des moyens ensidiques.

La notion de magma renvoie ainsi à son ontologie générale. Si elle est évoquée la plupart du temps pour désigner le magma des significations imaginaires sociales ou celui que forment les représentations psychiques, l'existence même de ces deux strates ainsi délimitées par Castoriadis, à laquelle l'on a ajouté, en s'appuyant sur lui, la strate du vivant, entraîne une conception particulière de l'être-étant. Ces domaines, en particulier ceux de la psyché et de la société, exhibent des faces de l'être essentiellement imaginaires plutôt que simplement ensidiques. Aussi le magma comme forme de l'être se retrouve-t-il partout, indique-t-il : « Le monde se prête indéfiniment à des organisations ensidiques ; le monde n'est pas épuisable par ces organisations : ces deux énoncés définissent un mode d'être, que j'ai appelé le mode d'être du magma [...] et que nous retrouvons partout (sauf dans les constructions mathématiques *séparées* de leurs fondements¹) ». Cela lui permet d'ajouter une autre précision, principielle, sur les domaines de l'être magmatiques, à savoir que « l'idée de magma est absolument universelle² ». Nous retrouvons ici une fois de plus les précieuses indications de Poirier à ce sujet : « Nous devons donc reconnaître (ce qu'admettait déjà Aristote) que l'être se dit de multiples façons, et prendre ainsi en considération – en essayant de la rendre pensable – la “régionalité” de ce qui se donne à nous. Cette pluralité des différents

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 14.

² CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 495.

niveaux d'être ne fait pas *système*, mais constitue ce que Castoriadis appelle un *magma*¹ ». Poirier synthétise cet effet de la prégnance de l'imaginaire dans les strates humaines de l'être sur la conception ontologique générale de Castoriadis : au vu de ces strates essentiellement imaginaires, l'être ne peut que se dire de multiples façons. Partant, l'être ne s'avère pas qu'ensidique, il apparaît également magmatique et stratifié.

Une formulation assez déroutante de Castoriadis met sur la piste d'une nature de l'être essentiellement magmatique, à laquelle les catégories ensidiques créées par l'être humain correspondraient, dans certains cas, parfaitement. Dans la première formulation du magma qu'il présente dans le dernier chapitre de *L'institution imaginaire de la société*, il affirme : « les rapports qu'entretiennent entre elles ces couches ou strates de ce qui se donne [...] ne sont ni chaotiques [...] ni soumis à la logique identitaire [...]. Nous visons le mode d'être de ce qui se donne avant imposition de la logique identitaire ou ensembliste ; ce qui se donne ainsi dans ce mode d'être, nous l'appelons un *magma*² ». Suivant cela, l'être ne peut être dit ni chaotique ni identitaire. Il se prête, dans certaines de ses régions, à un traitement ensidique, à un enveloppement mathématique, pour faire référence une fois de plus à Husserl, et dans d'autres, il n'y est absolument pas congruent. La formule de Castoriadis met une fois de plus l'accent sur l'idée que le magma, s'il est non identitaire, n'en représente pas moins une forme de détermination, au sens premier de « configuration » du réel. Il ne représente pas un défaut logique : il existe en pleine positivité. Sa nature non chaotique résulte du fait qu'il constitue la *mise en forme* du Chaos se trouvant « derrière » les phénomènes, chaos qui, pour exister, ne peut se transmuier que dans cette forme non ensidique que constitue le magma.

La nature magmatique et stratifiée de l'être, en particulier de l'être humain et social-historique, ne saurait conduire à une totalisation d'ordre ensidique. Néanmoins, à partir des notions de magma et de strate, il est possible de penser des concepts de liaison, d'une manière non identitaire. Ces concepts recèlent forcément une certaine unité, à tout le moins, en délimitent un espace unitaire, bien que divers. L'on sent Castoriadis réticent à les présenter néanmoins comme des notions totalisantes. Avant de conclure cette sous-section sur la totalité et d'en venir à la sous-section suivante portant sur la création, il y a lieu de se demander brièvement d'où vient, plus précisément, l'impossibilité d'une totalisation chez lui. Nous serions tentée de répondre : de son

¹ Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *op. cit.*, p. 397.

² IIS, *op. cit.*, p. 497.

refus obstiné, que partage Freitag, de l'ontologie de la détermination, qui le fait s'acheminer vers une ontologie magmatique, où priment la régionalité et la diversité des strates de l'être. Cette ontologie magmatique manifeste une (in)commensurabilité relative, où certaines régions de l'être présentent des liens plus ou moins lâches, alors que d'autres apparaissent pratiquement étanches. La nature de l'être, non uniquement ensidique, l'a mis devant la nécessité de développer des concepts non identitaires. Cela entame-t-il pour autant la possibilité d'une saisie de la totalité de l'être?

Le sujet, dans sa composition ontologique, rend impossible cette totalisation par sa constitution même. À tout le moins, cette composition du sujet, ou de tout être pour-soi, constitue assurément l'une des sources de l'impossibilité d'une totalisation. En d'autres termes, les strates non essentiellement ensidiques du domaine humain ont mené Castoriadis à une conception non uniquement ensidique de l'être. Comme le soutient Poirier :

En fait, pour chaque strate de l'être, il existe un mode d'organisation qui tend à se clore sur lui-même tout en maintenant ouverte la possibilité de briser sa propre clôture [...]. Mais en même temps il existe chez un être vivant particulier – l'homme – la capacité de briser cette clôture, au travers de sa puissance d'imagination autonome et a-fonctionnelle. Cette rupture définit un nouveau type d'être qui, là encore, va se voir marqué par une tendance à la clôture sur soi, la psyché cherchant [...] à s'identifier au monde dans sa globalité. C'est à l'être-société (« social-historique ») qu'il va revenir la charge de briser cette clôture au travers du processus de socialisation, en fournissant à la psyché du sens diurne¹.

La clôture de chaque être exclut-elle toute possibilité d'intégration ontologique, donc de totalisation? Vu l'importance que Castoriadis accorde à la clôture², essentielle chez tout pour soi, pourrait-on en déduire une forme de fermeture intrinsèque, impossible à surmonter dans une quelconque totalisation? Reléguant la rupture de la clôture à un cas de figure exemplaire, celui des sociétés autonomes (allant de pair avec des individus autonomes), le lieu où se joue cette impossibilité d'une totalisation non substantialiste³, semble, chez Castoriadis, du côté de la

¹ Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *op. cit.*, p. 403.

² La clôture joue un rôle prépondérant chez le vivant, bien que Castoriadis fasse ressortir des brèches dans son organisation fonctionnelle. Elle se retrouve également chez l'humain, de manière certes différente. Cela renvoie à la question ô combien fondamentale des degrés de réflexivité social-historique par les types de sociétés autonome et hétéronome chez lui.

³ Une totalisation non substantialiste qui, chez Freitag, est d'ordre phénoménologico-dialectique, puisque « le sujet » se révèle à travers le procès dialectique. Il s'agit dès lors d'un type bien précis de sujet : non unifié, non transcendantal, non universel – d'où la rupture, comme il le spécifie lui-même, avec Hegel. Ce sujet freitagien complexe et divisé semble correspondre à celui que Castoriadis dessine comme figure de son anthropologie philosophique. Or, les sources de ces tensions ne s'avèrent en partie pas les mêmes. Nous les avons, dans cette section, abordées à partir du prisme de leur ontologie générale.

constitution du sujet, plus spécifiquement de sa théorie de la psyché. La conception castoriadienne de l'inconscient considère celui-ci comme la source du sens, d'un sens totalisant et autoréférentiel, qui, malgré l'action socialisante de la société, n'est pas totalement enrayé et demeure à titre de référence unificatrice de la psyché. L'avènement d'un individu socialisé se fait par la rupture violente de cette clôture. En effet, l'individu socialisé apparaît seul à même de perdurer dans l'existence, puisque l'état monadique ne saurait qu'être temporaire. De la même façon, cependant, la forme du sens synthétique et autoréférentiel demeure une référence inconsciente et agissante, précise-t-il. Cette singularité asociale met sur la piste de différences manifestes avec Freitag en ce qui concerne la conception du sens et de la totalité. Cette appréhension antagoniste de la singularité charrie forcément des appréhensions de la totalité divergentes par rapport à l'optique freitagienne. En réalité, au sein de la théorie de la psyché se fait jour un parti-pris antisynthétique chez Castoriadis, d'une forme très particulière.

Ces considérations ne signifient aucunement qu'il n'y ait d'équivalent à une forme de clôture chez Freitag. Cependant, la dialectique freitagienne constitue le déploiement d'une subjectivité qui, si elle est faite de tensions et si elle résiste à une universalisation abstraite, n'en a pas moins la capacité, à travers ce procès de différenciation, de se lier de manière telle qu'une totalisation, toute concrète et pratique soit-elle, survienne. Sans l'existence de cette dialectique, c'est-à-dire de cette intégration de l'être par et sur lui-même, qui trouve son origine dans la présence du vivant, il n'y aurait rien eu : « Dans la vie animale, le moment dialectique reste en quelque sorte souterrain ou voilé, mais sans son existence il n'y aurait rien¹ ».

En outre, la saisie de ce procès dialectique correspond au dépliement de cette spirale ontologique, tel que Freitag s'est employé à le faire dans le second volume de *Dialectique et société*. La notion de clôture s'avère-t-elle pour autant difficilement pensable dans sa perspective? Il importe à tout le moins de souligner que dès l'existence d'un rapport d'objet, une ouverture, une dialectique entre autonomie et détermination surviennent forcément. L'on verra sous peu en quoi consiste cette dialectique, et en quoi elle renvoie à la notion de « création » si chère à Castoriadis. La part d'autonomie et de détermination subjective chez Freitag s'en trouvera éclairée, de même que les divergences avec la conception castoriadienne de la création.

Mis à part leurs désaccords sur la teneur de cette totalité de l'être, ils posent un constat très semblable sur le type de savoir qui en découle. Chez Castoriadis, il s'agit d'abord de statuer sur

¹ DS1, *op. cit.*, p. 144, n. 4.

l'existence d'une telle totalité. Chez Freitag, il s'agit de saisir l'être dans son procès et son cheminement, certes, mais de manière à poser un constat évitant toute essentialisation. La totalisation chez Freitag ne se présente pas sous la forme d'un absolu : elle est processuelle. Cette processualité, cependant, ne s'avère pas spécifique à la dialectique freitagienne. En effet, selon la lecture qu'en fait Freitag – et Castoriadis –, la dialectique hégélienne se mue en totalisation substantialiste, et peut très certainement être dite processuelle, puisque son déploiement s'effectue en fonction du développement de l'histoire. Freitag reprend précisément de la phénoménologie hégélienne cette processualité comme réflexivité du sujet dans son rapport au monde et comme dévoilement de celle-ci. Son rejet concerne la *fermeture* du procès par l'accession à un état final de la dialectique correspondant à la fin de l'histoire. Freitag refuse donc l'aspect téléologique de la pensée hégélienne, allant de pair avec une substantialisation rationnelle du tissu historique¹. C'est ce qu'il entend par « dialectique concrète ». La totalisation freitagienne apparaît d'abord et avant tout *relationnelle* : les rapports d'objet enclenchent le procès lui-même, et sa concrétude se constate par son ouverture essentielle, fonction de la contingence de celui-ci. Ce procès de différenciation se présente comme une totalité puisque rien n'existe en dehors de ce dernier : il circonscrit l'étendue de la réalité. « Nous sommes dans l'histoire de l'ontogenèse de ce rapport et nous ne pouvons pas sauter en dehors, nous ne pouvons pas nous en extraire² ». Il ne saurait être plus éloquent sur la forme de totalisation, dialectique, mais non substantialiste, à laquelle sa pensée nous convie :

Nous restons en même temps captifs et maîtres d'une réalité qui ne peut plus être, ni essentiellement objective, ni essentiellement subjective, ni essentiellement bicéphale, ni finalement essentielle tout court, et qui néanmoins est pleinement réelle (à moins que nous ne voulions inventer un autre mot, nouveau, pour la dire, un mot qui en dirait directement le caractère intrinsèquement dialectique) ; il s'agit d'une réalité entièrement pleine d'elle-même, si l'on comprend qu'elle est pleine de la distance qu'elle institue en elle-même, comme la bulle est pleine de l'espace qu'elle circonscrit³.

¹ À lire Bouton, Freitag et Castoriadis rejettent tous deux le même élément chez Hegel. Bouton affirme en effet au sujet du rejet castoriadien de la pensée hégélienne : « La vraie différence avec Hegel [concerne le] renoncement à un point de vue total qui délivrerait la vérité ultime de l'histoire, sa signification et sa finalité. Pour Castoriadis, la rationalité du réel social-historique est limitée, ce qui interdit tout point de vue surplombant, mais ce qui rend également possible l'action des hommes dans l'histoire » (Christophe Bouton, « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis », *op. cit.*, p. 68). Et ce, bien entendu, en dépit du fait que Freitag conserve le *mouvement* même de la dialectique, avec lequel rompt complètement Castoriadis pour s'acheminer vers une ontologie stratifiée de la création/destruction.

² DS1, *op. cit.*, p. 321.

³ *Ibid.*, p. 322.

Dans de semblables constats refusant toute substantialisation du réel, Castoriadis met l'accent sur l'indéterminité comme puissance de création. En effet, la non-déterminité de l'être laisse pour lui place à sa création : « Il y a cette indétermination de l'être dans ses profondeurs qui est le corollaire de sa puissance de création dont les feuillets infinis du *cosmos* incarnent les déterminations successives¹ ». Cette reconnaissance de la nature de l'être comme non uniquement ensidique ou déterminée fait signe vers « le renoncement à l'unification ou à la simplification finale² ». Le constat de Freitag s'achemine également vers un renoncement. S'il s'agit pour la subjectivité d'assumer sa « solitude³ », celle-ci « est en même temps ce qui la lie en son intimité à la totalité de l'existant dont elle est solidaire dans son propre procès de formation, aussi bien dans l'ordre biologique que dans l'ordre symbolique⁴ ». En ce sens, précise-t-il, le constat de cette solitude ne convie à aucun *pathos* ni à aucun nihilisme affecté, mais à la reconnaissance de la « contingence », dans une bienveillance où la pensée restera toujours liée à l'être, c'est-à-dire à la société et à la nature. « C'est un deuil, tranche Castoriadis, qu'il faut faire une fois pour toutes, tout en ne renonçant pas à essayer d'élucider et de rendre cohérent ce que nous pouvons élucider et rendre cohérent⁵ ».

4.1.3 Création

Par la dialectique, Freitag exhibe des liens d'ordre existentiel et ontologique entre les différents niveaux d'être. La possibilité même de passages entre les strates est rejetée par Castoriadis au motif que ces liens ne sont précisément *pas* ensidiques, donc non ensidisables. Cela laisse toutefois inentamée la possibilité de liens non ensidiques. La notion de création rendrait-elle possibles de tels passages? Bien que celle-ci apparaisse à Castoriadis comme l'un des moteurs de l'existence, elle l'achemine plutôt vers une ontologie stratifiée, où, certes, la création de tout acabit se déploie, mais où les liens, même non ensidiques, semblent ténus, ou encore, où de tels liens ne mènent pas à une totalisation existentielle. La création ontologique chez Castoriadis rend compte de la stratification essentielle de l'être plutôt que d'être mobilisée en vue d'une totalisation, de quel ordre que ce soit. Il reconnaît ainsi une unité *de fait* du réel sans pour autant y apposer un principe,

¹ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 125.

² CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 266.

³ DS1, *op. cit.*, p. 322.

⁴ *Id.*

⁵ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 267.

ontologique ou transcendantal, comme la dialectique permet à Freitag de le faire, de manière non substantialiste, mais plutôt relationnelle et processuelle ou, selon son expression, « concrète¹ ».

Chez Castoriadis, l'on ne trouve pas d'englobant ontologique de nature dialectique, mais plutôt une stratification essentielle de l'être. Plus précisément : la présence, à tous les niveaux de l'être-étant, d'une manière et à un degré chaque fois différents, de la création. L'être *est* création², à-être. S'il nous semble que Freitag pourrait également considérer l'être comme étant « à-être », celui-ci correspondrait dans tous les cas à un déploiement cumulatif et non à une création *ex nihilo*. En effet, il se prononce ici en faveur de cette conception de l'être comme surgissement :

dans l'ordre de la réalité subjective, l'être n'est pas, il *advient* continuellement, il n'est jamais qu'en cours d'accomplissement, ce qui implique une irréductible contingence ou précarité. L'être n'est pas ce qui est (Parménide), il est ce qui devient en se transformant (Héraclite). Mais la proposition d'Héraclite doit cependant être comprise avec le concours de celle de Parménide : c'est que tout ce qui est n'existe que de perdurer dans l'existence en s'accumulant dans une *forme* qui est d'abord transmise et reçue avant de pouvoir être transformée. C'est cette forme qui est l'essence, et l'essence est donc le fruit d'une variation et d'un accroissement³.

Si Freitag reconnaît le bien-fondé de la proposition héraclitéenne, ce qui n'a rien de bien surprenant compte tenu de l'aspect relationnel et processuel de la dialectique de l'être, il s'empresse de la compléter à l'aide de la proposition de Parménide, voulant que tout être s'incarne dans une forme. Jusque-là, Freitag et Castoriadis s'accordent. La posture héraclitéenne renvoie à la conception castoriadienne de l'être comme à-être. En effet, lorsque Castoriadis se défend de proposer une philosophie de l'indétermination, il cherche à montrer que l'indétermination foncière de l'être n'exclut jamais l'être comme à-être, émergence et création radicale de nouvelles significations, soit comme *position* de nouvelles déterminations, de nouveaux *eidōs*. L'on peut à bon droit affirmer que pour Castoriadis, les « formes » créées possèdent « en elles-mêmes, valeur d'essence », en vertu du fait que la forme vaut « décision ontologique », au sens où elle crée de l'être et *se crée* comme telle, comme position d'une nouvelle forme, absolument inédite et immotivée, bien que conditionnée. Cette citation de Freitag nous aide en somme à penser à la fois le changement et la détermination chez Castoriadis, de même qu'à mesurer la distance qui les sépare. Dans l'optique

¹ DS2, *op. cit.*, p. 445.

² Castoriadis utilise à quelques endroits cette expression, dont ici : « il y a *création* dans l'être, ou, plus exactement [...], l'être est création, *vis formandi* : non pas création de "matière-énergie", mais création de formes » (CL5, CMH, *op. cit.*, p. 253).

³ DS2, *op. cit.*, p. 28.

castoriadienne, le changement correspond à la nature de l'être comme à-être, comme création, et la « détermination », à la création d'un nouvel *eidos*, auto-institué et auto-consistant. Aussi, cet autre passage de Freitag pourrait convenir à la philosophie de la création castoriadienne, puisqu'elle statue sur le lien entre les transformations de l'être et les formes de l'être comme position ontologique : « on peut joindre Parménide à Héraclite : il n'existe certes que des transitions (*panta rhei*, tout coule), mais ces transitions sont entre des formes qui possèdent, en elles-mêmes, valeur d'essence : il n'y a d'être que ce qui est¹ ». Freitag n'en démord toutefois pas : tout être s'incarne nécessairement dans une *forme*, laquelle doit être d'une façon ou d'une autre *donnée*, et *reçue*. Cet aspect d'un héritage de la forme de tout être ne possède pas, de toute évidence, le même poids ontologique chez Castoriadis, bien qu'il insiste sur le caractère de *position* dans l'être de toute forme, mais surtout sur la proposition héraclitienne de l'être comme à-être². Le contraste est grand entre la donation d'une forme chez Freitag, qui précède et informe sa création et sa transformation, et l'autoposition de la forme chez Castoriadis, qui en souligne l'autocréation. Néanmoins, un constat de contingence et de renonciation au substantialisme et au déterminisme les rapproche, en dépit d'ontologies distinctes. Cette contingence constitue l'un des éléments par où Freitag rejoint Castoriadis dans cette reconnaissance du caractère non déterministe de l'être. Nous nous y pencherons au prochain chapitre, tant la contingence contient, pour chacun d'eux, à la fois leur politique, leur épistémologie et leur ontologie.

Notons au passage que la conception de l'être comme temporalité et à-être rejoint également en partie la conception freitagienne, puisque l'être comme à-être apparaît chez ce dernier comme déploiement de l'être non pas « dans le temps », mais *comme* temps. Freitag rejoint, par des chemins certes différents, Castoriadis : le procès de différenciation, précise-t-il, est créateur « du » temps, qui se vit d'abord et avant tout comme temporalités plurielles³. « Ainsi le temps, compris comme la durée qui s'est accumulée dans le développement depuis l'origine, fait-il ontologiquement et irréductiblement partie de l'être, entendu comme la totalité des existants⁴ ». Non seulement le temps demeure inéluctablement lié à l'être, mais, comme il le précise plus loin,

¹ *Ibid.*, p. 144-145.

² Castoriadis n'est pourtant pas dupe que toute forme évoque une donation. Aussi affirme-t-il que « la forme [...] est toujours infiniment plus que forme puisque, comme le disait Hugo, elle est le fond qui monte à la surface » (CL4, CSD, *op. cit.*, p. 247).

³ Ce constat se retrouve à de nombreux endroits chez Castoriadis, dont ici : « La considération du temps lui-même comme tel nous amène à cette idée, puisque nous devons admettre la coexistence (et l'emboîtement, entrecroisement réciproque, etc.) d'une multiplicité de temps propres » (CL3, TC, *op. cit.*, p. 339).

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 288.

« le sens du déploiement temporel [de la dialectique de l'objectivation], correspondant à la praxis¹ », ne constitue pas « un déploiement *dans le temps*, mais [...] un déploiement *institutif de la temporalité*² ». Si l'être ne correspond effectivement à rien d'autre, pour Freitag, qu'au déploiement de la durée des existants dans leur rapport au monde et leur subjectivité propre, et que ce procès est ouvert, c'est-à-dire non déterminé dans sa finalité, l'à-être ne peut constituer que l'une des faces ou des extrémités du procès en question, impensable sans l'attache existentielle de tout être-étant à celui-ci. L'extrémité « originelle » ne saurait pour autant se révéler déterminante pour le déploiement de l'être : la contingence ne se trouve pas seulement à son terme, dans la flèche du temps présent, mais traverse ce dernier de manière essentielle. « C'est désormais, précise-t-il, l'origine du procès lui-même de la phénoménalisation qui acquiert ainsi un caractère irréductiblement historique et contingent³ ». Ainsi, l'être n'apparaît pas seulement attaché *par* l'origine, mais bien par le déploiement lui-même, par « cette croissance sur soi de l'être⁴ ». Et cette attache se donne sous le signe de l'appartenance plutôt que de la détermination, puisqu'y résident les conditions de l'autonomie et de la création.

Toute subjectivité advient et se développe au sein de l'être compris comme englobement, comme une sphère ou une « bulle⁵ » traçant certains chemins déjà empruntés, guidant les individus, non sans leur laisser un espace ouvert où ils peuvent cheminer par eux-mêmes. Aussi, pour Freitag, l'être demeure ancré à l'origine, non pas d'une cumulativité qui en imprime la finalité, ou même la directionnalité, puisque l'issue est ouverte, mais très certainement le *sens*, du fait même de cet ancrage. Il faut ici renvoyer à la définition du sens chez lui pour apercevoir ce lien fort avec le procès d'objectivation et de différenciation : « C'est alors cette unité à priori, *attachée au procès réel du développement corrélatif des moments "subjectif" et "objectif" du rapport au monde* dans leur procès de différenciation, que désigne la dimension du sens⁶ ».

Pour Castoriadis, l'être est création. De quelle façon, chez Freitag, la création se présente-t-elle dans l'être? La médiation *crée* à proprement parler le sujet et l'objet⁷, et cette création

¹ *Ibid.*, p. 418.

² *Ibid.*, p. 418, n. 2.

³ DS1, *op. cit.*, p. 322.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 288.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁶ Michel Freitag, « Postface », dans J.-F. Fillion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 306.

⁷ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 89.

continué, ce procès de reproduction, correspond à l'être : « L'existant lui-même est ce procès de *reproduction* auquel il coopère et qui intègre ontologiquement en lui la durée, la continuité de la reproduction-diversification telle qu'elle s'est développée depuis l'origine, en comportant l'intériorisation de la médiation¹ ». L'on prend ici la pleine mesure de ce qui les sépare sur la question de la création. Si, pour Freitag, le *rapport* du sujet et de l'objet crée ceux-ci, pour Castoriadis, le sujet lui-même se crée et crée son monde de vie, certes dans des conditions qu'il ne crée pas, mais par rapport auxquelles l'essence même de la création n'est ontologiquement pas liée. Or cette liaison, chez Freitag, se trouve partout.

Pour Freitag, toute subjectivité, de même que toute prestation subjective sont traversées par une « dimension subjective² » parcourant l'ensemble du procès de différenciation. Celle-ci ne s'avère pas *extérieure* à ce dernier : originellement, le rapport d'objet, initié par la subjectivité, l'a rendue active. Cette « dimension subjective » correspond-elle au terme d'« instance subjective³ » chez Castoriadis? Rappelons que ce dernier utilise ce terme au moment de décrire les différents types de pour soi, et que le pour soi et cette instance subjective apparaissent synonymes. Or, la « dimension subjective » freitagienne dépasse ici chaque individualité. Le procès même de l'être s'avère de nature subjective, puisque la subjectivité l'initie et en est au fondement⁴. Néanmoins, Castoriadis reconnaît que l'avènement du pour-soi modifie jusqu'au type même de création ontologique ayant cours : le pour soi se crée lui-même et crée son monde, donnant lieu à une création de ce fait « subjective », précisément : à une création *ex nihilo*, radicale, et ce, chez toute instance de pour soi – bien que réglée une fois pour toutes dans le cas du vivant⁵.

Le pour soi instaure donc une nouvelle forme de création ontologique, mais celle-ci, par sa forme magmatique et non dialectique, se conçoit autrement que de manière cumulative et intégrative comme chez Freitag. Pour ce dernier, la dimension subjective est « reçue⁶ » par tout individu, tout comme elle est « intervenue tout au long de son procès phylogénétique⁷ ». Il va

¹ *Ibid.*, p. 454.

² *Ibid.*, p. 25.

³ PSS, *op. cit.*, p. 119.

⁴ Plus précisément, « c'est, dans la compréhension dialectique, l'autonomie réflexive inscrite dans la subjectivité elle-même et coïncidant avec elle, qui assume ce rôle [de *primum movens*, de la Cause première] et qui en établit le fondement au cœur même de l'être-en-croissance » (DS2, *op. cit.*, p. 378). Cette notion d'autonomie réflexive de nature subjective est évidemment centrale au moment de définir les divergences entre les conceptions freitagienne et castoriadienne de la création ontologique.

⁵ Cf. PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 25.

⁷ *Id.*

jusqu'à affirmer que « le corps vivant [est] une objectivation locale de cette dimension subjective qui a circulé jusqu'à lui à travers tous les êtres vivants qui l'ont précédé, en s'augmentant¹ ». Dans les deux cas, toutefois, cette subjectivité a pour caractéristique de se diffuser bien au-delà d'une individualité : elle correspond, chez Castoriadis, à la forme que prend la création, depuis l'avènement du vivant ; chez Freitag, elle correspond à la force centripète reliant tous les individus, à travers la forme propre de leur genre, se déployant et se développant en eux. Se manifeste-t-elle pour autant de manière plus ample chez ce dernier? Où se situent exactement les lieux de leurs divergences sur la question de la création et, *ipso facto*, sur celle de la liberté du sujet?

À l'évidence, Freitag n'appréhende pas la création du sujet de la même façon que Castoriadis. Il en saisit l'avènement comme d'emblée lié à ce qu'il nomme le « moment normatif », soit celui où la subjectivité entre en contact avec l'extériorité, de manière telle, conformément à la dialectique, à se créer, et même à « s'autocréer » dans ce rapport au monde, mais également, en fin de compte, à s'y conformer. Celui-ci lui fait se confronter à la résistance du monde tout autant qu'à sa malléabilité, d'où cette *autocréation* : « le moment normatif [...] se présente en somme comme celui où s'accomplit, en s'y consolidant, ce qu'on peut nommer l'autocréation de la subjectivité par elle-même, par contraste à son engagement dans la création de formes extérieures à elle [rattachée] à la dimension expressive-esthétique² ». Cette autocréation du sujet par lui-même renvoie également à l'essence du procès de différenciation : « dans l'ontogenèse de la conscience d'abord organique puis sociosymbolique, c'est la conscience elle-même des sujets qui a *dirigé* le procès d'ensemble, qui devient ainsi un procès d'autoproduction créatrice³ ».

Freitag semble ici dissocier, d'une part, l'autocréation du sujet par lui-même, qu'il renvoie à la dimension normative de la dialectique de constitution de la subjectivité et, d'autre part, la création, par le sujet, de « formes extérieures » à lui, ressortissant à la dimension expressive-esthétique. Cette dissociation demeure toutefois purement *formelle* et *analytique* : il s'agit ici de décomposer, *a posteriori*, ce qui, dans le réel des rapports pratiques du sujet avec son monde, du déploiement des rapports d'objet, se vit dans une unité synthétique. Freitag rappelle en effet dans la deuxième partie du second volume de *Dialectique et société*, intitulée « Les moments formels du rapport d'objectivation ou la "dialectique du discours"⁴ », que « [l]es dimensions de l'identité,

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 378-379.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ *Cf. ibid.*, p. 295 *sq.*

de l'expressivité et de la normativité restent, dans le concret phénoménologique, très peu dissociables, et elles sont entièrement indissociables dans l'analyse de la genèse de la subjectivité¹ », mais également des trois moments formels de construction de l'objectivité. Il s'agit donc de moments séparés par l'analyse et, spécialement en ce qui concerne les moments de constitution de la subjectivité, impossibles à distinguer phénoménologiquement. Néanmoins, l'autocréation de la subjectivité et la création de formes extérieures ne ressortissent pas du même moment dialectique et existentiel, et forment une dialectique : « “Expressif-normatif” : tel est le nom composé qui est donné aux deux moments de l'aller et du retour qui se correspondent dans le même mouvement de boucle qui va du sujet vers l'objet et revient de l'objet vers le sujet² ». La normativité elle-même, analysée ici au sein de la constitution du sujet, n'en présente pas moins un versant social indissociable, de nature dialectique. Ainsi cette « autocréation » du sujet dans le monde va nécessairement de pair avec l'intériorisation de normes déjà instituées.

Une précision s'impose quant à la conception de la liberté chez Freitag. Pour lui, « chaque accomplissement particulier, chaque acte humain procède également d'une liberté individuelle, qui n'est pas seulement une liberté de faire ou de ne pas faire, une liberté de choix existentielle, mais aussi, partiellement, une *liberté créatrice de formes*³ ». Aussi reconnaît-il ce sur quoi insiste constamment Castoriadis : la création de formes. Pour Freitag, elle constitue l'une des formes de la « liberté individuelle », principe moteur de la modernité libérale. L'ampleur de sa critique de la philosophie et de la pensée égologiques, positiviste ou idéaliste – dans tous les cas, déterministe⁴ – en fait foi, il se montre extrêmement critique de cette liberté négative et désancrée, qui réduit la normativité et la socialité au « seul principe “actif” de la liberté individuelle⁵ ». La liberté entendue comme création de formes ne semble donc pas détenir un statut spécial par rapport aux autres formes de la liberté individuelle. Elle en est l'une des composantes, mais ne possède aucune priorité ontologique, contrairement à Castoriadis.

¹ *Ibid.*, p. 364.

² *Ibid.*, p. 377.

³ HI, *op. cit.*, p. 194. Nous soulignons.

⁴ Sur ce, voir le tout début du texte « Pour un dépassement de l'opposition entre “holisme” et “individualisme” en sociologie » (HI, *op. cit.*), où Freitag expose en quoi, depuis Kant, les pensées philosophiques ou sociologiques se constituent à partir d'une conception purement individualiste de la liberté de l'individu, où l'individu délié est considéré comme transcendantal, sont légion.

⁵ *Ibid.*, p. 169.

Pour Freitag, la création, la liberté et l'autonomie ne peuvent se penser que dans ce va-et-vient, cette dialectique, entre les deux moments existentiels que sont le moment expressif et le moment normatif. Il y a bien *autocréation* de la subjectivité, mais par l'entremise du monde, par le contact avec l'objet « qui est déjà imprimé dans le sujet, qui le retient dans la réalité¹ », objet dont il n'est « pas entièrement captif, puisqu'à travers l'exercice de son autonomie, il le remobilise expressivement vers l'avenir en y projetant ses virtualités sur un horizon de possibles² ». Se donne ainsi à voir une « réciprocity de ces deux moments dialectiques³ », normatif et expressif-esthétique. Notons que cette dialectique de l'expressivité et de la normativité apparaît bien entendu également au niveau symbolique, où la liberté expressive du sujet passe souvent par le langage. Le langage représente alors une structure héritée, apprise, qui ne constitue évidemment pas l'œuvre du sujet, mais que celui-ci peut s'approprier de manière à se dire et dire le monde à sa façon :

toute parole, toute pensée et toute action significatives se trouvent dans leur signification même structurées virtuellement par l'ensemble du langage, à défaut de quoi elles seraient justement insignifiantes. Cela n'exclut aucunement la liberté expressive, stratégique, opératoire, existentielle du sujet, mais au contraire la rend possible, en même temps que la structure même du langage n'existe que par la mise en œuvre de cette liberté⁴.

En somme, chez Freitag, le moment de création de formes extérieures par le sujet, c'est-à-dire le moment d'expressivité, s'avère certes essentiel dans la triade de moments formels de constitution de la subjectivité, lesquels apparaissent toujours en rapport dialectique. Plus précisément, le moment d'expressivité esthétique apparaît à proprement parler impensable sans le moment de la synthèse identitaire : « l'identité comprend en elle les moments normatif et expressif dont elle est la synthèse⁵ ». À vrai dire, dans sa perspective,

cette expressivité n'appartient qu'au sujet synthétique qui est justement représenté dans le moment de l'identité, mais elle n'en représente pas moins une dimension spécifique dans la constitution ou la formation de cette identité, qui est précisément rattachée à une capacité d'activité et non à la passivité, à une autonomie et non à une dépendance. Et comme cette dépendance est aussi réelle, il convient de la distinguer analytiquement de la puissance d'autonomie et de liberté⁶.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 378.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 379.

⁴ HI, *op. cit.*, p. 184.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 418.

⁶ *Ibid.*, p. 357.

Cette reconnaissance de la spécificité formelle de l'expressivité créatrice renvoie évidemment au fait d'une semblable spécificité formelle du moment normatif, en vertu de la correspondance entre moment expressif et moment normatif, ainsi qu'au fait que ceux-ci ne sont rendus possibles que dans la synthèse identitaire.

La création de formes chez Castoriadis ne concerne-t-elle, ou plutôt ne cerne-t-elle, que le moment expressif freitagien, renvoyé par celui-ci à la création de formes extérieures au sujet? Peut-on seulement associer création castoriadienne et moment d'expressivité freitagien? Questions périlleuses, que nous tâcherons d'élucider au mieux. À première vue, cette distinction sur la question de la création du sujet par lui-même saute aux yeux. Quelques éléments de similitude ressortent bel et bien. D'abord, et cela mérite d'être souligné : tous deux reconnaissent cette création du sujet par lui-même, par son inventivité et son rapport-à-l'être *propre*¹. Conséquemment, ils reconnaissent et dépassent chacun à leur façon le schème selon lequel « le monde est ce qui résiste ». Schème que Dilthey, dans ce qui constitue « la dernière grande prise de position² » dans la « querelle de la réalité du monde extérieur », le *Streit über die Realität der Aussenwelt*, inaugurée par Kant³, a transposé de la philosophie fichtéenne⁴ aux sciences de l'esprit. Plus précisément, pour notre propos, la conception diltheyenne des rapports du soi au monde⁵ a favorisé une compréhension plus fine de l'implication de la subjectivité dans la constitution du monde objectif, ayant comme effet de dépasser les dualismes objectiviste et idéaliste⁶.

Pour Castoriadis et Freitag, le monde correspond certes à « ce qui résiste », mais également à ce qui se donne à la création de sens et d'existence. Aussi, s'ils partagent ce que Martuccelli désigne comme « le commun dénominateur des questions ontologiques dans la sociologie – le fait

¹ Notons que cette inventivité et cette création du sujet sont le fait de tout sujet vivant, dans les termes castoriadiens, de tout pour soi. Cette autocréation du sujet humain, mais également de tout vivant, constitue un point d'accord entre les deux auteurs et un point par lequel ils appréhendent de manière différente la raison humaine.

² Wioletta Miskiewicz, « Vers un fondement psychologique transcendantal des sciences : l'enjeu gnoséologique de la rencontre de Husserl avec Dilthey », *Methodos*, « L'esprit. Mind/Geist », n° 2, 2002, p. 53.

³ Cf. *ibid.*, p. 52-53.

⁴ Wioletta Miskiewicz, « Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, « Sciences sociales et cognition », n° 26-27, vol. 1-2, 1998, p. 123.

⁵ Décrits ainsi par Bardet : « Sans cet autre terme qu'est le monde, le moi n'aurait pas d'existence ; c'est en effet dans la résistance que lui oppose le monde extérieur – la relation entre moi et monde étant pensée [...] en termes d'opposition – qu'il se découvre lui-même » (Anne Bardet, « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Les études philosophiques*, Paris, PUF, 2015, vol. 1, n° 112, p. 110).

⁶ « L'originalité véritable des considérations de Dilthey ne peut être appréciée qu'à condition de tenir compte de sa rupture avec le dualisme des substances et avec la théorie représentationnelle de l'esprit qui est intimement liée avec ce dualisme » (Wioletta Miskiewicz, « Vers un fondement psychologique transcendantal des sciences : l'enjeu gnoséologique de la rencontre de Husserl avec Dilthey », *op. cit.*, p. 68).

que la réalité est ce qui résiste¹ », cette résistance du monde ne peut qu'appeler l'action du sujet. Elle n'a donc pas pour eux le même statut ontologique.

Castoriadis signale cette résistance du monde de manière à prendre en compte l'aspect objectif de l'institution de la réalité, sociale ou naturelle. Toutefois, ce rappel de la résistance du monde s'accompagne toujours chez lui du constat tout aussi, voire plus, essentiel, d'une possibilité de transformation : « La "réalité naturelle" n'est pas seulement ce qui résiste et ne se laisse pas faire ; elle est *tout autant* ce qui se prête à transformation, ce qui se laisse altérer "conditionnellement" moyennant à *la fois* ses "interstices libres" et sa "régularité". Et ces deux moments sont essentiels² ». Cela ne concerne pas que la nature. Cette « donnée d'une réalité³ », explicite Tomès, apparaît comme « la première condition d'existence d'un sujet ou d'une collectivité⁴ ». En effet, comme le souligne Castoriadis lui-même, « [l]a réalité n'est pas seulement, comme on le répète depuis Dilthey, "ce qui résiste" ; elle est tout autant, et indissociablement, ce qui peut être transformé⁵ ».

Dans l'optique freitagienne, il s'avère impossible de définir le monde uniquement comme ce qui résiste. La dialectique du réel nous présente le monde comme étant d'ores et déjà lié au sujet, comme lieu de son déploiement et de l'objectivation qu'il en effectue. Bien entendu, le monde résiste au sujet, il en va là d'une donnée primordiale qui forme le sujet, et qui le fait s'y conformer. Toutefois, étant d'emblée et inéluctablement dans un rapport d'objet qui lie le sujet au monde, cette résistance constitue également, et nécessairement, le lieu de déploiement de son autonomie.

[L']ordre du langage est toujours déjà aussi un ordre « conquis » sur le monde dans le commerce avec le monde ; l'ordre donné au monde est toujours un ordre construit dans le monde, et donc un ordre du monde compris comme monde et non comme chaos. La réalité sociale, la société comprise comme totalité, et la réalité extérieure comprise comme monde comportent donc la mise en réciprocity dialectique d'une dimension « subjective-idéelle » et d'une dimension « objective-matérielle » qui, au fur et à mesure qu'elles se construisent l'une face à l'autre, acquièrent également l'une pour l'autre distance et autonomie⁶.

¹ Danilo Martuccelli, « Castoriadis et les trois voies de la socio-ontologie », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *op. cit.*, p. 240.

² IIS, *op. cit.*, p. 513.

³ Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 98.

⁴ *Id.*

⁵ IIS, *op. cit.*, p. 387.

⁶ DS3, *op. cit.*, p. 133.

La résistance du monde représente l'un des moments de la constitution du sujet – certes inextricables dans le réel. « À l'intériorité signifiante telle qu'elle est vécue en chaque sujet sous l'emprise d'une identité sociétale et à l'extériorité objective signifiée du monde, précise-t-il, correspond donc toujours un procès réel de développement de l'autonomie opératoire subjective d'un côté, et, à travers la confrontation empirique, de l'appropriation effective-pratique de la réalité objective de l'autre¹ ». Cela implique donc que la liberté ou l'autonomie se présente toujours, pour Freitag, dans un rapport dialectique avec cette résistance du monde, sa pesanteur, le poids de son objectivité.

La liberté apparaît en effet à Freitag comme étant « conquise » et « incarnée ». Ces termes permettent de saisir l'essence de sa proposition sur la création : « Le moment *esthétique-expressif* (ou créatif) [...] exprime la puissance créatrice que [le sujet] a conquise dans le monde et qu'il détient dès lors en lui-même, en tant qu'être subjectif capable d'auto-affirmation et d'autoréflexion. Cette liberté est donc vraiment incarnée dans un sujet qui a, en quelque sorte, pris possession de lui-même² ». Cet élément de « conquête » renvoie à la dialectique qui se joue avec le monde et sa résistance. Par l'expérience de cette résistance, le sujet s'affirme et son autonomie se manifeste, puisqu'elle est conquise sur le monde, précisément aussi à l'aide de celui-ci – d'où la dialectique. De la sorte, « autonomie et dépendance se correspondent nécessairement, tout en s'opposant et donc sans pouvoir être confondues³ ». Elles se correspondent en ce que le sujet s'autoconstitue au croisement (identitaire) des deux. Freitag précise en effet que « ce sont les déterminations que le sujet a reçues de sa fréquentation avec l'objet qui se trouvent remobilisées dans sa puissance expressive propre, pour y être éventuellement dépassées⁴ ». Si les déterminations issues de cette résistance du monde à laquelle se bute le sujet s'intègrent bel et bien dans la constitution de ce dernier, elles se révèlent nécessairement en rapport dialectique avec l'expressivité. En ce sens, plutôt que de simplement limiter cette dernière, elles lui donnent une impulsion nouvelle.

Freitag souligne ainsi cette résistance et cette solidité du monde auxquelles le sujet se heurte. Celles-ci ont toutefois comme effet d'instiller une tension chez le sujet, entre dépendance/adaptation et autonomie. Cette résistance du monde façonne ainsi le sujet jusque dans

¹ *Ibid.*, p. 134.

² DS2, *op. cit.*, p. 302.

³ *Ibid.*, p. 357.

⁴ *Ibid.*, p. 308.

son autoconstitution¹. La dimension normative se donne à voir précisément à cet égard. Elle s'avère essentielle à l'édification du sujet, à son autoconstitution ; elle possède la particularité, de plus, de lier, à *même la constitution du sujet*, celui-ci au monde, par cet effet de valorisation du monde. La normativité relie le sujet au monde et, surtout, à travers elle, le sujet reconnaît sa dépendance envers lui. Il le perçoit également comme étant porteur de *valeur* : « La dimension normative attachera a priori le sujet à l'être de l'objet, il impliquera l'objet dans la nature propre du sujet² ». Ainsi, la normativité se présente comme une « tension intérieure au sujet³ » entre, d'une part, cette reconnaissance de dépendance envers le monde par le sujet assumant cet état de fait et, d'autre part, la valeur accordée par le sujet au monde⁴. Le monde n'apparaît jamais pour le sujet comme un simple être-là, il existe toujours et d'emblée sous le mode de la valorisation. Cette tension, par ailleurs, s'identifie à « l'intentionnalité elle-même⁵ », intentionnalité comprise au sens phénoménologique⁶. Celle-ci « établit un lien positif entre le sujet et l'objet⁷ », lequel constitue la marge d'autonomie du sujet : « La *normativité* représente ainsi le mode d'être contingent de toute existence subjective qui doit s'assumer elle-même, elle coïncide avec l'*auto-nomie* qui forme la condition ontologique de la participation du sujet à sa propre reproduction comme reproduction de soi, elle-même condition de l'existence en tant que soi⁸ ». Ceci est de la plus haute importance pour la conception de la création et de la liberté qui nous occupe, mais également pour la raison et la rationalité du sujet, qui ne peuvent jamais être totalement détachées de cette valorisation, tout comme son expressivité.

En effet, l'on touche à ce qui constitue l'essence même de la liberté, de l'autonomie et de la création pour Freitag : « c'est dans cette dimension normative que se manifeste le plus clairement le mode ontologique [...] propre à l'existence même de la subjectivité dans le monde, en tant qu'elle fait non seulement elle aussi partie du réel, mais qu'elle représente en son sein la condition

¹ Cf. *ibid.*, p. 358.

² *Ibid.*, p. 359.

³ *Ibid.*, p. 358.

⁴ Freitag, dans un geste réellement original, associe « ce double mouvement de l'intériorisation des déterminations comme obligations assumées subjectivement, et de l'expression de soi comme liberté créatrice tournée vers le monde [...], en le retraduisant, [au] concept général de l'*idéologie* » (*Ibid.*, p. 379). Soulignons qu'il élargit passablement la notion d'idéologie pour embrasser jusqu'à (et d'abord) ce rapport de valorisation liant le sujet à son monde. Nous nous attarderons sur ce concept au prochain chapitre.

⁵ *Id.*

⁶ En effet, Freitag est on ne peut plus clair là-dessus, puisque « restant toujours dans le cadre du principe phénoménologique de l'intentionnalité de l'activité » (*Ibid.*, p. 357).

⁷ *Ibid.*, p. 359.

⁸ *Ibid.*, p. 447.

transcendantale de toute objectivation¹ ». Pour Castoriadis, la subjectivité se caractérise indéniablement par la création de formes. Or, ici, Freitag affirme tout autre chose, éclairant le lieu de leurs divergences. Le mode ontologique de la subjectivité se voit le plus nettement dans la normativité qui la définit. Il va sans dire que ces lieux d’ancrage du sujet, normatif, expressif et identitaire sont uniquement séparables par l’analyse phénoménologique. La citation précédente n’en fait pas moins ressortir ce qui lui apparaît comme le cœur même de toute subjectivité, c’est-à-dire les lieux de passage et de circulation entre sujet et objet. Dans cette analyse formelle à laquelle il se livre, le moment normatif lui paraît le plus à même d’exemplifier cette circulation constante du sujet au monde. Cette remarque de Freitag nous semble révélatrice de la distance existante entre sa dialectique concrète et l’ontologie castoriadienne de la création radicale. Qui plus est, le moment normatif représente également le lieu de la *liberté* du sujet : « c’est dans ou par la normativité que cette substantialité du sujet se révèle être au cœur même de sa liberté puisqu’elle est au fondement de son existence réelle dans le monde [...], c’est par la normativité qui l’habite que la subjectivité se rattache à l’être en assumant elle-même son appartenance à l’existence² ». Voilà qui renforce l’idée freitagienne d’une liberté comme déploiement d’une subjectivité en constant rapport avec le monde duquel elle fait partie, dont l’ancrage en constitue le garant même. Chez Castoriadis, cet ancrage n’est bien entendu pas remis en question, il « va de soi ». Toutefois, la liberté du sujet la transsubstantie constamment en se déployant dans chacune de ses créations.

Cette normativité, précise Freitag, apparaît de manière différenciée selon les types de sociétés. Dans tous les cas, cependant, la normativité instille une tension et donc une séparation entre le sujet et le monde objectif, par lesquelles celui-ci peut se réapproprier son action. De cette façon se fait jour « l’espace d’un “jeu” que le sujet joue *dans* les normes (ou les significations), et *avec* elles, et qu’il ne peut jouer, précisément, que parce que les normes sont pour lui objectives³ ». Le lieu de la liberté du sujet consiste en cette objectivité des normes, qui se double de leur intériorisation, à partir duquel il peut déployer sa subjectivité créatrice. Ainsi, le sujet « n’est pas libre par absence de normes, mais libre dans la distance qui a été créée par le langage et les institutions entre sa propre intériorisation des normes et l’objectivité de celles-ci, ou en un mot, entre lui comme sujet, et les normes comme champ objectif de son action⁴ ».

¹ *Ibid.*, p. 448.

² *Id.*

³ RCR, *op. cit.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

Ici encore, la conception de la liberté freitagienne se révèle en porte à faux avec celle de Castoriadis. Par la proposition selon laquelle la normativité constitue le lien du sujet au monde, Freitag démontre en quoi le monde ne correspond pas seulement à ce qui résiste. Cette normativité est certes faite de cette résistance, mais elle s'avère bien plus complexe, complète et dynamique que cette seule dureté du monde. Par celle-ci, l'être lui-même apparaît lié à l'être du sujet : « la liberté qui définit toute subjectivité est ainsi *réinscrite* directement dans l'être, et elle se trouve par là placée sous sa dépendance [...]. [L]a normativité inscrit l'être dans l'être-du-sujet en liant le sujet lui-même à son être-dans-le-monde¹ ». Or, et il s'agit d'un point majeur de la conception freitagienne de la constitution de la subjectivité et, plus largement, du rapport d'objectivation : ce qui peut sembler la reconnaissance d'une emprise du monde et de l'être sur le sujet apparaît plutôt comme un ancrage nécessaire. Cet ancrage n'a pas pour effet, comme Castoriadis lui reprocherait sans nul doute, de l'acheminer vers une position déterministe, tant honnie par chacun d'eux. Au contraire, cette liaison de tout sujet à l'être imprime contingence plutôt que nécessité à cette même conception de l'être². De cette façon, le caractère substantiel du sujet demeure ancré à même sa réalité propre plutôt qu'il ne soit renvoyé dans les limbes transcendants. « Le moment transcendantal, celui de l'a priori, s'inscrit donc lui aussi dans le temps, il ne préside plus “depuis toujours” au simple écoulement du temps³ ».

L'identité est donc « substantielle⁴ » et s'avère le seul moment formel de constitution de la subjectivité existant réellement. Elle tire sa substance de cet aller-retour des deux autres moments, purement formels, de constitution de la subjectivité, l'expressivité et la normativité : « ces deux moments, celui de l'aller et celui du retour, sont a priori synthétisés ou assumés dans l'unité de l'identité, ou sous le mode de l'identité synthétique que le sujet possède en soi et pour soi⁵ ». Ce caractère substantiel, plutôt que transcendant, ne dévoile pas une « résolution », mais une synthèse. Et surtout, ce moment de l'identité représente le lieu – le seul lieu réel – où le sujet assume son expressivité qu'il projette sur le monde ainsi que la normativité dont son rapport au monde est imprégné. L'identité est pensée comme « une unité d'ensemble, en forme de boucle, entre ces deux mouvements de sens contraire, le premier où c'est la liberté du sujet qui s'exprime dans l'action

¹ DS2, *op. cit.*, p. 448.

² *Cf. id.*

³ *Id.*

⁴ *Cf. ibid.*, p. 359.

⁵ *Id.*

qu'il a sur l'objet (le monde ou la société), et l'autre où c'est la dépendance du sujet à l'égard de l'objet (à l'égard du monde et de la société) qui s'inscrit dans sa subjectivité même, en tant qu'être organique et être social¹ ».

Ces passages, parmi bien d'autres, nous inclinent à penser que Freitag critiquerait la conception castoriadienne de la création au motif de sa trop grande abstraction, gommant cet ancrage. Pour Freitag, l'autonomisation du sujet, conquise sur et par le monde, se fait « toujours dans certaines limites, évidemment, puisque le sujet est d'abord astreint à se reproduire lui-même dans le monde de manière particulière et qu'un sujet absolument libre serait libéré de toute attache, qu'il n'existerait donc plus comme être réel et concret, inscrit quelque part dans le monde et dans la société² ».

Se fait jour une autre différence entre les deux auteurs, appelée par leurs conceptions de la création et de l'autonomie. L'autonomie du sujet, chez Castoriadis, bien qu'elle n'apparaisse jamais en dehors du type de société qui en permet l'existence individuelle, ne s'avère pas, comme chez Freitag, limitée, par essence, de l'intérieur même du sujet ou, plus précisément, dans le rapport du sujet au monde. Or, dans la conception freitagienne, l'identité se révèle comme le lieu synthétique du sujet, un lieu sous tension, entre la créativité expressive du sujet et le rapport normatif qui le lie au monde, sous la forme de la dépendance et de la « limitation » : « la dimension synthétique de l'identité du sujet découle directement de la réflexivité qui l'habite et de la dépendance qui le constitue ; ces deux dimensions contradictoires se polarisent l'une l'autre pour se fondre dans l'identité du sujet, qui se trouve ainsi mise sous tension³ ».

Une limitation intrinsèque à même le sujet se repère chez Freitag, alors que chez Castoriadis, la création, par le sujet, ne semble pas souffrir de limitations *a priori*, étant surgissement d'altérité et autoposition de formes nouvelles. Rappelons toutefois, puisqu'on ne saurait faire de Castoriadis un penseur de la déliaison avec le monde et du pur surgissement aléatoire de l'expressivité, que l'action créatrice du sujet constitue une action chaque fois instigatrice, déterminante, au sens où elle imprime un sens et une existence à ce qu'elle crée. Néanmoins, cette action formatrice du sujet ne paraît pas limitée du dehors, nonobstant le fait que toute création n'est ni *in nihilo* ni *cum nihilo* : ses conditions s'avèrent ontologiquement dissociées

¹ *Ibid.*, p. 359-360.

² *Ibid.*, p. 302.

³ *Ibid.*, p. 359.

de son déploiement. Par conséquent, l'on comprend mieux l'importance de *l'autolimitation* castoriadienne, autre nom de l'autonomie¹, qui apparaît comme une obligation *a posteriori*, indissociablement éthique et politique, afin d'éviter de plein gré les effusions potentiellement hubristiques². L'on peut également y voir l'empreinte de la psychanalyse sur son anthropologie. L'individu apparaît « en travail », la réflexivité se veut prise de conscience et, à terme, action, en toute conscience des mécanismes de défense et des aléas de son histoire personnelle ainsi mise au jour par le travail analytique³. Le foyer de leurs divergences à cet égard s'éclaire alors. Il se trouve, sans grande surprise, dans cette dialectique que retrace Freitag entre le sujet et le monde : « ce qui est vécu comme une obligation positive dans la dimension normative se représente, vu du côté de l'expressivité, de manière négative comme une limitation a priori de la liberté et de la créativité qui lui sont propres, comme une polarisation ou focalisation a priori de cette liberté sur l'objet à l'égard duquel elle a pourtant été conquise comme une émancipation⁴ ».

Certes, stipule Freitag, le sujet est créateur de formes, mais il n'en demeure pas moins dans un rapport d'intégration de normes et, par conséquent, de projection de valeurs sur le monde. Ce rapport intégratif-projectif correspond aux aléas de l'intentionnalité, dévoilant une tension interne au sujet, faite de cette adaptation-projection. La subjectivité se compose également d'un moment de synthèse identitaire, moment de l'unité du sujet. En fait, Freitag pense la création uniquement dans le cadre de la dialectique des moments normatif et expressif, qui trouve son unité synthétique dans le moment identitaire. Le sujet dispose d'une capacité de création formelle au sein de cette marge d'autonomie que lui confère son rapport au monde :

dans l'initiative prise dans cette marge d'autonomie, aussi restreinte soit-elle [...], l'être subjectif dispose d'une capacité d'invention ou de *création formelle* à caractère synthétique

¹ Les deux termes sont synonymes pour Castoriadis : « Il apparaît aussi – c'est une tautologie – que l'autonomie est, *ipso facto*, *autolimitation* » (CL3, PPA, *op. cit.*, p. 171).

² L'on a ailleurs rapproché cet aspect de sa pensée d'une certaine propension au décisionnisme : Geneviève Gendreau, « Historicité et responsabilité : sur la relativité du relativisme chez Castoriadis », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, PUL, 2021. En rejetant la voie wébérienne, laquelle modère un décisionnisme politique par l'apposition d'une éthique de la responsabilité, Castoriadis propose une voie plus radicale que celle de Weber, mais cette insistance sur l'arbitraire de l'institution sert d'abord et avant tout à exhiber le caractère fondamental du travail politique de la société sur elle-même, d'où peut seule provenir l'autonomie.

³ La réflexivité apparaît comme un nécessaire travail de rupture de la clôture, de prise de conscience, plutôt que de simple « déconstruction » de son histoire psychique et social-historique : « La réflexion est donc définissable comme l'effort pour *briser la clôture* où nous sommes chaque fois nécessairement pris comme sujets, que cette clôture vienne de notre histoire personnelle ou de l'institution social-historique qui nous a formés, à savoir humanisés » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 335). Voir infra, section 4.2.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 360.

et esthétique [...] : c'est ici que s'opère la *synthèse* dans laquelle consiste l'être de tout existant particulier, subjectif et objectif. Autrement dit, c'est en ce lieu ou en ce moment créatif que réside l'origine de *toute* synthèse¹.

Bien que Freitag fasse du moment expressif de création de formes un moment parmi ceux qui forment la dialectique de constitution du sujet, il reconnaît néanmoins l'importance spécifique de la création comme étant à l'origine de toute synthèse. Cela le rapproche d'une certaine façon de Castoriadis, même s'ils demeurent à l'évidence éloignés de façon générale sur cette question. Dans sa classification formelle des moments de constitution de la subjectivité, le moment synthétique correspond à celui de l'identité, mais l'origine de ce caractère synthétique du sujet se trouve dans sa liberté créatrice. L'expressivité-esthétique apparaît originaire au sein même de la subjectivité. Il importe de souligner que l'origine de la synthèse se trouve pour Freitag dans la création, plus précisément, dans cette « marge d'autonomie » ou cette « capacité d'initiative » que tout sujet possède dans son commerce avec le monde. Relie-t-il pour autant celles-ci au moment expressif-esthétique? Il ne l'affirme pas expressément dans ce passage, mais il associe bel et bien l'expressivité-esthétique à une telle prise de distance et d'autonomie vis-à-vis du monde : « *l'expressivité du sujet*, à caractère esthétique puisqu'il s'agit alors d'une capacité de *création de formes*, d'une *initiative* de production de formes prise dans l'agir, ou encore seulement par l'imagination ou par la pensée² ». La normativité constitue un moment charnière dans le procès de la subjectivité, mais il s'agit précisément d'un *moment* et non du tout, de la vérité dernière des rapports sujet/objet. Ce moment normatif, où le sujet prend acte du monde et de ses objets et s'y adapte tout en exerçant sa puissance d'agir, ne représente que l'un des moments dans la formalisation des moments de constitution de la subjectivité.

Freitag ne rabat pas pour autant l'expressivité et la création sur le monde lui-même. Il montre bien que celles-ci ne trouvent leur source que dans une mise à distance avec le monde : « Dans toutes les représentations dont il est l'objet, le monde extérieur est maintenu à distance de l'être vivant ou du sujet symbolique qui possède toujours, dans l'accomplissement des activités qu'il entreprend à son égard, un certain degré d'*initiative* et d'autodétermination évaluative de ses engagements comportementaux ou de ses jugements³ ». Il semble évident que la conception de la création chez Castoriadis concerne également ce que Freitag décrit ici, soit l'autonomie du sujet

¹ *Ibid.*, p. 449-450.

² *Ibid.*, p. 357.

³ *Ibid.*, p. 449.

par rapport aux conditions de son action, c'est-à-dire au monde et à ses objets. Tous deux visent à échapper à un adversaire commun aux multiples formes : le déterminisme¹. Or, la démarche que Freitag explicite longuement dans le second volume de *Dialectique et société* n'amointrit aucunement la portée de la création ou de la liberté expressive du sujet. Il la replace, la recadre, à l'intérieur de l'espace plus vaste du rapport sujet/objet – rapport qu'il conçoit comme procès créateur du temps, de l'être et du sens. Castoriadis accorde une importance au versant non seulement subjectif, mais également objectif du rapport sujet/objet, de manière à montrer le caractère indépassable de cette liaison. Il n'articule cependant pas cet état de fait à sa conception de la création, laquelle reste délibérément dissociée, non seulement formellement, mais ontologiquement, de ses conditions.

Pour Freitag, l'autonomie du sujet, son action créatrice, s'avère ontologiquement liée, en vertu de la dialectique, au procès de développement de l'être. Celui-ci n'est rien d'autre que le procès de sa propre objectivation, se forgeant à mesure de son objectivation du monde :

ce primum movens qu'est la subjectivité dans le développement de la vie puis de la société ne peut plus tomber du ciel puisqu'il est lui-même inscrit, ontologiquement, dans le mouvement qu'il anime. Il nous a donc fallu reconnaître que cette autonomie y restait elle-même enracinée tout au long de son déploiement à l'intérieur de l'*universum* qu'elle objectivait progressivement tout en le créant et en en faisant partie².

Il existe donc une liaison d'ordre ontologique entre l'autonomie et, dans le vocabulaire de Castoriadis, ses « conditions ». Or, pour Freitag, ces conditions au déploiement de l'autonomie et de la créativité du sujet s'inscrivent d'emblée dans le procès de développement : « l'autonomie de la subjectivité, ou sa liberté, rest[e] d'abord attachée à son propre procès de développement³ ». Elles y apparaissent ainsi comme des instances grevées de cette même autonomie et de cette liberté

¹ Cet adversaire commun n'est évidemment pas le seul. Cependant, nous avons lu les deux auteurs à l'aune de cette notion de déterminisme (rationnaliste, entre autres, puisque leur conception de la rationalité et de la réflexivité nous intéresse particulièrement ici), afin de montrer en quoi leurs pensées constituent des pensées de l'institution (politique, social-historique, même « psychique ») au sens fort, tout en rejetant de manière originale et effective le déterminisme – ce qui, pour eux, va de soi, l'institution se déclinant à la fois comme institution psychique, politique, social-historique, se situant ainsi aux antipodes d'un quelconque déterminisme. La critique de la pensée héritée, pour Castoriadis, se centre sur la notion de détermination de l'être en général, et du social-historique, de la psyché, etc. Il s'oppose à cette notion, tout en reconnaissant que l'être ne peut toujours qu'être institué, donc non « indéterminé » pour autant. Toutefois, dans sa pensée, l'indétermination principielle et essentielle, d'ordre ontologique, provient de ce que toute détermination de l'être surgit du chaos « derrière les phénomènes », et c'est entre autres en cela, du moins, au plan ontologique, qu'il se dissocie réellement de toute pensée de la détermination. Dans le cas de Freitag, le mode de pensée dialectique constitue la façon de restituer le déploiement contingent de la vie, puis du symbolique.

² *Ibid.*, p. 378.

³ *Id.*

subjective, puisqu'elles existent dans le rapport initié par la subjectivité. Dès lors, la face même de l'être donne à voir son vrai visage, c'est-à-dire celui des étants et du procès de leur commerce avec le monde : « L'être n'est plus simplement *ce qui est*, mais *ce qui devient par soi-même en restant lié à soi-même*¹ ». Pour Freitag, concevoir la création comme ontologiquement distincte de ses conditions apparaît dépourvu de sens, du fait que celles-ci sont dialectiquement liées à l'autonomie du sujet par le lien existentiel que représente le procès de développement de l'être. Se dessine plutôt, non une stricte équivalence entre l'autonomie et la résistance du monde, mais un rapport dialectique entre les deux.

Chez Castoriadis, il ne semble pas y avoir une telle dissociation entre la création de formes extérieures au sujet et son autocréation. La création peut ainsi apparaître, au premier abord, tel un moment unique et unifié, où le sujet se vit dans l'unité de lui-même. Pour Castoriadis, les conditions à la création, que Freitag rattache au sujet de manière primordiale comme partie d'une dialectique essentielle, celle de la constitution de la subjectivité, ne s'avèrent pas essentielles dans la création *ex nihilo* par le sujet. Or, cela s'entend au sens bien précis selon lequel les *conditions* sont *ontologiquement déliées* du moment de création. Par ailleurs, bien qu'ils ne les articulent pas de la même façon et avec la même insistance, ou encore qu'il ne s'emploie pas, comme le fait longuement Freitag, à dissocier formellement les différentes instances ou moments de la subjectivité et du rapport d'objet, cet aller-retour essentiel du sujet par rapport au monde existe pourtant dans sa pensée, à commencer par la constitution même du sujet :

Le sujet en question n'est donc pas le moment abstrait de la subjectivité philosophique, il est le sujet effectif pénétré de part en part par le monde et par les autres. Le Je de l'autonomie n'est pas Soi absolu [...] ; il est l'instance active et lucide qui réorganise constamment les contenus en s'aidant de ces mêmes contenus, qui produit avec un matériel et en fonction de besoins et d'idées eux-mêmes mixtes de ce qu'elle a trouvé déjà là et de ce qu'elle a produit elle-même².

La notion de *praxis* renvoie également à ce jeu de projection et d'ajustement du sujet. De plus, de sa conception de la psychanalyse transparaît une forme de dialectique entre le sujet par rapport à son histoire de vie, en vue non d'une libération atteinte une fois pour toutes, mais d'un rapport plus conscient à soi-même. Cela laisse réellement entrevoir un travail incessant sur les clôtures psychiques qui se double, dans son optique, bien entendu, d'une *praxis* sociétale dont le but

¹ *Ibid.*, p. 448.

² IIS, *op. cit.*, p. 158.

constitue la visée de l'autonomie. La notion même d'une *vérité* du sujet se voit ramenée, si ce n'est confinée, à ce travail : « Et c'est pourquoi il ne peut non plus exister de "vérité propre" du sujet en un sens absolu. La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie¹ ». Par là semble exclue l'idée d'une captation de la vérité du sujet à travers son moment de création, bien qu'il s'agisse là, il va sans dire, d'un moment ontologiquement fondateur pour Castoriadis. Ainsi, ce qui correspond chez Freitag au moment normatif existe chez Castoriadis à titre de « conditions » dans lesquelles la création survient.

Les conditions à la création ne sont pas ontologiquement mobilisées dans le processus de création, comme chez Freitag. Pour ce dernier, bien que le moment expressif-esthétique se distingue des autres, il n'existe que dans une dialectique au sein de laquelle le moment de synthèse ne correspond pas au moment de création de formes extérieures, mais plutôt à celui de l'*identité* du sujet. Ce moment identitaire, pour sa part, se compose de manière synthétique des différents moments formels, liés par la dialectique concrète de la subjectivité et de l'objectivation, et agit comme englobant, comme source ou terme de ce rapport dialectique de la subjectivité. Pour Castoriadis, ce lieu synthétique d'autoconsistance et d'autocréation du sujet *demeure* la création par le sujet de son monde et de ses représentations : ce moment de création n'est pas pour lui à l'origine d'une synthèse qui trouve son lieu ailleurs que dans cette création même. Si l'on trouve l'équivalent de la dialectique freitagienne de projection/assimilation chez Castoriadis, il insiste beaucoup moins que Freitag sur cette dissociation.

En somme, pour Castoriadis, toute création se caractérise comme création de formes, au sein de laquelle le sujet se crée également lui-même. Dans les termes de Freitag, l'on pourrait dire que le moment de l'expressivité-esthétique s'avère précisément celui que Castoriadis considère comme détenant l'essence du sujet : la création radicale. Or, cette essence créatrice n'empêche pas que la vérité de ce même sujet rencontre le monde et se constitue à travers cette rencontre. Néanmoins, il y a fort à parier que Freitag critiquerait la pensée castoriadienne au motif qu'elle surévalue, ou qu'elle est obnubilée, par le moment de *création* du sujet, qui se rapproche, dans sa terminologie, du moment d'expressivité-esthétique. Ce dernier correspond en effet pratiquement à la conception de l'imagination radicale comme créatrice de formes pour Castoriadis. Il y a réellement une « dissymétrie », pour reprendre le terme de Freitag, chez Castoriadis, pas

¹ *Id.*

uniquement formelle, mais bien ancrée ontologiquement : la création radicale, que l'on fait ici correspondre au moment subjectif d'expressivité esthétique freitagien, « surplombe » ontologiquement le reste. Chez Castoriadis, la création, si elle est le fait du sujet en quelque sorte dissocié des conditions de son action, s'avère de manière inéluctable à la fois expressive et normative *en elle-même*, du fait de la structure même du flux psychique et de l'imaginaire social : « À part ce que l'on pourrait appeler un état limite (non pas dans l'acception psychiatrique du terme), et encore, je ne vois pas comment un état psychique pourrait être autre chose qu'un flux représentatif-affectif-intentionnel¹ ». Il reconnaît évidemment l'autonomie réflexive de la subjectivité. Par contre, la notion freitagienne d'une cumulativité ayant un effet sur la direction du procès de différenciation, en l'attachant de manière directive, est étrangère à la pensée de Castoriadis. Pour lui, la création de formes par tout pour soi s'effectue dans une discontinuité ontologique et elle démontre la stratification essentielle de l'être. Chaque création de formes crée de l'être, assurément stratifié, feuilleté : ni lié d'emblée ni délié pour autant. Or, le nerf de la guerre consiste pour Freitag dans le fait que la subjectivité s'attache au procès lui-même, qu'elle s'enracine par là à l'objet qu'elle « crée » en se créant elle-même.

Les différences entre les deux sont loin de ne porter que sur une simple question de terminologie. Pour Freitag, un procès de déploiement de l'être s'incarne dans l'autocréation de la subjectivité par elle-même. Plus précisément, ce procès se réalise par « l'autonomie réflexive et cumulative immanente à la subjectivité² » qui imprime au développement de l'être « une direction temporelle *intrinsèque*³ ». N'oublions pas qu'à travers le procès de différenciation, le sujet se fait jour.

À l'aune de la notion castoriadienne de création comme position d'altérité, il peut sembler manquer à la position freitagienne de marqueurs de différenciation. La liaison dialectique a-t-elle comme effet d'amenuiser les différences portées par les êtres-étants? Freitag reconnaît bien une différenciation : le procès même déploie les diverses façons d'habiter l'être et d'entrer en commerce avec lui. Le sujet ne dessine cependant pas une altérité radicale avec le monde, à l'inverse de la création castoriadienne comme position d'altérité. Cependant, tout être-étant, tout sujet, se trouvent dans un rapport de différenciation. Et cette différence consacre leur autonomie :

¹ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 240.

² DS2, *op. cit.*, p. 378.

³ *Id.*

« Être, c'est appartenir à une structure de *différences qualitatives*, c'est apparaître dans une différence qui possède aussi, intrinsèquement, une valeur ontologique¹ ». La différenciation n'est pas de l'ordre de l'altérité, elle est qualitative. Freitag précise ici que « [c]e caractère différentiel qui est immanent aux objets de la représentation ne possède donc pas qu'une portée épistémologique, et il caractérise non seulement la constitution du symbolique, mais déjà, universellement, le monde de la sensibilité² ».

La position freitagienne sur la création ne saurait être plus claire : « on ne peut rien créer, ni changer, si l'on ne se situe pas déjà dans l'existence, c'est-à-dire dans un rapport à la réalité qui nous entoure, nous environne et nous comprend³ ». C'est bien le statut ontologique, plus précisément, onto-phénoménologique, de cette « situation dans l'existence » qui se révèle en rupture avec Castoriadis. Ce dernier rétorquerait à l'évidence que la situation de l'action et du déploiement de la création constituent un truisme, qu'il ne dénie pas ce fait massif des conditions à l'action et à la subjectivité, mais que la prise en compte des conditions comme dialectique entre le sujet et l'objet conduit à oblitérer l'essence même de la création *ontologique*. Pour lui, le problème est ailleurs.

Freitag objecterait sans doute à Castoriadis qu'au-delà de ces moments, normatif et expressif, tous deux irréductibles, il y a cette « unité d'ensemble, en forme de boucle⁴ », cet « englobant ontologique » qui désigne la réalité tangible du rapport d'objectivation. Dans la perspective freitagienne, cet englobant rythme la création de l'être en tant que tel. Là réside le véritable objet de toute analyse, non pas uniquement génétique, mais *ontogénétique* : l'étude de la « genèse réelle » des rapports du sujet et de l'objet, de même que la genèse réelle de la raison, en l'occurrence, des concepts des sciences sociales.

L'ancrage existentiel et ontologique de la subjectivité dans le procès de développement se trouve, chez Freitag, non pas à l'intérieur de l'expressivité de la subjectivité créatrice, comme cela semble le cas chez Castoriadis, mais au sein du rapport dialectique du sujet et du monde. Il s'agit pour Freitag de « déplacer le lieu de l'être ou son assise depuis le moment de son expression dans l'arbitraire du sujet ou du langage, vers celui de l'ancrage positif du sujet lui-même dans la

¹ *Ibid.*, p. 456, n. 13.

² *Ibid.*, p. 456-457, n. 13.

³ *Ibid.*, p. 404.

⁴ *Ibid.*, p. 359.

dialectique de son rapport à l'altérité¹ ». Dans ce passage où il s'attarde, d'un point de vue ontologique, à la question de la création, il réitère l'attachement existentiel et ontologique de toute subjectivité à un rapport d'objectivation et, plus largement, à un rapport à l'être comme déploiement. Dans sa perspective, l'être correspond ainsi à « ce qui est spécifié à travers la négation par l'activité d'un sujet qui, en son être même, est resté attaché à l'être depuis l'origine² ». Chaque sujet est relié au procès de différenciation et cette liaison constitue également une durée, celle de l'histoire de l'être et de l'objectivation. Toujours dans le même passage, il relie expressément sa conception à celle de Hegel, en opposition à Derrida, pour qui, indique-t-il, « l'être est directement le produit de la négation³ ». La teneur de l'être pour Castoriadis apparaît-elle également négative? Il semble que non : l'être pour Castoriadis est tout en positivité. Le chaos derrière les phénomènes ne représente pas tant du non-être que de l'à-être. Il n'en *dévoile* pas pour autant l'être, il le *crée*. Selon Castoriadis, le chaos ne consiste pas en une simple résistance, il s'avère dans le même temps une positivité, il est « à-être ». Castoriadis précise sa pensée sur cet envers chaotique des choses :

[i]l y a envers insondable de toute chose, et cet envers n'est pas passif, ce qui simplement résisterait, en cédant ou pas du terrain, à nos efforts de compréhension et de maîtrise. Il est source perpétuelle, altération toujours imminente, origine qui n'est pas reléguée hors temps ou à un moment de mise en marche du temps, mais constamment présente dans et par le temps. Il est littéralement temporalité⁴.

L'être se révèle création, *vis formandi*, « puissance formante », loin d'une pure négation, et ce, bien que toute création s'accompagne d'une destruction.

Comme Freitag l'affirme dans le même passage, ce rejet de la négativité de l'être passe par la nécessaire reconnaissance de l'impossibilité pour le sujet de créer ou de produire l'être. Il ne peut que le révéler, soutient-il : « *Un sujet qui, dès lors, possède la puissance de dévoiler l'être, et non celle de le créer ou de le produire*⁵ ». Il ne saurait ici être plus éloigné de Castoriadis. Cette affirmation de Freitag donnerait en effet raison à la critique castoriadienne classique selon laquelle, si l'être n'est pas compris comme création, il l'est comme *dévoilement* de l'être, et comme être à l'essence ontologiquement fixe, déterminée, « [d]epuis toujours et pour toujours⁶ ». Récusant

¹ DS2, *op. cit.*, p. 424.

² *Ibid.*, p. 424.

³ *Id.*

⁴ CL2, ISR, *op. cit.*, p. 469.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 424. Nous soulignons.

⁶ CL5, PCA, *op. cit.*, p. 242.

Aristote, Castoriadis souligne le glissement qu'a opéré non seulement ce dernier, mais une grande partie de la pensée héritée, entre le fait d'être et la « prédétermination » de l'être, donc son dévoilement, ainsi qu'avec sa « détermination ». Avec pour conséquence, d'un côté, cette conception de l'être comme révélé plutôt que créé, toujours déjà étant et en attente de dévoilement, de révélation : « ce que depuis toujours cela était déterminé à être à jamais et qui ainsi fait que cela est en étant ceci¹ » et, de l'autre, ce glissement entre cet être prédéterminé et cette détermination essentielle de l'être : « être signifie être quelque chose de déterminé (depuis toujours et à jamais²) ».

La conception freitagienne de l'être ne cautionne pas cette figure de l'être comme étant toujours déjà constitué, dont tous les possibles sont donnés une fois pour toutes et n'attendent que la possibilité de leur dévoilement ni, surtout, la conception de l'être comme détermination. La dialectique s'avère processuelle-relationnelle, mais surtout *concrète*, et ne se résout pas dans une forme définitive et rationalisée, ne réconcilie pas l'être³. L'être apparaît bien lié, de toutes sortes de façons, mais il ne se constitue pas hors de toute tension interne et externe ni hors de toute diversité ontologique. L'ancrage dans ce qui est, dans cette origine constamment reprise et renouvelée, rend impossible une conception de l'être et du sujet comme pure négativité tout autant que comme pure positivité. La source de l'être constitue le lieu de son déploiement : le procès lui-même, c'est-à-dire le rapport d'objet qui lie sujet et objet.

S'ils s'attachent au même objet, soit la constitution du sujet dans son rapport avec le monde ou, de manière plus sociologique, l'institution social-historique des individus et des sociétés, ils n'en présentent à l'évidence pas la même analyse. En raison de leurs ontologies, ils n'insistent pas sur les mêmes moments ou, pour le dire de manière non dialectique, ne saisissent pas leur objet à partir des mêmes éléments. Castoriadis insiste, bien entendu, sur le moment de création, puisque, selon lui, *ce* moment précis *crée* l'être, et non, à la différence de Freitag, le *rapport* dans lequel s'inscrit cette création. Dans l'optique castoriadienne, ce moment de création, qui correspond, chez Freitag, au moment d'expressivité esthétique, s'avère ontologiquement primordial. Tout se passe comme si, pour Castoriadis, la création de formes « contenait » à elle seule la création de l'être,

¹ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 217.

² *Id.*

³ Pour autant que la reconnaissance de l'ancrage ontogénétique ne s'apparente pas à une réconciliation, ce qui ne semble vraisemblablement pas le cas : « Le sens, compris alors comme le rapport que l'être entretient avec lui-même à travers le moment du négatif, ne parvient pas ainsi à s'accumuler sur lui-même pour conduire à sa propre totalisation positive et à une réconciliation finale du sujet et de l'objet. Il ne représente que l'axe interne de tout le mouvement de l'être qui maintient son unité dans le procès même de sa division, et il reste donc habité par la contingence qui préside à ce déploiement. Ainsi risque-t-il aussi de pouvoir disparaître ou s'effacer » (DS2, *op. cit.*, p. 444).

c'est-à-dire qu'elle correspondait terme à terme à l'être, compris comme à-être. Le moment d'intériorisation normative ne semble de ce fait considéré qu'à titre de conditions à la création plutôt que dans un rapport dialectique intrinsèque avec celle-ci, comme chez Freitag.

En définitive, tous deux s'entendent sur le fait que le monde humain constitue une création « humaine », historique. Partant, cette création du monde social-historique s'avère ancrée ontologiquement et non simplement épistémologiquement. Cela ne met pas à mal pour autant une certaine autonomie de la pensée, mais il faudra voir de quel type il pourra s'agir. Une chose est certaine : tant la création castoriadienne que la dialectique concrète freitagienne cherchent à révéler et à préserver cette autonomie. Pour tous deux, cela nécessite une forme de retour réflexif sur la raison, retour qu'ils n'articulent toutefois pas de la même façon. La façon dont Castoriadis appréhende ontologiquement la création, de manière à en exclure ce qui apparaît comme simples conditions, apparaît on ne peut plus éloignée de la conception de Freitag. Pour ce dernier, en effet :

L'intuition ontologique (plutôt qu'épistémologique) de la création humaine du monde humain, entendue comme une création discursive ou dialogique dans toute la mesure où le monde humain est précisément le monde de la signification, trouve directement sa propre condition fondamentale au cœur même de son objet, et cette condition est celle de la représentation sensible de nature animale, qui forme la médiation *sine qua non* de notre rapport avec la nature extérieure¹.

Cela démontre bien à quel point, pour Freitag, la création au sens large, non plus seulement la création du sujet, mais celle de la société par elle-même, apparaît ontologiquement liée à ses conditions. Si Castoriadis reconnaît évidemment le poids des conditions de l'action, il conçoit toutefois la création comme ontologiquement en surplomb de celles-ci. La création humaine ne concerne pas d'abord un niveau épistémologique, mais bien ontologique. Les lieux de leurs divergences s'étant progressivement éclairés, il importe maintenant d'en saisir la portée sur la dimension proprement épistémologique. Il nous faudra d'abord effectuer une courte récapitulation de leur conception de la réflexivité, de l'origine de la raison et de la signification, pour ensuite nous acheminer vers l'exposé de la conceptualité à même de saisir l'être du social-historique.

4.2 Origines de la raison

Au moment de débiter cette seconde section du présent chapitre, il est impératif, afin d'en assurer la cohérence, d'exhiber, tant chez Freitag que chez Castoriadis, les liens forts, non

¹ DS1, *op. cit.*, p. 159.

seulement ontogénétiques, mais formels et ontologiques, entre la raison et toutes les dimensions existentielles et formelles inhérentes à l'objectivation, de quelque type qu'il s'agisse. Les rapports entre l'ontologie et l'épistémologie révèlent ainsi une certaine forme de continuité entre les différents rapports d'objectivation, chez Freitag, et les différents types de pour soi, chez Castoriadis. Il s'agira ici de reprendre dans les grandes lignes ces constats, y compris à partir de la notion de réflexivité, centrale au moment de nous interroger sur la raison en général et en particulier sur le type de raison mobilisé par une pensée critique de la société, qu'il soit de nature philosophique ou qu'il provienne des sciences sociales.

L'unité symbolique du monde prend pour tous deux, de manière certes différente, ancrage et sens en deçà du fait humain, et ce, bien que le domaine social-historique soit le premier et le seul qui exemplifie de manière *réflexive* cet ancrage. L'intrication et l'apport conjoint de l'ensidique (animal) et de l'imaginaire (humain) se donnent à voir au premier chef à travers cette notion de réflexivité.

4.2.1 Réflexivité

Pour Freitag, il va sans dire qu'à « l'origine ou à la source de toute raison, plurielle ou singulière, avec minuscule ou Majuscule, se tient la réflexivité de l'action et de la pensée¹ ». Cette réflexivité « de premier degré », comme il la nomme, consiste dans le simple déploiement de la subjectivité, comme « espace de projection en dehors de soi et de retour sur soi qu'est un acte compris au sens subjectif² ». Toute subjectivité est réflexive par essence, en ce qu'elle doit nécessairement se maintenir comme telle à travers l'effectuation de ses actes de pensée et de ses actions, que cette permanence soit *ou non* consciente. Ainsi, « la réflexivité est le mode d'être ontologique de la subjectivité (et donc aussi de toute "objectivité" puisque l'objet est le mode d'être de l'étant pour un sujet³) ». Castoriadis abonde dans le même sens. Il souligne une continuité dans la présence d'une croyance partagée dans cette unité synthétique du monde par tout pour soi, bien que différemment ressentie et vécue : « Vivre est impossible sans une croyance pragmatique dans l'être ainsi et le cours régulier des choses du monde. Cette croyance, nous la partageons sans doute avec tout être vivant – même si nous sommes les seuls pour qui elle soit plus ou moins explicite et

¹ RCR, *op. cit.*, p. 182.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 193.

consciente¹ ». Si le social-historique constitue pour Castoriadis *le* lieu d'élucidation, il n'a toutefois d'autre choix que d'élucider également le mode d'être au monde du vivant et de l'animal ; en d'autres termes, le mode d'être au monde instillé par l'instance subjective.

Cette continuité des formes de cognition se donne à voir, chez Castoriadis, dans certains aspects de l'organisation animale qui subsistent chez l'humain, sans être au fondement de l'organisation psychique de ce dernier. La logique semble relever de sources plurielles, tel qu'il l'indique : « nous pouvons reconnaître le travail de l'imagination radicale du sujet, qui contient déjà en lui-même les germes du logique, puisque toute *formation* implique des mises en relation multiples selon des règles² », en dépit du fait que certains éléments de l'organisation ensidique animale perdurent. L'imagination radicale de l'humain apparaît en rupture avec ces débris ensidiques, puisqu'elle se caractérise par une « folie » et une défonctionnalisation qui s'avère, dans l'inconscient, totale. Il s'agit donc de faire ressortir, d'une part, que la logique se révèle consubstantielle à la folie psychique, ayant rendu possible l'imagination et l'imaginaire proprement humains, « défonctionnalisés », voire qu'elle en émane, et, d'autre part, qu'elle provient également de la « raisonabilité » animale (*reckoning*). Elle tire donc son origine des deux. Rappelons que pour Castoriadis, l'animal se tient essentiellement dans un espace de simple reconnaissance, à la différence de Freitag. Pour autant, Castoriadis ne fait pas sienne la conception cartésienne de l'animal-machine, puisqu'il critique Kant au motif que celui-ci la reconduit³. Il insiste cependant sur les composantes ensidiques du vivant et sur l'emprise de la fonctionnalité de laquelle il est l'objet.

Cette forme de continuité chez Castoriadis entre logique animale et logique humaine, en dépit de leurs différences, renvoie, comme chez Freitag, à la question de la mise en forme du donné, à sa schématisation – point fixe de tout rapport subjectif au monde. Or, cette constante n'empêche pas que la *réflexion* sur ces mises en forme et ces schématisations s'avère une création historique et non un donné biologique humain : « la genericité et la catégorialité sont intrinsèques à la représentation et immanentes à celle-ci. Ces figures, traits, etc., ne deviennent catégories et schèmes qu'en étant *nommés* et *réfléchis*. Et cela – c'est-à-dire la pensée abstraite comme telle – est une création historique relativement récente, non pas un trait biologique de l'espèce humaine⁴ ».

¹ CL5, PC, *op. cit.*, p. 155.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 288.

³ Cf. notamment *ibid.*, p. 284.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 291.

En effet, si croyance et connaissance ne lui apparaissent pas comme mutuellement exclusives¹, il n'en demeure pas moins que la forme de réflexivité « véritable² » ne constitue pas l'apanage de l'ensemble de l'humanité, au sens où elle n'est pas *donnée* par la seule humanité.

Le fait d'être humain, chez Castoriadis, signifie que les conditions dans lesquelles tout individu vit ne le contraignent pas essentiellement, en un mot, ne le *déterminent* pas, à l'inverse des animaux. Tout humain a la possibilité de repousser la clôture des significations, de façon partielle et sans entamer pour autant les significations centrales d'une société, sans remettre en question leur fondement. Tel est le cas, affirme Castoriadis, de la grande majorité des sociétés. En ce qui concerne le vivant et l'animal, il incline plutôt à penser que, si ceux-ci créent également leur monde de vie, ils *s'installent* dans une clôture : aussi leurs rapports avec le monde se font à partir de cette clôture existentielle. Freitag abonde sur ce point précis dans le même sens, indiquant qu'« une telle réflexivité *vis-à-vis de la médiation elle-même* n'existe pas, principiellement, chez l'animal puisqu'elle est essentiellement associée à la nature du symbolique³ ».

Ainsi, pour Castoriadis, la réflexivité, non seulement ne s'applique qu'à l'humanité, mais, à proprement parler, uniquement au type d'humanité *autonome*. Tout pour soi dispose bien du « *reckoning*⁴ », du « *computo*⁵ », c'est-à-dire de la capacité de calculer ou de ce qu'il nomme la « simple pensée⁶ ». Autre caractéristique du pour soi, que Castoriadis distingue également de la réflexivité : « la simple autoréférence⁷ ». Le langage humain nécessite le *quid pro quo*, trouvant sa source dans l'imaginaire radical : « [l]a *conscience* de la même chose appuyée sur le signe ou le mot est le propre de la psyché humaine [de même que] la capacité de voir une chose dans une autre chose qui n'a *aucun rapport* avec ce qu'elle “représente⁸” ». Voilà en quoi consiste, pour lui, la pensée humaine. Cependant, si l'humanité ouvre bel et bien le domaine de la pensée, « [p]ensée ne veut pas dire réflexion⁹ ».

¹ Cf. CL5, PC, *op. cit.*, p. 155.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 329.

³ DS2, *op. cit.*, p. 454.

⁴ PSS, *op. cit.*, p. 126.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁸ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 289.

⁹ *Ibid.*, p. 329.

Qu'est donc la réflexivité pour Castoriadis? Elle se caractérise par trois traits essentiels : « capacité d'accueillir le sens, de mettre en question le sens et de créer du sens nouveau¹ ». Cet accueil du sens constitue un accueil conscient, où le rapport aux significations, objets et concepts s'avère assez lâche pour permettre sa mise en question, sa critique et créer de nouvelles avenues, de nouveaux chemins de sens, c'est-à-dire pour repousser la clôture du sens socialement instituée.

La *conscience* de la création et du savoir en général apparaît en effet au fondement même de la réflexivité pour Castoriadis. Dans un passage particulièrement éloquent du même texte, il indique en quoi la réflexivité est la conscience du savoir, ainsi que la conscience de son histoire et de ses déterminants, à partir desquelles peut seule advenir une explicitation, un recadrage de sa propre histoire et de l'histoire en général. Le savoir ainsi cadré ou recadré, précise-t-il, se présente sous la forme originale d'un « objet par position », d'une autoposition réflexive.

La réflexivité c'est le savoir qu'on sait, et s'interroger sur ce savoir c'est transformer une activité en objet et expliciter le soi sous ce mode étrange d'un objet non objectif ou d'un pseudo-objet dont on sait qu'il est *objet par position et pas par nature*. Et c'est dans la mesure où l'on est capable de poser soi comme objet par position et pas par nature qu'autrui devient aussi possible comme autrui véritable. Il est clair que dans cette réflexivité l'imagination radicale joue un rôle tout à fait décisif : ici encore, il faut être capable de faire ce que seule l'imagination radicale peut faire, poser comme étant ce qui n'est pas, faire du simple processus de pensée une entité, voir Y dans X, et en particulier *se voir double : je me représente comme activité représentative* (et non comme bipède parlant, non pas dans le « miroir »), je me représente au-delà de la simple autoréférence².

En définitive, la réflexivité signifie se donner « un objet non objectif » ou « un pseudo-objet » reconnu comme étant objet « par position et pas par nature ». Cette autoposition se révèle au cœur de la définition du fait humain. Cela représente également une autre façon de décrire l'action de l'imaginaire proprement humain, défonctionnalisé et immotivé, et créateur en ce sens radical d'une position de quelque chose (qui existe ou non) pour autre chose : « Il s'agit donc de se voir et de se poser comme *cet être purement imaginaire dans tous les sens du terme* : une activité qui, tout en ayant des contenus possibles, n'a aucun contenu déterminé et certain³ ». Cette façon de « se voir double » est bien propre aux humains, selon Castoriadis, et rejoint la définition même du *quid pro quo* comme le fait de voir dans une chose autre chose. Pour lui, les animaux vivent au-delà de la simple autoréférence, mais de manière non explicite. La réflexivité signifie donc de « se représenter

¹ PSS, *op. cit.*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 126. Nous soulignons.

³ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 331. Nous soulignons.

non pas comme objet, mais comme activité représentative, comme un objet non-objet¹ », selon sa formule évocatrice. « La réflexion est la transformation de la pensée en objet d'elle-même² », d'où cet effet de retour sur les données de la conscience qui caractérise toute réflexivité.

L'on peut également retracer le type d'opération psychique pouvant mener à la réflexion, comprise au sens castoriadien. Partant du constat selon lequel la psyché désire « naturellement » la croyance plutôt que la connaissance, Castoriadis statue sur la procédure par laquelle cette appétence psychique pour la croyance peut, d'un point de vue psychanalytique, se transmuier en désir de connaissance. Ce constat d'une inclination psychique pour la croyance explique en partie le fait que la psyché humaine ne soit pas d'emblée encline à la réflexivité véritable. Aussi, le désir de connaissance, comme tout désir, ne peut d'abord passer que par une « passion narcissique³ ». Seulement, à la différence des autres sources d'investissement psychique, la réflexion « présuppose une transsubstantiation de l'image de soi investie. Soi n'est plus investi comme possesseur de la vérité ; mais comme source, et capacité incessamment renouvelée, de création. Ou, ce qui revient au même : l'investissement se porte sur l'activité de pensée elle-même comme apte à produire des résultats vrais, mais au-delà de tout résultat particulier donné⁴ ». Cette passion pour le savoir nécessite donc d'abord et avant tout une nouvelle vision de soi-même, qui rend possible une modification conséquente de l'objet à connaître : « L'investissement n'est plus investissement d'un "objet", ni même d'une "image de soi" au sens habituel, mais d'un "objet/non-objet", activité et source du vrai⁵ ». Ainsi, l'avènement d'une capacité renouvelée de réflexion ouvre à une conception nouvelle de la vérité. Une fois brisé le modèle naturel de l'investissement psychique narcissique, « [l]e vrai n'est plus objet à posséder⁶ », insiste Castoriadis, il est lui-même considéré, à l'instar du sujet connaissant, comme objet non-objet, ou objet par position et non par nature : « Vérité, non pas comme adéquation de la pensée et de la chose, mais comme le mouvement même qui tend à ouvrir des brèches dans la clôture où la pensée tend toujours à s'enfermer de nouveau⁷ ».

En somme, il y aurait « pensée » chez l'humain, mais « réflexion », « réflexion véritable », « pensée réflexive » ou « réflexivité » chez l'individu *autonome*. Cette restriction de la réflexivité

¹ *Id.*

² *Id.*

³ CL5, PC, *op. cit.*, p. 168.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 336.

à une seule forme d'humanité, l'humanité autonome, a valu à Castoriadis de nombreuses critiques. Le bât blesse, pour nombre de commentateurs, dans le fait que cette conception très stricte de la réflexivité renvoie, selon sa terminologie, la plus grande partie de l'humanité, présente et passée, à l'hétéronomie. Castoriadis considère l'humanité hétéronome comme imperméable à la *véritable* pensée critique, celle par laquelle les fondements mêmes de la loi peuvent être interrogés et remis en cause. Comme toujours lorsqu'il est question de création chez lui, l'on bute sur le fait que toute société humaine se crée elle-même, donc crée de nouveaux chemins de sens, mais de manière, dans le cas des sociétés hétéronomes, non consciente. Cette création non consciente, par opposition à la création consciente autonome, apparaît souvent problématique chez lui.

À sa décharge, nous ne croyons pas que cela exclut pour autant toute pensée critique. Aux commentateurs selon lesquels sa vision de la réflexivité critique s'avère excessivement réductrice, l'on pourrait répliquer, avec les armes de Castoriadis lui-même, qu'il veut précisément souligner la *consubstantialité de l'individu et de la société*. Si tout individu possède, en vertu de son humanité, la capacité de réfléchir, comme lui permet de le faire l'imagination défonctionnalisée qui le caractérise, la capacité de la *réflexivité* ne peut advenir que dans une conjonction des psychés individuelles et du collectif anonyme, puisqu'elle s'avère une *création collective*, une autoposition de la société sur elle-même, et ne peut en aucun cas être considérée uniquement par le prisme individuel-psychique. Elle apparaît par là d'autant plus précieuse, mais tout aussi fragile. Il le souligne expressément :

La réflexion apparaît lorsque la pensée se retourne sur elle-même et s'interroge non seulement sur ses contenus particuliers, mais sur ses présupposés et ses fondements. Mais [...] ces présupposés et ces fondements ne lui appartiennent pas, ils lui ont été fournis par l'institution sociale, par exemple, entre autres, par le langage. La véritable réflexion est donc *ipso facto* mise en cause de l'institution donnée de la société, mise en question des représentations socialement instituées¹.

À preuve, la clôture est inhérente à toute pensée et à tout pour soi. La psyché s'acheminant vers une conception renouvelée de la vérité et d'elle-même, comme autoposition dans l'existence, s'avère elle-même en proie au renfermement de la pensée sur la clôture. D'où une conception de la vérité qui ne se réalise, plaide Castoriadis, que dans le travail incessant de rouvrir l'espace de réflexion. Ainsi, « à moins d'en rester à une interrogation vide, toute pensée qui aboutit établit à

¹ *Ibid.*, p. 329.

son tour une nouvelle clôture¹ ». Il n'y a donc pas que l'animal ou les sociétés hétéronomes qui soient « prises » dans la clôture : toute pensée et toute réflexion, par définition, autonomes, ont à défaire cette « pente naturelle des sociétés humaines vers l'hétéronomie² » et de la psyché³. L'on trouve ainsi une vérité double, si ce n'est contradictoire, chez lui : un mouvement comme force réflexive dont l'incidence rompt avec une conception antérieure du vrai voit cependant advenir une nouvelle clôture, puisque toute proposition de vérité constitue une détermination du réel.

Il n'en demeure pas moins que des critiques peuvent à bon droit fuser sur cette conception éminemment restrictive de la réflexivité humaine. Freitag, à la différence de Castoriadis, reconnaît une « hétéronomie native » dans le fait même de la société. Quelles conséquences cela a-t-il sur sa conception de la réflexivité? Les deux auteurs utilisent certains termes communs, sans qu'ils ne signifient nécessairement la même chose. Les termes d'autonomie et de réflexivité en constituent de bons exemples. Au vu de cette hétéronomie native, l'on pourrait être tenté d'en inférer que la conception freitagienne de la réflexivité s'avère dès lors plus restrictive encore que celle de Castoriadis. Cependant, ce serait passer sous silence comment, pour Freitag, toute autonomie et toute réflexivité demeurent ancrées dans le mode d'être sensible, leur conférant une consistance ontologique toute particulière. Voyons comment Freitag articule sa conception de la réflexivité.

Certaines de ses formules démontrent bien que la réflexivité se déploie sous la forme d'un spectre. Dans sa perspective, l'être lui-même apparaît comme l'équivalent de l'esprit hégélien⁴, puisqu'il se manifeste sous la forme du développement relationnel et objectivé de la subjectivité, empreint d'une réflexivité immanente. Cette « réflexivité immanente, instituée ontologiquement par la dialectique en réalité de premier degré [...] peut tout entière être comprise dans le concept de "pratique"⁵ ». Le concept de réflexivité chez Freitag embrasse donc aussi large que l'être lui-même, étant donné que celui-ci constitue le déploiement de l'objectivation subjective. Nous en tirerons les conséquences proprement épistémologiques sous peu.

Freitag précise à certains endroits de quelle façon la réflexivité se présente selon les types de rapport d'objectivation. Le concept de « pratique » dans la pensée freitagienne se révèle à la source de toute réflexivité, en ce sens qu'une réflexivité immanente se fait jour au sein de toute

¹ *Ibid.*, p. 336.

² MAUSS, *op. cit.*, p. 87.

³ *Cf.* SV, *op. cit.*, p. 132 et 140.

⁴ *Cf.* DS1, *op. cit.*, p. 326.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

pratique. La conséquence en est que l'élucidation de toute subjectivité ne peut se faire « que de l'intérieur d'elle-même, de façon seulement relative, jamais absolue ou encore purement "objective" ». Aussi affirme-t-il que « la réflexivité impliquée dans l'activité sensori-motrice [s'est] trouvée *objectivée et réfléchie* dans le langage symbolique compris comme culture² ». Ailleurs, il l'exprime on ne peut plus clairement : « L'expérience sensible animale comporte [...] un mode de réflexivité et de conscience propre³ », tel qu'il le présente dans les premiers chapitres du deuxième volume de *Dialectique et société*. Le rapport d'objectivation sensori-moteur n'est en effet pas purement mécanique ou harnaché par la seule instinctualité, mais s'établit dans un rapport dialectique entre la pratique, engageant le procès d'objectivation, et sa reprise dans la structure instinctuelle. Néanmoins, Freitag reconnaît que la pratique subit une fixation, un « épinglage », sur celle-ci : aussi l'intentionnalité surgissant dans toute pratique constitue l'« expression d'une liberté particulière qui s'accomplit et se reproduit comme telle dans le monde (même si elle est alors pour l'essentiel fixée dans l'espèce⁴) ». L'on peut sans doute rapprocher l'instinctualité animale freitagienne de la notion castoriadienne de clôture du vivant, à ceci près que cette dialectique essentielle, chez Freitag, marque conceptuellement et existentiellement en quoi le vivant et l'animal n'apparaissent pas simplement asservis à leur structure héritée. Freitag précise ailleurs de façon très claire ce que partagent animaux et humains, de même que ce qui les distingue. Le concept même de raison s'applique déjà, d'une manière particulière, au monde du vivant. En effet, « l'animal, soutient-il, a déjà des "raisons d'agir", même si le concept de "raison" exclut encore ici toute réflexion de deuxième degré sur les raisons, toute capacité d'objectivation, de confrontation entre les raisons et donc de tout choix réfléchi entre elles. L'animal est essentiellement aspiré par une raison⁵ ». Dans le domaine humain, le concept de raison renvoie d'abord et avant tout, comme son fondement de sens inéliminable, aux « raisons d'agir » que l'on se donne, c'est-à-dire aux motifs qui guident nos actions.

L'élucidation détaillée qu'il entreprend parvient, comme à rebours, à définir certains des concepts essentiels sur lesquels se fonde le monde humain symbolique. Aussi, les animaux, s'ils agissent avec intentionnalité, en déployant leur subjectivité dans le monde, « ne "réfléchissent" »

¹ RCR, *op. cit.*, p. 182.

² *Ibid.*, p. 191. Nous soulignons.

³ DS2, *op. cit.*, p. 192.

⁴ RCR, *op. cit.*, p. 184.

⁵ *Id.*

pas¹ », puisqu'ils « n'objectivent pas le moment immédiat de leur réflexion² ». La conception freitagienne s'avère on ne peut plus intéressante, puisqu'elle repousse les limites des ruptures entre le monde humain et animal, éclairant ainsi rétrospectivement ce qui constitue l'essence même du monde humain. Toujours à propos des animaux, il affirme :

Chez eux, le deuxième degré de la réflexion, qui porte sur la médiation – et auxquels ils accèdent pourtant de manière marginale ou infinitésimale puisque déjà ils ont une part active à leur propre histoire naturelle – retombe toujours sur le premier. Leur imagination se confond avec leur conscience sensible et l'intentionnalité immédiate qui l'anime. C'est aussi en cela que les animaux n'agissent pas, ni ne « pensent », ou « imaginent³ ».

Ainsi, en dépit du continuum sur lequel s'insère la réflexivité, des différences marquées n'en existent pas moins entre le mode d'être animal et humain, mais elles se présentent davantage comme l'*extension* à des dimensions inédites de la réflexivité et de la subjectivité déjà présentes dans le monde animal. En ce sens, le procès de différenciation s'avère un procès d'élargissement et d'accroissement de l'être⁴. Le symbolique institue ainsi « un nouveau mode de réflexivité et de conscience qui ne porte plus seulement sur les moments actuels du sentiment de soi et de l'expérience objective, mais spécifiquement sur la représentation de leur pure virtualité [...]. Il s'agit là d'une donnée fondamentale et absolue du symbolique, mais *en elle s'ouvre alors une nouvelle échelle des degrés de la réflexivité*⁵ ».

Ainsi, l'humanité voit apparaître la forme, non plus du *soi*, que l'on retrouve comme « sentiment de soi animal », mais celle du « “soi-même” réflexif, précise Freitag – qui regarde le monde et se regarde en étant toujours regardé par l'autre, devenu son *alter ego*, sous la lumière du récit commun dans laquelle seule ils peuvent se reconnaître⁶ ». Ce soi-même réflexif, néanmoins, s'il institue une profondeur intentionnelle, intuitive et introspective inégalée, ne va pas sans une objectivation *collective* de cette réflexivité, dans le langage et dans tous les aspects de la symbolisation. Ainsi la réflexivité humaine représente tout à la fois « réflexion de soi, d'autrui et du monde [...] où c'est en quelque sorte le langage et le pouvoir qui “réfléchissent” pour les sujets

¹ HI, *op. cit.*, p. 184.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 184-185.

⁴ Cf. RCR, *op. cit.*, p. 194.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 192. Nous soulignons.

⁶ DPIT, *op. cit.*, p. 84.

en les “élevant” à leur position de surplomb vis-à-vis d’eux-mêmes, du monde et d’autrui¹ ». Par la médiation culturelle-symbolique, puis politico-institutionnelle, en effet, le sujet est en mesure de réfléchir sur lui-même et sur sa société. Et en même temps, selon le mouvement dialectique même, ces médiations ont comme effet de réfléchir le sujet et la société à travers elles. Cette formule fait voir que la réflexivité proprement symbolique s’institue également dans un rapport idéologique au réel, c’est-à-dire un rapport de projection normative sur le monde, qui prend ainsi la figure du réel même. Ce rapport projectif correspond ainsi à la reproduction du rapport sujet/objet à tous les niveaux d’expérience². Néanmoins, il existe une forme de réflexivité partagée par tout vivant et tout humain dans leur rapport pratique au monde, c’est-à-dire « l’auto-réflexivité immanente à toute pratique, une réflexivité à travers laquelle elle se donne toujours comme telle à elle-même³ ». Tout rapport d’objectivation comporte une forme de réflexivité par laquelle le sujet entre dans un commerce avec le monde, qui le confronte *et* le conforte dans son identité. Pour toute pratique, donc, il s’agit du « mode de son auto-réflexion⁴ ».

La conception freitagienne continuiste de la réflexivité vaut à l’évidence non seulement pour les liens de l’animal à l’humain, mais également au sein du monde humain. Si la réflexivité se révèle ontologiquement associée à la subjectivité, elle se déploie de différentes façons. Cela apparaît on ne peut plus clairement lorsqu’il distingue la « conscience symbolique [...] par idée ou par concept⁵ », inaugurée par l’humanité, d’un autre type de conscience,

au deuxième degré, conscience réflexive de l’idée en tant qu’idée, c’est-à-dire conscience de la production mentale de l’idée ou du concept en tant que tels [ou] confrontation explicite des idées avec la réalité, ou encore recherche réfléchie de leur adéquation avec celle-ci [...], exploration du rapport que les idées entretiennent entre elles [ou] transformation réfléchie des formes de l’activité dans le monde et des rapports à autrui. Or, c’est à ce second niveau que se construit la *conscience de l’idée en tant qu’idée* et du *langage en tant que langage*, alors qu’au premier niveau de la parole, l’idée et le langage apparaissent encore au sujet comme des expressions immédiates du monde, qui s’offre et se donne alors directement en son sens propre⁶.

¹ RCR, *op. cit.*, p. 185.

² Cf. DS2, *op. cit.*, p. 379.

³ DS1, *op. cit.*, p. 91.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 192.

⁶ *Ibid.*, p. 192-193.

A priori, cette définition, bien qu'elle ne précise pas dans quel type de société elle peut se réaliser, semble correspondre à ce que Castoriadis nomme l'autonomie. La fracture entre Freitag et Castoriadis s'avère-t-elle en fin de compte moins profonde qu'on ne l'aurait crue, au sens où différents niveaux de réflexivité humaine existent également chez Freitag? Dans le même passage, l'on mesure mieux de quelle façon, malgré ce rapprochement, des divergences demeurent.

Aussi trouve-t-on bel et bien chez Freitag, à l'instar de la « pensée » chez Castoriadis, un « premier niveau de la parole », au sein duquel « l'idée et le langage apparaissent encore au sujet comme des expressions immédiates du monde ». Cette description du rapport au monde langagier correspond, d'un point de vue sociologique, au mode de reproduction culturel-symbolique, qui a historiquement été celui des sociétés « primitives », dans la typologie freitagienne. À ce premier niveau s'ajoute une « réflexivité critique de second degré qui parvient à dévoiler l'effet de réification que comporte aussi bien l'objectivation réaliste du sens commun (occidental du moins) que l'objectivation positiviste des sciences naturelles¹ ». Freitag n'a d'autre choix, vu l'évidence sociologique à laquelle ce deuxième niveau de réflexivité mène, que de préciser que ce type de réflexivité vise le dévoilement du sens commun *occidental*, pour la simple et bonne raison qu'il est apparu avec la philosophie et la science. Aussi se trouve-t-il ici relativement proche de Castoriadis, bien que ce dernier souligne sans relâche cet état de fait pour des raisons essentiellement politiques. Or, comme toujours, cette affirmation se trouve aussitôt non pas atténuée, mais dialectisée par Freitag. Il précise en effet aussitôt que « cette réflexivité de deuxième degré est toujours déjà impliquée, quoique de manière en quelque sorte souterraine, dans toute conceptualisation ou connaissance idéationnelle de premier degré² ». De même, poursuit-il,

il ne faut pas comprendre cette coupure de manière trop absolue sur le plan tant historique que structurel, car le second niveau est toujours déjà compris, implicitement, dans le premier, sous la forme de l'attention esthétique qui est apportée à la forme qui est donnée à l'énonciation de toute parole, cette attention formelle à travers laquelle c'est le dire qui se dit et se fait entendre lui-même comme dire, par-delà ce qui est, directement, dit en lui et par lui³.

Notons que ce mouvement dialectique diffère de celui qu'il expose habituellement. Ici, le mouvement supérieur est *d'ores et déjà présent, de manière embryonnaire*, dans le premier niveau.

¹ DS1, *op. cit.*, p. 91.

² DS2, *op. cit.*, p. 193, n. 53.

³ *Ibid.*, p. 193.

Le mouvement dialectique qu'il retrace à de nombreuses reprises consiste plutôt en un procès de dépassement-conservation, insistant sur la conservation d'un niveau inférieur dans un niveau supérieur qui le dépasse néanmoins. Dans le cas qui nous occupe, cette présence anticipée de la réflexivité critique, de second degré, se manifeste comme « attention formelle apportée à la forme donnée à l'énonciation de toute parole ». Elle correspond ainsi à l'expressivité-esthétique, reconnue comme étant primordiale. Castoriadis souscrit sans nul doute à cette fine observation de Freitag au sujet de toutes les nuances et subtilités du langage comme parole et comme acte langagier, inscrites dans des rapports sociaux et intersubjectifs. Il s'inscrirait assurément en faux avec la conclusion qu'en tire Freitag du point de vue dialectique.

Une divergence se manifeste donc entre les deux auteurs, puisque Freitag, bien qu'il conçoive la réflexivité comme un spectre, avec des intensités variées, la présente comme un *donné* du monde humain. La différence semble résider non dans ces considérations ontologiques et épistémologiques, mais dans leurs traductions politiques.

4.2.2 Schèmes

Dans le cas des sociétés humaines, les deux versants du représenter que constituent la part de singularité subjective et la part de généricité passent par le filtre de l'institution du social-historique. Comment? N'oublions pas que pour Castoriadis, à part la monade psychique et son état délié, tout représenter comporte nécessairement un aspect social – ou plutôt, tout représenter est social, quasiment de part en part, puisque la psyché de l'individu socialisé l'est, à l'exception de son inconscient (et encore!). Tout individu socialisé élabore des représentations formées social-historiquement par les significations imaginaires sociales. Dès la perception, et même : dès l'imagination radicale, c'est-à-dire dès le phénomène représentatif, « généricité et catégorialité¹ » existent. Castoriadis montre que, dès les représentations, l'on trouve du « logique ». Toute représentation renferme une certaine part, parfois bien ténue, de singularité absolue, mais, *dans le même temps*, de la généricité, des schèmes, des catégories, inhérents au percevoir, ou plutôt : au représenter – dont le percevoir constitue une espèce – inhérent à l'imaginer radical. Tous les schèmes fondamentaux et opérateurs exhibés par Castoriadis au chapitre 5 de *L'institution imaginaire de la société*, au fondement de tout *legein*, de tout *teukhein* et, par le fait même, de toute logique, l'illustrent.

¹ Cf. *supra*, section 3.3.2.

Freitag, en insistant sur les composantes normatives, expressives et réflexives – ainsi que cognitives – des actions, interactions et pensées, va dans le même sens. Les moments formels du rapport d’objectivation qu’il présente longuement dans la deuxième partie du second volume de *Dialectique et société* exemplifient en effet cette généralité. Ces moments se présentent dans tous les types de rapport d’objet, qu’il s’agisse de la sensibilité ou du symbolique. Par là, Freitag consolide et dessine une continuité formelle, néanmoins réelle, de l’animal à l’humain : le rapport d’objet constitue le déploiement de la subjectivité intuitive dans le monde. Les composantes logiques et génériques, partie prenante de toute représentation, depuis le vivant, en constituent la traduction castoriadienne. Or, comme le démontre Freitag, à la différence de Castoriadis, le vivant et l’animal s’avèrent *irréductibles* à ces aspects logiques ou cognitifs : leur expressivité et leur affectivité en font partie intégrante. Freitag va même jusqu’à déclarer que « la *vérité immanente* du sujet, sa propre consistance ontologique [n’est] pas d’abord spécifiquement d’ordre cognitif, mais normatif et expressif ou esthétique¹ ». Il existe néanmoins une dialectique essentielle et existentielle entre tous ces aspects, lesquels se médiatisent les uns les autres, et forment de manière non pas composite, mais synthétique, l’identité de tout sujet, animal ou humain. Ces trois éléments, cognitif, normatif et expressif-esthétique, fondent ainsi un tout indissociable, dont l’identité représente le noyau autour duquel gravitent les autres. S’il souligne la priorité ontophénoménologique des composantes expressive et normative du rapport au monde de tout vivant, Freitag précise également que ce que Castoriadis nomme le *reckoning* animal, dans ses termes, toute « stratégie cognitive² » mise en place par le vivant, démontre bien qu’une « méthode cognitive est déjà impliquée, de manière bien sûr non autoréflexive et non autorégulatrice, dans la connaissance sensible animale³ ».

Ce réseau de schèmes (sociopraxiques, dans le domaine humain), du point de vue de Freitag, se révèle *synthétique* ; il apparaît comme un tout et préexiste à toute prestation réflexive. Les composantes formelles de la constitution subjective se présentent indissociablement, dans le réel phénoménologique, normatives, expressives, identitaires et cognitives. Freitag l’affirme noir sur blanc : la composante cognitive est loin de primer les autres. Plutôt, précise-t-il, « les dimensions normative et expressive de la conscience [...] soutiennent la dimension cognitive de

¹ *Ibid.*, p. 366.

² DS1, *op. cit.*, p. 144, n. 4.

³ *Id.*

l'expérience à laquelle elles sont irréductiblement associées, sauf à la limite¹ », et non l'inverse – en dépit de ce qu'une bonne partie de la philosophie et des sciences sociales a statué à cet effet. Les trois dimensions formelles, expressive, normative et identitaire mises au jour par Freitag dans le deuxième volume de *Dialectique et société* sont partie prenante du sujet, y compris du sujet connaissant.

Aussi Freitag non seulement reconnaît « l'unicité synthétique a priori du *cogito*² », mais il façonne sa réflexion épistémologique à partir de ce constat. Reprenant explicitement les critiques émises par Hegel à l'endroit de Kant, il les articule dans le cadre de sa dialectique ontogénétique concrète : « les moments normatif et expressif-esthétique impliqués dans l'expérience subjective ne peuvent pas être détachés de la dimension cognitive de son rapport au monde puisqu'elles participent toutes trois à la constitution synthétique du sujet, sont toutes trois inscrites dans son identité de sujet réel-concret³ ». La dialectique faite de ces dimensions existentielles révèle l'inanité des découpages formels kantien. Les découpages formels dont traite Freitag concernent chacune de ces dimensions de la constitution de la subjectivité et de leurs pendants de construction de l'objectivité. Or, il reconnaît que les premières apparaissent comme un tout indissociable dans le réel. Il n'y a donc pas, fait-il valoir, « de cloison étanche entre la raison théorique et la raison pratique, ces deux dimensions n'existent que l'une dans l'autre et elles sont nécessairement médiatisées par la raison esthétique, c'est-à-dire par l'appréhension des formes synthétiques particulières par l'intermédiaire desquelles il reste lui-même enraciné dans le monde à travers sa sensibilité⁴ ».

Un tel constat affleure également chez Castoriadis, bien qu'il s'ancre à même la notion d'imaginaire. L'importance qu'il accorde à l'imaginaire se manifeste précisément ici : ce dernier n'apparaît pas comme le double inverse de la raison, mais plutôt comme l'un de ses constituants. S'il existe une imagination et une raisonnable animales, c'est bien chez l'humain que la conjonction (pour ne pas dire la dialectique) entre imaginaire et cognition produit la raison. La raison dépasse largement ce qu'il entend par le *reckoning*, soit la capacité de calculer. Elle ne saurait advenir sans l'apport de l'imagination et, plus précisément, de l'imaginaire humain délié et

¹ DS2, *op. cit.*, p. 442.

² *Ibid.*, p. 363.

³ *Ibid.*, p. 442.

⁴ *Id.*

défonctionnalisés. Cette longue citation s'avère l'une des plus limpides concernant l'apport de l'imaginaire à la raison ou encore leur apport conjoint dans la constitution du *logon didonai* :

Et cette subjectivité est loin d'être « simplement logique », et ce, *même* dans son fonctionnement « logique » et « connaissant ». Il y a puissance créatrice du sujet – du sujet singulier – précisément aussi dans le domaine du savoir, qui est source de novation. En altérant son savoir – *le* savoir social-historique établi à chaque fois – le sujet ne s'« adapte » pas, il *pose* de nouvelles *figures pensables* de l'être/étant comme connaissable et pensable [...]. Il ne pourrait pas le faire par sa « raison », ou par son « entendement ». L'une et l'autre peuvent controuver et contrôler, systématiser ou déduire – l'une et l'autre ne peuvent rien *poser* qui soit *nouveau* et ait un *contenu*. Mais, sans le langage, sans l'entendement, sans la référence à une « réalité » et même à la tradition d'une recherche, cette imagination ne produirait que des phantasmes privés ; avec et par eux, elle peut créer un *savoir*¹.

Castoriadis a souvent reconnu l'imaginaire comme source et position d'*altérité*, et non de simple *différence*. En regard de la définition de la raison, cela acquiert une couche supplémentaire de significations, au sens où l'on voit bien, dans cet extrait, que la nouveauté ne saurait jamais advenir par la raison seule, comprise comme entendement. Pour autant, ce dernier, qui se présente comme *legein*, c'est-à-dire comme langage et codification, permet à l'imagination, associée à l'intime dérobé, du moins au départ, à la socialité, de s'épanouir comme connaissance.

L'on y trouve un écho, bien que distant, de la pensée freitagienne : nombreuses sont les affirmations de Freitag selon lesquelles le symbolique, comme langage et, en partie, comme code, ne saurait controuver son *contenu*. Or, ce contenu se trouve pour ce dernier dans le monde sensible, au sein duquel l'imagination agit comme médiation et non comme fondement. Ainsi, Freitag, discourant du fait que le symbolique n'est pas en mesure de produire lui-même son contenu, tire celui-ci du déjà-là, soit du niveau inférieur que représente la sensibilité. Pour Castoriadis, cependant, cette position et ce contenu nouveau ne se trouvent pas pour autant dans la sensibilité, contrairement à Freitag, mais dans l'imagination déliée.

Vu son analyse dialectique, l'élucidation du fait de la société prend néanmoins un autre chemin pour Freitag que celui qu'emprunte Castoriadis. En effet, du côté de la construction de l'objet, les moments opératoire, empirique et théorique, puis, du côté de la constitution du sujet, les moments normatif, expressif et identitaire s'enracinent dans la première forme du rapport d'objet que constitue l'objectivation sensori-motrice animale. La formalisation de ces rapports à

¹ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 569.

laquelle s'attache Freitag dans l'*Introduction à une théorie générale du symbolique* montre en effet cet enracinement, et fait voir également que cette formalisation, correspondant à l'élucidation de tout rapport d'objet, supporte par conséquent et le monde animal et le monde humain, en dépit de leurs très grandes différences. Les moments formels d'objectivation valent tant pour la sensibilité que pour le symbolique, ainsi que pour la pensée formalisée, en vertu du caractère subjectif du rapport. Les médiations concernent chacun des moments formels de l'objectivation. Parmi ceux-ci, les moments d'autoconstitution du sujet correspondent aux moments de construction de l'objet par des « rapports de symétrie¹ », non sans conséquence :

Cette correspondance dialectique [...] vaut autant pour le procès de développement des formes organiques du règne animal que pour celui des formes symboliques qui caractérisent la vie proprement humaine [...] ; cela vaut d'ailleurs autant sur les plans phylogénétique qu'ontogénétique. C'est pourquoi c'est de l'analyse de la structure de l'appropriation subjective du monde objectif qu'il faut partir, au niveau du vivant comme au niveau symbolique, pour qualifier ensuite les moments correspondants qui sont impliqués dans l'autoconstruction dynamique du sujet sensible et affectif, puis du sujet pensant².

Cette appropriation subjective du monde correspond à la composante identitaire de toute subjectivité, lui assurant « unité et [...] permanence instituante³ ». Ce socle identitaire imprime à la subjectivité son caractère synthétique. Ainsi, précise-t-il, cette conscience de soi synthétique a pu donner l'impulsion de la « dialectique de la différenciation des moments impliqués dans la construction phénoménale du monde objectif, ainsi que tout le procès de l'autoconstitution du sujet à travers le déploiement de son autonomie et de sa liberté⁴ ». Le fait que les médiations soient de nature subjective et que le procès dialectique de différenciation s'opère par la subjectivité renvoie en dernière instance à cette « dimension apriorique de l'identité synthétique de la conscience de soi qui représente le fil d'Ariane qui relie entre elles toutes les figures de l'expérience sensible puis symbolique, et qui assure la continuité ontologique de leur procès ontogénétique de développement⁵ ».

Cette possibilité d'une analyse formelle des rapports d'objet n'apparaît pas comme « un simple procès de généralisation formelle⁶ », mais relève d'un état de fait ontogénétique : celui d'un

¹ DS2, *op. cit.*, p. 442.

² *Ibid.*, p. 299.

³ *Ibid.*, p. 404.

⁴ *Ibid.*, p. 403.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 404.

« *mode réel de rapport au monde*¹ ». La dialectique du procès de différenciation, du point de vue formel, se révèle à tous les niveaux suivant le même mouvement, celui d'un dépassement et d'une reprise des modes opératoires déjà existants. La différence entre les modes de rapport au monde sensible, symbolique et formalisé tient au développement de l'opérationnalité formelle : tout nouveau rapport d'objet, que Freitag présente aux chapitres 6 et 7 du second volume de *Dialectique et société* à partir de la notion de « système opératoire », se développe ainsi à partir d'une « virtualisation opératoire de la structure du précédent² », virtualisation qui signifie du même coup le développement réel des « qualités expérientielles et existentielles³ » du rapport d'objet précédent. Un tel développement va également de pair avec un dévoilement significatif et une objectivation réflexive⁴ du mode opératoire du rapport d'objet précédent, compris comme « forme antérieure d'expérience vécue⁵ ». Par là, la dialectique de la différenciation représente une cumulativité non strictement formelle, mais bien *réflexive*, réflexivité toujours ancrée existentiellement. Tout nouveau rapport d'objet, par conséquent, bien qu'il apporte de nouvelles façons de concevoir le monde et d'interagir avec lui, ne saurait s'extraire de cette interaction.

Ce déploiement dialectique de la réflexivité apparaît donc comme son développement réel et cumulatif, par lequel la dimension du sens, déjà existante dans le monde sensible, comme sentiment de soi animal, apparaît dans sa nature propre, c'est-à-dire symbolique et conceptuelle. La dimension du *sens* correspond en effet pour Freitag à « l'expression de l'autonomie du symbolique, ou plutôt, de la nécessité pour le symbolisme d'assurer sa propre objectivité sur une fondation qu'il puisse s'approprier, c'est-à-dire qui appartienne à l'espace ontologique qu'il a lui-même créé, ou ouvert⁶ ». Cette continuité et cet ancrage d'un rapport d'objet dans celui qui le précède, du point de vue de son degré d'opérationnalité, n'exclut évidemment pas que chaque niveau supérieur possède une autonomie, une objectivité et un caractère propres. Aussi, « la genèse même du symbolique doit être envisagée comme le passage progressif d'un mode de construction des médiations à un autre, d'un mode de totalité ou de totalisation à un nouveau possédant des caractéristiques opératoires, épistémiques et ontologiques inédites⁷ ». Chaque niveau supérieur

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 407.

⁴ *Cf. id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 149-150.

⁷ HI, *op. cit.*, p. 195.

détient inéluctablement une part d'inédit, qui correspond à son autonomie fonctionnelle et opératoire, mais plus largement, à la refonte qu'il impose aux composantes formelles du rapport d'objet. La cumulativité du procès de différenciation et, dans le cas des sociétés humaines, du procès de reproduction, culturelle ou politique, se montre aussi en cette opérationnalité plus grande et en cette autonomisation fonctionnelle des niveaux supérieurs.

Cela s'avère essentiel pour notre argument, puisqu'au-delà de la continuité, cette *autonomie* du rapport d'objet symbolique, plus précisément de la rationalité ayant pour objet le social-historique, constitue notre objet pour le reste de cette thèse. Notons d'ailleurs que l'autonomie du symbolique représente la base même de la sociologie, selon Freitag : « la sociologie en tant que telle se meut tout entière dans l'hypothèse d'une autonomie ontologique du symbolique, et [...] faute de l'admettre au moins implicitement et ne fût-ce que "provisoirement", il ne lui reste plus qu'à se saborder en tant que science distincte¹ ». Du côté de Castoriadis, la part d'autonomie du domaine humain apparaît tout à fait clairement. Nous sommes même partie de ce constat premier, pour ensuite, par une lecture de certains textes précis de son corpus, tâcher de saisir les liens qu'il retrace, plus discrètement, entre le monde du vivant et le domaine humain. Son insistance sur l'autonomie de ce dernier, à travers, évidemment, la notion de création *ex nihilo*, a ainsi pour effet de masquer ces rapports de continuité pourtant bien présents, quoique plus lâchement théorisés que chez Freitag.

Cette autonomie du symbolique par l'existence d'une dimension du sens objectivée comme telle ne signifie pas pour autant chez Freitag que le monde préhumain, le monde animal spécifiquement, se situe en dehors du sens ou dans le non-sens. Freitag avance justement la proposition inverse : le sens est « déjà-là » dans le monde préhumain, mais sous une forme non objectivée, il existe en dépit de son invisibilité. « Mais là encore, affirme-t-il, si les animaux n'accèdent pas réflexivement à la dimension du sens, c'est que d'emblée ils y sont noyés et qu'ils ne peuvent pas en sortir pour la voir² ». Cela entérine sa conception du sens comme englobant ontologique, irréductible et préexistant à la « signification », considérée comme le sens incarné symboliquement. Nous y reviendrons dans la section suivante portant sur la signification.

Cet englobant ontologique se fait-il l'écho d'une présence existentielle qui préexisterait, scellant ainsi le sort du monde humain? À bien y voir, cette persistance relevée par Freitag de la

¹ *Ibid.*, p. 175, n. 13.

² DS2, *op. cit.*, p. 150.

sensibilité ne vise aucunement à retrancher à la symbolisation quoi que ce soit ou à diminuer son autonomie, bien au contraire. En l'ancrant ainsi à même le monde, Freitag veut en définitive en montrer non la faiblesse, mais la « fragilité ontologique¹ », qui appelle notre plus grand niveau de responsabilité collective – Castoriadis va dans le même sens en définissant l'autonomie comme « autolimitation ». Il souhaite ainsi démontrer que cet ancrage même dans le monde de la vie nous met devant la conscience de la richesse de celui-ci, plutôt que devant le caractère dérisoire du symbolique et du langage humain ou encore devant l'idée d'une nécessité de le déconstruire, puisqu'il est enraciné dans un en deçà asymbolique. L'idée de s'en remettre à un sens déjà-là qui imprimerait une destinée au monde humain demeure étrangère à sa pensée, laquelle prend en compte de la manière la plus fine les lieux de contingence à même l'objectivation du monde. Aussi le rappel que le symbolique est sis sur l'antéécence d'une « présence² » ne cautionne en rien une interprétation de la donation de l'être et de sa réception passive par le sujet. Tant Freitag que Castoriadis récusent cette idée. Ce dernier soutient à cet effet que la pensée heideggerienne, pour laquelle « le langage est une donation de l'être, l'homme ne parle pas, mais l'être se parle à travers l'homme en lui donnant le langage – ce genre de métaphysique idéologique, théologique³ », s'effondre au contact d'une véritable réflexion sur la société. Pour tous deux, ce type de conception occulte le caractère actif du sujet percevant et connaissant de même que la création de la société par elle-même.

Il est vrai que l'englobant ontologique retracé par Freitag se donne à voir à travers la dimension du sens, comprise de façon extensive. Par là se révèle une divergence importante entre les deux auteurs. Dans la perspective freitagienne, le sens apparaît ainsi plus vaste que la subjectivité. Il représente l'extension et la distension du rapport au monde de toutes les subjectivités à travers l'ensemble de l'histoire du vivant : « c'est dans la dimension expérientielle du *sens* que cet attachement et cet englobement se manifestent de manière spécifique et privilégiée. Or, cette dimension du sens [...] est en réalité partout diffuse dans l'expérience, elle imprègne toute expérience en tant qu'elle est, synthétiquement, expérience d'une réalité objective par un être subjectif⁴ ». Cet aspect d'un englobant ontologique s'avère problématique dans l'optique de Castoriadis. En effet, pour celui-ci, si la création est à la mesure de l'être, cela met sur la piste

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 156 ; IÉSP, *op. cit.*, p. 45.

³ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 117.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 443.

d'une création non subjective. Or, la dimension freitagienne du sens reste, par la dialectique, ancrée à même le déploiement de la subjectivité dont elle procède.

Chez Freitag, ce premier ancrage du symbolique dans le sensible apparaît ainsi comme impulsion de la dialectique du procès de différenciation proprement humain, soit le procès de la reproduction significative-normative, puis politico-institutionnelle. Il faut ici entendre cet « ancrage du symbolique » de manière très large, comme étant ouvert à son extension historique et à l'historicité de ses conditions particulières. La sociologie freitagienne de la modernité et de la postmodernité montre qu'au-delà du seul mode de reproduction culturel-symbolique, il s'agit d'ancrer tous les « étagements » institués et significatifs qui s'y sont ajoutés – au premier chef, la Raison elle-même et toutes ses déclinaisons, dont fait partie la raison sociologique et philosophique. L'on retrouve donc, précise-t-il, « le même type de rapport échelonné d'inclusion à l'intérieur même du développement de la sensibilité, puis des systèmes culturels-symboliques¹ », inclusion dans un système (ou rapport d'objet) opératoirement supérieur de caractère subjectif, de plus en plus réflexif. La notion d'idéologie donne à voir une autre forme de continuité, « à un niveau épistémique tout à fait général² », entre les différents rapports d'objet, puisque celle-ci, d'abord comme normativité dans le sensible, puis comme valorisation symbolique, notamment sous forme d'idéologies politiques depuis la modernité, témoigne d'une forme projective d'appropriation du monde, inhérente à tout rapport d'objet. Ainsi les niveaux inférieurs d'objectivation apparaissent comme un soubassement d'une richesse phénoménale et existentielle auquel les étagements supérieurs et, surtout, leurs modes réflexifs et épistémologiques prétendant parfois s'en passer doivent au contraire impérativement se reconnecter.

La démarche de Freitag se comprend ainsi comme attachement dialectique de la signification dans le sens. Chez lui, le sens apparaît comme un englobant ontologique de toutes les prestations subjectives, donc significatives. Dans ses termes, il s'agit de « la réinscription de la différenciation significative dans une dialectique ontologique du sens, compris comme le maintien de la participation du sujet à l'être à travers tout le développement de la subjectivité dans le monde³ ». De ce fait, la raison se révèle dans la concrétude de ses effectuations, c'est-à-dire intriquée à même la normativité et l'expressivité que comportent toute action et tout agir. Ainsi,

¹ *Ibid.*, p. 407.

² *Ibid.*, p. 379.

³ *Ibid.*, p. 444.

elle « reste attachée, par le sens, aux déploiements successifs de la signification dans un rapport concret où la dimension cognitive est indissociable des dimensions normative et expressive-esthétique¹ ». En soulignant l'ancrage du symbolique dans le sensible, le but de Freitag n'est donc nullement de s'en remettre à l'Être conçu comme surplombant et transcendant par rapport aux étants. Il s'agit plutôt, à l'inverse, de traduire le caractère ahurissant de la création du symbolique, et du même coup, d'en saisir la charnure, l'extrême fragilité. La pertinence pour l'analyse de l'historicité et de la raison sociologique apparaît en creux : elles ne seront pas à la remorque, mais bien partie prenante de cette reconnaissance de la fragilité de leur objet, qui constitue tout à la fois leur fondement. Bien que nous nous soyons ici attardée à Freitag, Castoriadis partage de toute évidence ce constat de la fragilité de la création du symbolique et du monde humain.

4.2.3 Aux origines de la raison moderne

Cette ressaisie accomplie par Freitag de l'ancrage de la raison dans le monde vécu se rapproche d'une *Rückfrage*, d'une question en retour sur la nature même de la rationalité. Le questionnement sur l'origine de la raison repart de cet enracinement pour éclairer en quoi celle-ci a pu devenir Raison abstraite à prétention universelle. Cette saisie rétrospective se déroule à de multiples niveaux. Puisqu'elle correspond à la forme même de la réflexivité, toute connaissance se fait à travers ce type de retour sur soi, auquel les sciences sociales ne peuvent ni ne doivent faire exception. « La connaissance apparaît dès lors irréductiblement réflexive en sa visée compréhensive la plus radicale, puisqu'il lui faut revenir sur elle-même et sur sa propre histoire pour atteindre et saisir la réalité authentique de son objet² ». La démarche freitagienne consiste à montrer l'importance de la normativité et de la « réflexivité immanente » à toute pratique, que la connaissance scientifique, sociologique ou philosophique ne peut avoir la prétention d'éliminer. Sa critique du déterminisme se fonde sur le fait qu'il court-circuite ce retour réflexif.

Chez Castoriadis, il n'en va pas tout à fait ainsi. La raison se trouve inéluctablement dans un mouvement où elle tâche de repousser la clôture. Ce mouvement nécessite de la raison qu'elle revienne vers elle pour saisir les tenants de ce qui tend à l'enfermer. Cela correspond à sa définition de la réflexivité, comme retour de la raison sur elle-même³. Il importe donc de densifier et d'enraciner la raison, de manière à révéler que la figure de la Raison moderne n'est pas universelle

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 297.

³ Cf. CL5, IIR, *op. cit.*, p. 329.

en vertu du fait qu'elle procède d'une création historique. « L'entendement est social-historiquement institué et chaque fois plongé dans l'institution imaginaire globale de la société. Pour le dire brutalement, c'est la "rationalité" même des autres sociétés et des autres époques qui est différente, parce qu'elle est "prise" dans d'autres mondes imaginaires¹ ». L'être du social-historique recèle de l'imaginaire et de l'ensidique. Aussi la teneur de cet ensidique varie en fonction de l'imaginaire social.

Freitag, pour sa part, exprime de cette façon la valorisation sociale de la réflexivité et de la raison comme rationalité instrumentale : « la rationalité instrumentale ne peut acquérir elle-même une valeur objective et absolue que dans la mesure où c'est elle qui [...] a été socialement érigée en norme unique et ultime de la valorisation, justification et compréhension de l'action dans une société particulière² ». La référence écrasante à la rationalité instrumentale, devenue le seul point de repère valable, du moins le plus valorisé, est due à une « promotion de l'instrumentalité³ », c'est-à-dire à tout un travail social de *valorisation normative* bien plus qu'à un progressif dévoilement de la nature de l'être humain, travail qui, tous deux s'entendent là-dessus, ne détient en lui-même rien de rationnel.

Pour Freitag, la raison apparaît au départ très fortement liée aux raisons de la vie quotidienne, ancrée dans le monde de la vie. L'action, la subjectivité et ses prestations présentent un caractère d'emblée synthétique. Toute action significative, précise-t-il, s'avère ainsi irréductible au seul contexte spatio-temporel, et ce, en dépit de son importance. En fait, « tout engagement existentiel possède toujours une orientation normative et procède d'une posture expressive déterminées à l'intérieur d'un champ de possibles lui-même prédéterminé, il met en œuvre des schèmes prédéterminés de connaissance du monde⁴ ». Notons que Castoriadis retrouve également la richesse de cette raison provenant de sa situation existentielle, comme raison tissée d'imaginaire, à recouvrer. Freitag souligne que le *logos* grec et la *ratio* latine⁵, à l'origine du concept moderne de raison, combinaient dans leurs premiers usages la normativité et l'expressivité. Plus précisément, pour lui, « toute la structure cognitive, normative et expressive qui régit l'action se présente sous la forme des *raisons d'agir* que les acteurs sociaux se donnent continuellement,

¹ CL3, ISRH, *op. cit.*, p. 71.

² HI, *op. cit.*, p. 200.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 177, n. 16.

⁵ Cf. RCR, *op. cit.*, p. 187.

subjectivement ou intentionnellement, dans chacun de leurs actes¹ ». Ainsi trouve-t-on un premier niveau de rationalité dans ces raisons échangées, données, partagées. De la même façon, précise-t-il, les types de rationalité mis au jour par Weber constituent

des modalités subjectives diverses d'« avoir une raison », de « donner raison » ou de « justifier », auxquelles correspondent alors autant de formes également diverses d'anticipation d'une compréhension intersubjective de l'action. Dès lors, c'est dans la vie réelle l'anticipation d'une telle compréhension suivie d'effets collectifs qui détermine à chaque fois l'action en tant qu'action humainement significative, plutôt que la référence abstraite que le sujet peut faire à un principe universel de rationalité².

Or, cette qualité première de « raisons d'agir », liant la raison à l'action significative, a été progressivement abstraite dans la rationalité moderne.

Cependant, ontologiquement, toute rationalité, et au premier chef la rationalité instrumentale telle qu'on la connaît et la célèbre depuis des siècles en Occident, rappelle Freitag,

ne vaut pas ou ne s'impose pas d'abord comme une norme « logique » purement extérieure, mais comme un ordre de motifs compréhensibles par chacun. Ainsi, une action n'est-elle pas intrinsèquement plus « rationnelle » (par opposition à irrationnelle) ou plus compréhensible (par opposition à incompréhensible ou inintelligible) lorsqu'elle s'est donnée comme norme son adéquation ou son efficacité instrumentale relativement à une fin quelconque – posée en tant que telle comme non problématique, c'est-à-dire comme « normativement et expressivement neutre » – que lorsqu'elle s'oriente expressivement selon l'affirmation d'une valeur ou d'une identité posée *a priori* par elle comme une norme absolue ou inconditionnelle. Puisqu'elle met en jeu l'autocompréhension qu'ont et veulent avoir d'eux-mêmes les êtres humains, une telle norme vaut par définition indépendamment de toutes les conséquences résultant de ses applications locales et circonstancielles, puisque ces conséquences sont d'ordre purement empirique et ont par conséquent un statut ontologique inférieur³.

Voilà qui est essentiel pour la conceptualité sociologique et philosophique. Il ne s'agit pour Freitag ni de relativiser la raison ni de la saisir comme parfaitement indépendante de toute attache existentielle ou de tout ancrage circonstanciel, contextuel et, plus largement, normatif et expressif. Sa démarche consiste plutôt à « revenir vers ce qu'est l'action, comprise non comme une pure volonté sans feu ni lieu [...], mais [...] comme un moment dans une durée qui est histoire⁴ ».

¹ HI, *op. cit.*, p. 197.

² *Ibid.*, p. 199.

³ *Ibid.*, p. 199-200.

⁴ RCR, *op. cit.*, p. 187.

Cette histoire d'une valorisation excessive, unilatérale et, dans les termes castoriadiens, « irrationnelle », de la Raison comme rationalité instrumentale s'est élaborée par une progressive « "dénormativisation" de la pratique sociale¹ », précise Freitag. Ainsi, « la Raison est entièrement née, en son unité transcendantale formelle et abstraite, d'une contestation de la valeur, ou de la légitimité ultime, de toute raison contingente, c'est-à-dire de toutes les raisons concrètes, particulières, sociales et historiques d'agir² ». Cette contestation a eu comme effet le « choix » idéologique et historiquement contingent de la valorisation d'une seule raison parmi les différentes raisons guidant l'agir social. C'est cette raison « à laquelle devait pouvoir être conférée, au détriment de toutes les autres, une valeur première, "universelle" et absolue³ ». La conséquence en a été, entre autres, pour cette Raison à prétention universelle, le refoulement du symbolisme, « avec toute forme sociale d'autorité implantée en lui ou médiatisée par lui, dans l'irrationnel⁴ ». La Raison moderne s'est donc établie en supplantant les diverses raisons pratiques auxquelles elle restait attachée à l'origine. Cette abstraction a été pratiquement totale : la rationalité d'alors a tendu à rabattre sur d'autres sphères, rendues étanches, l'expressivité et la normativité dont elle tâchait de se distancier pour s'établir comme souveraine. Cependant, indique-t-il avec limpidité, « [u]ne raison entièrement abstraite n'est pas une raison, c'est peut-être une cause. Or c'est bien comme abstraction de toutes les raisons, et contre elles que s'est présentée la Raison universelle des Temps modernes, qui a prétendu partir de soi seule pour reconstruire déductivement toutes les raisons particulières⁵ ». Cette abstraction effectuée par la Raison pour s'établir comme seule détentrice légitime de l'intelligibilité et de la réflexivité explique aussi le fait qu'elle se soit délestée de son propre enracinement dans ce terreau phénoménal et pratique de raisons diverses, d'ordre symbolique, mais aussi de son ancrage proprement *sensible*. Coupée de ces origines pratiques, expressives, normatives et sensibles, la Raison, souligne Freitag, « ne voit pas la valeur ontologique que possède sa propre genèse, elle croit plutôt se "découvrir" elle-même dans un acte de pure réflexion "épistémologique" (et c'est en cela que réside d'ailleurs, par derrière son arrogance, aussi sa grande modestie⁶) ». Nous avons, dans ce qui précède, souligné ces lieux d'ancrage de la rationalité et de la réflexivité, symbolique et sensible, en prenant à rebours ces déliaisons qu'a

¹ *Ibid.*, p. 202.

² *Ibid.*, p. 203.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 195, n. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 203-204.

effectuées la Raison moderne pour faire ressortir les doléances que Freitag et Castoriadis adressent à celle-ci.

Leurs conclusions à cet effet sont donc loin de s'arrêter à ce constat, relativisant, d'une origine sociale de la raison, puisqu'il importe pour eux de sauvegarder l'impulsion non à la maîtrise généralisée¹, mais à la réflexivité critique, qui constitue l'essence de la raison. Tomès formule en des termes très nets la démarche castoriadienne : « Il s'agit bien plutôt pour Castoriadis de revenir à ce qui constitue pour lui le sens et l'origine même de la philosophie : le *logon didonai*, le fait de rendre raison ou d'élucider ce qui ne va pas de soi, puisque pour la philosophie rien ne va jamais de soi² ». Il importe d'abord de rendre compte et raison de la raison elle-même. Raison critique, qui se révèle aussi « une “critique de la raison critique” » : critique du sujet transcendantal et du *système* hégélien, soit de la totalisation rationnelle, puisque Freitag tout autant que Castoriadis sont post-kantiens et post-hégéliens. Pour Freitag, la « Raison n'est qu'une figure particulière qu'a prise idéologiquement l'identité transcendantale pour se reconnaître en son rapport et son appartenance au tout, quand d'abord elle s'en est senti séparée⁴ ». Il s'agit bien d'éviter toute réification de la Raison, même dans sa critique⁵, c'est-à-dire de reconnaître cette contingence et ce processus historique à la base de la définition de la Raison moderne. De plus, cette reconnaissance doit nécessairement se doubler du constat voulant que cette même Raison « existe néanmoins objectivement, en sa nature subjective idéologique supra-individuelle⁶ ». Ce n'est qu'à ces conditions que l'on peut espérer voir, statue-t-il, « le dépassement raisonnable ou réfléchi de la Raison⁷ ». L'on retrouve également cette notion d'un dépassement des apories contenues dans la conception de la Raison moderne chez Castoriadis. La critique castoriadienne de la raison consiste d'abord et avant tout à saisir la particularité historique, contingente, de la forme de rationalité qui est la nôtre. « La première tâche est en effet à cet égard de commencer à sonder notre prétendue rationalité – et ce serait là la première tâche *rationnelle* qui, comme nous le savons, demeure en

¹ Que Castoriadis désigne à de nombreuses reprises comme « expansion illimitée de la maîtrise “rationnelle” » (CL2, POHS, *op. cit.*, p. 555) ou « expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle » (CL3, TC, *op. cit.*, p. 329).

² Arnaud Tomès, « Commentaire de *L'imaginaire comme tel* », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, *op. cit.*, p. 92.

³ RCR, *op. cit.*, p. 181.

⁴ *Ibid.*, p. 203, n. 48.

⁵ *Cf. id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, p. 177.

fait incomplète et en principe incomplétable¹ ». Cette critique de la raison renvoie également à l'action nécessaire et infinie de repousser la clôture des significations.

Ce retour réflexif vers la raison donne à voir son histoire. La raison est le fruit d'une création social-historique mettant en jeu des éléments idéologiques et politiques. Ceux-ci la montrent fortement liée, non seulement « à l'origine », mais de tout temps, aux éléments qui se révèlent dans l'objectivation comme phénomène, qu'il soit social ou présocial. Plus précisément, comme ils le démontrent tous deux, l'avènement de certaines catégories ou formes cognitives et de leur unification par la science, notamment – au nombre desquelles les catégories centrales et fondatrices pour toute prestation scientifique, temps, espace, quantité et nombre –, se trouve lié à l'histoire sociopolitique, à « l'unification politique de la société² ». Cette proximité avec le fruit de son objectivation s'avère d'autant plus importante dans les sciences sociales et en philosophie. Ce caractère historique de la raison se laisse apercevoir, chez Castoriadis, dans les formes excessivement variées que prend la raison.

Dans la dimension historique [...], nous constatons une considérable variation, un changement, de cette rationalité ; nous ne pouvons donc pas supposer une rationalité comme donnée dès l'origine, ni voir l'ensemble du développement historique, de la succession historique des formes de société comme – c'est la vue hégélienne – l'incarnation de formes toujours plus élevées de rationalité³.

Il s'agit de reprendre le parcours historique de chaque forme de rationalité, qui se constate par l'élucidation du magma des significations imaginaires sociales.

Tous deux s'entendent sur le fait que la rationalité instrumentale et la Raison moderne sont nées d'une abstraction ruineuse de l'ensemble des raisons d'agir et des modes d'être au plus près de la pratique sociale quotidienne. Leur volonté de révéler la raison à elle-même, c'est-à-dire de dévoiler son ancrage dans ces raisons et significations pratiques et, surtout dans le cas de Freitag, dans la sensibilité, correspond à un dévoilement de ces mécanismes d'abstraction. Pour Freitag comme pour Castoriadis, cela exige un regard rétrospectif, un retour de la raison sur elle-même. Le concept même de raison, à partir duquel s'établissent notamment les sciences sociales, renvoie d'emblée à l'« unité bi-face » évoquée d'entrée de jeu dans ce chapitre, c'est-à-dire, suivant cette

¹ CL6, MEPC, *op. cit.*, p. 323-324.

² DS1, *op. cit.*, p. 327.

³ SV, *op. cit.*, p. 41.

expression freitagienne, au rapport individu/société. C'est à partir des actions et des raisons qui les soutiennent que le concept de raison a été forgé.

La vérité est normative – non pas au sens où la science ou, plus largement, la pensée critique s'avèrent réductibles à une question d'opinion, loin de là ; mais bien au sens où la vérité procède d'une volonté, individuelle et collective, qui s'inscrit dans des significations, dans des « repères » sociaux, un désir, une « passion¹ », soit dans une valorisation sociale, et de ce fait, dans une histoire. Les deux auteurs ne souhaitent pas « historiciser la raison », puisque toute raison, toute pensée, s'avère fondamentalement historique – aux deux sens d'une historicité *interne*, qui peut être dépliée localement ou de façon plus générale, de même qu'une historicité *externe*, social-historique. Leur dessein concerne donc la mise au jour de cette situation, qui ne représente pas la limite, mais l'*essence* même de la pensée. Dévoilant la portée normative et historique de la vérité et de la raison, Freitag et Castoriadis soutiennent que le « projet de vérité », comme l'appelle Castoriadis, est d'emblée politique. La même idée forte se retrouve à travers l'« épistémologie politique² » freitagienne.

Le rappel de ces notions relatives aux moments formels d'objectivation, chez Freitag, de même qu'aux composantes génériques au sein de toute représentation, chez Castoriadis, est donc crucial au moment de nous questionner sur la nature de la raison et, conséquemment, sur la nature de l'analyse intellectuelle visant le social-historique. L'un des efforts principaux de notre thèse consiste en effet à tirer les fils existentiels de la raison et, plus spécifiquement, de l'analyse du social-historique, pour y révéler une forme de *continuité* provenant d'en deçà du symbolique et du langage. Il s'agit de déceler, au sein des pensées freitagienne et castoriadienne, le moteur de l'historicité, afin de statuer sur la forme que peut prendre le « rendre compte et raison » de la société. Ce qui n'était qu'une intuition dans le cas de Castoriadis s'est avéré juste. Du côté de Freitag, cela fait partie intégrante de sa pensée, tel qu'il l'a amplement explicité.

Cette continuité se donne à voir dans les rapports sujet/objet, mais également, et de façon primordiale, dans la refonte mutuelle, quoique différenciée, des rapports de l'être et du devoir-être qu'ils proposent – de l'empirique et du transcendantal, dans les termes privilégiés par Freitag, de l'effectivité et de la validité, dans ceux de Castoriadis. Pour celui-ci, cette refonte ne correspond à

¹ Cf. CL5, PC.

² Cf. NU.

rien de moins qu'à sa méthode propre¹ ; chez Freitag, elle étaye la dialectique. Leur commune aversion envers le déterminisme, qu'il soit d'obédience rationaliste ou relativiste, les mène à refonder le rapport entre être et devoir-être de manière à en montrer l'entrelacement à tous les niveaux d'être créés et ouverts par l'instance subjective. Aussi, chez Freitag, la dialectique du discours est rendue possible par la dialectique du réel, laquelle comporte, dès l'entrée en scène de la « dimension subjective² », cet entrelacement essentiel, jusqu'au existentiel. Chez Castoriadis, les « *réquisits d'effectivité*³ » constituent la lorgnette à travers laquelle la réflexion sur le social-historique doit s'effectuer : comment penser et rendre compte du *sujet effectif*, sujet collectif ou sujet individuel⁴? Suivre la trace de ces réquisits renvoie nécessairement à « du » transcendantal⁵, qui se donne à voir dans la spécificité de sa création, de nature social-historique. Dans les termes freitagiens, il s'agit, suivant le titre de l'introduction générale du second volume de *Dialectique et société*, « Idéauté du réel et réalité de l'idéauté », d'une « "idéauté idéale", ou idéaliste », c'est-à-dire d'une « tension vers l'idéauté qui soutient l'existence de l'univers symbolique⁶ ». Cette tension ne dessine pas une idée-limite kantienne, mais signale plutôt l'entrelacement constat, effectif, de l'empirique et du transcendantal.

S'engager sur la voie de l'effectivité, à la manière de la dialectique du réel freitagienne, signifie nécessairement se mettre sur la voie de la validité, puisque toutes deux s'entrecroisent de manière essentielle. Il n'y a plus lieu de séparer abstraitement ces deux dimensions solidaires ni de les faire par tous les moyens se rencontrer, soit implicitement, soit explicitement, par des détours argumentatifs et des apories souvent corrélatives, comme le sont les deux faces, rationaliste et relativiste, du déterminisme. Il s'avère inutile et ruineux de maintenir une vision de l'être et, *ipso facto*, du social-historique, où ceux-ci apparaissent séparés de leurs prestations subjectives par un infranchissable fossé ontologique.

¹ Cf. SV, *op. cit.*, p. 179.

² DS2, *op. cit.*, p. 25.

³ SV, *op. cit.*, p. 258.

⁴ « Les questions que nous allons formuler ici visent non pas des conditions de possibilité mais des réquisits d'effectivité. Nous ne demandons pas : comment telle ou telle autre chose est possible, nous savons qu'elle est effectivement réelle, nous ne pouvons pas faire semblant de penser qu'elle aurait pu ne pas être. Nous nous demandons : qu'est-ce que sa réalité effective exige et entraîne? À partir de là, deux interrogations centrales. Comment doit être la société, ou une société, pour que la question de la vérité (au sens fort) puisse y émerger? Mais aussi : comment doit être le monde pour que puisse exister une société dans laquelle la question de la vérité émerge? » (*Id.*)

⁵ Plutôt qu'elle ne fasse signe vers un sujet transcendantal à la manière du sujet transcendantal kantien.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 20.

Ils partagent ainsi tous deux le constat d'une réflexivité synthétique de nature autre que logique au sens de la pensée formalisée. Rappelons en effet que, pour Castoriadis, les schèmes recensés à la base du *legein* précèdent tout concept et toute réalité positive ou logique – c'est-à-dire qu'ils ne précèdent pas « le réel », mais plutôt le façonnement du réel dans un discours, à titre d'exemple, positif ou scientifique.

Ce qui peut apparaître, à la pensée réflexive-abstraite, simple mise en œuvre, dans le *legein*, de catégories « constitutives » (un, plusieurs, substance, etc.) ou de « concepts réflexifs » (identité, différence, forme, matière, etc.) présuppose en fait (« réellement » et « logiquement ») toute autre chose que des « catégories » et des « concepts » : il présuppose un faisceau de schèmes opérateurs qui ne sont pas des « fonctions logiques », qui existent comme figures-figurations opérantes, et dont aucun ne peut fonctionner si les *résultats* de son propre fonctionnement et du fonctionnement de tous les autres ne sont déjà présents (ce qui exclut toute possibilité de les « construire¹ »).

Si ces schèmes ne sont pas « logiques » au sens de la science positive, ils correspondent néanmoins en partie à l'ensidique proprement humain.

Les schèmes praxiques et représentatifs dont traite Freitag semblent plus imperméables à la logique, au sens où ils paraissent de nature essentiellement *subjective* plutôt que logique. Il existe selon lui une « préconstruction phénoménale réalisée à travers la mise en œuvre de schèmes cognitifs, normatifs et expressifs de nature subjective et à caractère symbolique² ». Ces schèmes sont donc fonction de la pratique et de son histoire : aussi s'avèrent-ils « eux-mêmes les produits évolutifs ou réflexifs du déploiement de l'expérience subjective dans le monde, où ils correspondent à la diversification réelle par genres et espèces, puis par cultures³ ». Cette historicité des schèmes au fondement même de notre expérience constitue l'argument principal par lequel il récuse la distinction kantienne entre l'empirique et le catégorial. Plutôt qu'un simple rejet, Freitag en appelle en fait à « un élargissement et une généralisation de l'a priori kantien⁴ ». Cet élargissement et cette généralisation se doublent d'une reconnaissance du caractère historique de cette préconstitution étendue à l'ensemble des dimensions de la pratique humaine et à celle du vivant. « L'a priori ne se laisse plus ainsi séparer et opposer catégoriquement à l'empirique, il en représente une condensation et un résultat⁵ ».

¹ IIS, *op. cit.*, p. 366-367.

² DS2, *op. cit.*, p. 460.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 121.

Contrairement à la pensée scientifique, précise Freitag, la vie (humaine et animale) procède bien « du moment de la synthèse¹ » : « Dans la démarche scientifique examinée du *seul point de vue de sa spécificité*, le moment théorique (ou moment synthétique) qui, sur le plan phénoménal, sert de point de départ à la connaissance commune, apparaît au contraire comme une sorte de conclusion² ». Castoriadis et Freitag se rejoignent ici complètement, insistant sur le fait que la science considère son objet comme donné, alors qu'il présuppose en réalité une « construction » non purement conventionnelle³, mais une préconstitution à la fois « onto » et « logique ».

Se rencontrent ainsi non seulement une préconstruction, mais une *création* de l'objet par une subjectivité, dont toute « objectivité » provenant de l'abstraction subjective ne peut se couper. « En dehors de la conscience phénoménologique que la conscience a d'elle-même [...], l'analyse positive des faits de conscience n'aurait tout simplement ni lieu, ni objet, ni centre, ni limites. C'est cette *conscience autoréflexive, immanente à elle-même, qui crée l'objet* même que peut ensuite prétendre s'approprier une science positive⁴ ». Comme il l'affirme ailleurs, le fait positif repose nécessairement et de manière indépassable sur le moment du négatif⁵. Inutile de nous étendre sur l'importance que revêt, chez Castoriadis, cette création de l'objet à connaître par le sujet ; tout au plus importe-t-il de rappeler que celle-ci n'exclut jamais le réel lui-même, du fait qu'il possède la qualité essentielle de se laisser connaître. Par des chemins certes différents, Castoriadis et Freitag établissent un même constat : l'avenue kantienne d'une séparation stricte entre factualité et validité fait fausse route, puisque dans le réel, ces deux dimensions se trouvent nécessairement intriquées. Comme l'affirme Freitag, « les antinomies entre théorie et pratique, fait et norme, ne sauraient posséder un caractère originel et fondamental puisque la connaissance scientifique est une modalité du rapport au monde sociosymbolique, de nature en même temps théorique et pratique, et que le

¹ *Ibid.*, p. 352.

² *Ibid.*, p. 341.

³ S'ils mettent au jour les présupposés schématiques par lesquels toute science constitue son objet, il faut bien voir que cette préconstitution de l'objet scientifique signale une commune conception du langage : non conventionnel et non strictement communicationnel. Les schèmes fondamentaux apparaissent, pour Castoriadis, à la source même de tout langage, et, pour Freitag, les schèmes sociopraxiques, s'ils s'étaient sur des images sensibles, n'en constituent pas moins la matière avec laquelle le langage se compose. C'est donc d'abord et avant tout le langage qui, pour tous deux, s'avère préconstitué de manière schématique et collective.

⁴ *Ibid.*, p. 27. Nous soulignons.

⁵ Plus précisément : « ce dépassement de l'entendement et de la connaissance positive dans l'autodéveloppement de la raison conserve une attache indépassable dans l'histoire concrète de ce déploiement, qui en représente le moment négatif » (*Ibid.*, p. 444).

rapport pratico-cognitif de la société à elle-même [...] est déjà une dimension constitutive de la réalité sociale¹ ».

L'« appartenance ontologique au réel² », faite des médiations effectives et transcendantes de tout sujet avec son monde de vie et d'action, apparaît ainsi comme « la condition *sine qua non* de notre accès épistémologique au réel ou à l'objectivité, tant par la sensibilité que par la pensée³ ». En d'autres termes, « l'englobant ontologique dans lequel les pôles subjectif et objectif de toute expérience possible sont dialectiquement liés entre eux dans un double rapport de différenciation réciproque et de co-appartenance⁴ » constitue « la *catégorie première de toute connaissance*⁵ ». Cet englobant correspond au lieu de déploiement de la liberté créatrice du sujet, tout comme il vaut pour lui en tant qu'appartenance – double mouvement par lequel toute création advient, pour Freitag. Ces conditions à la création n'admettent aucun déterminisme, mais représentent plutôt des conditions de possibilité au déploiement de l'être. Il distingue d'ailleurs entre déterminisme et détermination : « Il ne s'agit pas ici de “déterminisme”, mais seulement de “détermination”, c'est-à-dire de l'auto-affirmation d'un possible déterminé⁶ ». Cela fait écho, bien entendu, au rejet castoriadien du déterminisme, plus spécifiquement de la notion de déterminité, qu'il associe à celle de déterminisme intégral. Bien entendu, Castoriadis ne rejette pas toute forme de « détermination ». Il en relève plutôt la nécessité au sein même de toute création⁷. La définition avancée par Freitag du terme de détermination se rapproche ainsi de celle d'autoposition chez Castoriadis, d'où l'importance d'aller au-delà des simples termes utilisés pour prendre acte de la logique conceptuelle de chacun. Pour Freitag, un rapport dialectique existe entre les conditions de l'action et l'action créatrice. Néanmoins, les deux auteurs se rapprochent en ce qu'ils soulignent l'importance du moment d'autoconstitution que toute action opère : moment de détermination de l'action comme auto-affirmation chez Freitag, moment de création comme autopositionnement chez Castoriadis.

L'être comme déploiement de cette dialectique, c'est-à-dire de ces médiations du sujet et de l'objet dans toutes leurs inflexions, apparaît chez Freitag comme le lieu premier de la

¹ DS1, *op. cit.*, p. 88-89.

² DS2, *op. cit.*, p. 162.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 297.

⁵ *Id.*

⁶ DS3, *op. cit.*, p. 110, n. 17.

⁷ « La création veut dire précisément la *position de nouvelles déterminations* » (CL5, FF, *op. cit.*, p. 20).

connaissance, lieu premier duquel toute connaissance, par conséquent, ne peut s'abstraire entièrement. En outre, toute pensée, incluant la pensée formalisée, ne se constitue nécessairement que dans l'espace dessiné par les « deux modes de représentation et de connaissance, le mode sensible et le mode symbolique¹ ». Il n'y a d'autre forme de connaissance, même formalisée, que comme point limite de l'extrémité « projective » que constitue une forme entièrement abstraite de pensée. Par conséquent, toute épistémologie des sciences sociales doit s'accomplir à la fois comme reconnaissance de l'instance subjective et de l'englobant ontologique qui la lie au versant objectif du rapport d'objet, de même que comme restitution de cette médiation du sujet et de l'objet. Cela ne peut s'effectuer, fait valoir Freitag, que par une analyse *dialectique* : « la conception dialectique du devenir à soi du réel, de sa propre accession à la subjectivité [...] permet d'appréhender épistémologiquement et de justifier ontologiquement² » le lien unissant sujet et objet.

Contre le déterminisme et le fonctionnalisme, ils travaillent à souligner ces lieux essentiels où la raison se densifie, c'est-à-dire où elle s'enracine dans les différents modes d'être au monde qui composent l'expérience de tout vivant et qui se modulent de manière différenciée selon le rapport d'objectivation institué par chaque subjectivité. Ces sources non rationnelles de la raison ont été communément considérées comme le non-être absolu, comme la brèche qu'il eût fallu colmater ou encore comme l'Autre radical de la Raison. Pourtant, la raison n'apparaît pas viciée par la reconnaissance de ce cet ancrage. Elle est simplement grevée par sa teneur imaginaire, chez Castoriadis, et par son rapport dialectique avec la normativité et l'expressivité, chez Freitag. Elle trouve son origine dans ces lieux qu'ils désignent certes de manière différenciée, dans un esprit non déterministe néanmoins commun.

Bien entendu, cette volonté de contourner le déterminisme idéaliste n'a rien de nouveau, que ce soit en philosophie ou en sciences sociales. D'où nos quelques allusions à la phénoménologie, qui représente, quoi qu'en dise Castoriadis, une rupture importante en philosophie. La phénoménologie a en effet permis d'ouvrir les horizons sur cette question des origines extrarationnelles de la raison. L'importance de l'imagination dans la perception représente assurément l'un des enseignements phénoménologiques les plus forts, à commencer par les notions husserliennes d'horizon, de variations imaginatives, d'intuition catégoriale, faisant toutes signe vers le caractère synthétique de la perception et de l'imagination. Castoriadis discute au passage

¹ DS2, *op. cit.*, p. 263, n. 10.

² *Ibid.*, p. 26.

de Husserl, notamment dans ses textes consacrés à Merleau-Ponty, mais plutôt que de souligner cet apport essentiel de la phénoménologie, il en pose les limites à partir de sa conception de l'imagination créatrice. Freitag, pour sa part, malgré ses critiques envers le caractère égologique et idéaliste d'une certaine phénoménologie, n'hésite pas à spécifier ce que sa pensée doit à la phénoménologie husserlienne. À titre d'exemple, la phénoménologie a d'ores et déjà soutenu que la science et la philosophie ont fait l'impasse sur les « qualités secondes », irréductibles aux qualités premières, seules considérées comme pertinentes du point de vue scientifique. La proposition husserlienne repose toute dans ce geste de rupture visant à exposer 1/ les présupposés de toute science ; 2/ le vaste ferment de sens sur lequel elle repose ainsi que son irréductibilité à tout savoir rationnel-logique. Bien qu'elle soit effectivement restée captive d'une conception égologique, notamment chez Husserl, cette critique en règle de la conception de la réalité et de la raison du point de vue des sciences pures a tout de même ouvert une brèche monumentale dans la définition philosophique de la raison. Nous pensons tout spécialement ici à une extension considérable du domaine du pensable, englobant toute prestation de conscience et d'intentionnalité, qu'elle soit tournée vers un objet du monde extérieur ou qu'elle se fasse l'écho d'un objet de pensée interne (rêve, contemplation, souvenir, etc.).

L'originalité de Freitag et de Castoriadis se mesure néanmoins à cette pleine reconnaissance d'une origine de la réflexivité et, ultimement, de la raison, dans la sensibilité du vivant, pour Freitag, et, pour Castoriadis, dans un imaginaire radical. S'y ajoute le maintien d'une idée de la raison et de sa recherche active sous la forme d'un projet de vérité, dans la reprise de son histoire. Cette histoire de la « véritable » notion d'historicité apparaissant comme héritage moderne s'inscrit dans ses conditions social-historiques d'émergence, plongeant ses racines jusque dans les mœurs et coutumes immémoriales. De plus, chez Freitag spécifiquement, l'histoire de la raison se montre également dans son enracinement, c'est-à-dire dans la reconnaissance de cette protohistoricité du vivant. La question de la raison, de l'histoire et de la vérité, tant chez Freitag que chez Castoriadis, ne peut faire l'économie d'une réflexion en bonne et due forme sur le « pré-réflexif », sur le pré-historique, qui en dévoile l'origine praxique : idéologique pour Freitag, imaginaire pour Castoriadis. Chez Freitag, cet ancrage dans la sensibilité se double, dans le domaine humain, d'une origine de la raison dans des raisons d'agir au plus près de la pratique. Il retrace l'origine de la raison dans le déploiement, sous de multiples formes, de la réflexivité. Chez Castoriadis, cet imaginaire radical constitutif n'exclut pas un certain ancrage dans la sensorialité, dont certains

aspects, relevant tant du *reckoning*, toujours présent dans l'ensemble des sphères psychiques à titre d'« activité calculante et raisonnée¹ », que de l'imagination et de la création, proviennent des animaux.

Pour Freitag, il s'agit de montrer que la raison ne peut valoir que de se savoir ancrée, c'est-à-dire en partie fondée sur ce qu'elle n'est pas, en l'occurrence, sur la sensibilité, mais aussi sur des raisons d'agir substantielles, enracinées dans l'éthos d'une société. Là réside, pour Freitag, ce que Castoriadis nomme « l'autolimitation » de la raison. Rappelons que pour ce dernier, tout comme l'autolimitation fait partie intrinsèque du projet d'autonomie, le *logon didonai* comporte sa propre limite dans la nécessaire reconnaissance de sa fondation en dehors de lui-même.

Aussi partagent-ils l'idée selon laquelle l'épistémologie, comme rendre compte et raison de la société ainsi que comme recherche de « vérités » dans ce domaine, ne se présente jamais en situation de pleine autonomie ou de pure formalisation. Ce type de savoir, et la visée de vérité qui le caractérise, se révèlent liés par de multiples rapports au langage, c'est-à-dire au monde commun et à son objectivation. Le déterminisme de tout acabit (rationnaliste, positiviste, relativiste) constitue leur adversaire commun.

Dans quelle mesure ces catégories fondatrices de la science sont-elles autonomes par rapport à leur contexte historico-politique? Il s'agit de la question que nous poserons dans le reste de ce chapitre, question tout à la fois épistémologique, ontologique et politique. En d'autres termes, nous évaluerons le degré d'autonomie que possède le domaine de la pensée, spécifiquement celui des sciences sociales et de la philosophie, par rapport à son contexte sociohistorique d'élaboration ou, plus largement, par rapport à la société particulière au sein de laquelle les œuvres de pensée s'élaborent. Freitag et Castoriadis proposent chacun des pistes de réflexion intéressantes à cette question commune².

¹ CL3, ÉSA, *op. cit.*, p. 260.

² Freitag la pose comme suit : « La question est alors de savoir dans quelle mesure de telles formes cognitives s'émancipent alors de leurs conditions sociales de formation ou d'élaboration pour acquérir en elles-mêmes une validité universelle » (DS1, *op. cit.*, p. 327). Chez Castoriadis, on peut lire que « le problème substantif est : étant donné qu'il est vrai qu'au noyau du "sujet" (quel que soit le sens de ce terme), une psyché inconsciente motive, la plupart du temps, ses actes, et donc aussi ses jugements ; étant donné qu'il est vrai que personne ne peut jamais sauter par-dessus son époque ou s'extraire de la société à laquelle il appartient ; étant donné qu'il est vrai que tout énoncé contient un élément inéliminable d'interprétation, correspondant à la position, au point de vue, aux intérêts de l'interprète – étant donné que tout cela est vrai, comment sommes-nous capables d'une activité auto-réfléchissante, y compris celle qui nous conduit aux énoncés ci-dessus, et à tous les autres? [...] [N]ous devons vraiment faire face à ce défi : comment un être psychique, qui est en même temps social-historique, peut-il devenir une subjectivité réfléchissante? » (CL3, FP, *op. cit.*, p. 302-303).

Nous ne nous attarderons pas comme tel à la science et à la pensée formalisée, sinon comme repoussoir pour les sciences sociales. La question ne porte donc pas ici sur la formalisation, mais sur un certain degré d'abstraction, bien moindre que celui que requièrent les sciences pures. Il importe d'abord de saisir en quoi consiste cette abstraction. À cette fin, le rapport entre signification et concept sera examiné. Quelle est la nature des concepts en sciences sociales et en philosophie? Évidemment, vu la nature des pensées freitagienne et castoriadienne, il nous faudra d'abord repartir de la signification pour espérer éclairer la conceptualité philosophique et sociologique.

4.3 Significations et concepts

Nous avons déjà traité des significations, comme passage, chez Freitag, des « significations protolinguistiques » aux « significations conceptuelles », de même que de l'importance que revêtent, chez Castoriadis, les significations comme mode d'être des sociétés humaines. Au moment de nous attarder sur le type de conceptualité sociologique et philosophique, il nous faut revenir brièvement sur la notion de *signification*, de manière à l'interroger dans ses liens à celle de *concept*. Cette réflexion s'avère nécessaire afin de saisir comment, chez les deux auteurs à l'étude, se met en place une pensée critique du social-historique, rendue possible par leurs ontologies respectives. Nous attarder sur ce qu'est la signification, individuellement et socialement, permet de comprendre comment en rendre compte et raison par la pensée philosophique et sociologique. La question épistémologique au cœur de notre questionnement s'avère celle-ci : comment rendre compte et raison de la création social-historique? Et ce, compte tenu du fait que l'institution de toute société est d'ordre imaginaire et que son fonctionnement apparaît, comme le souligne Castoriadis, tissé de cet imaginaire et d'ensidique, se donnant à voir dans le symbolique, notamment dans la *matérialisation* des significations – matérialisation comprise ici au sens strict, comme le passage d'idées dans la matérialité d'objets, de règles, etc., et tout autant dans le langage.

4.3.1 Objectivité et normativité des significations

Revenons d'abord très brièvement sur les définitions que Castoriadis et Freitag donnent de la signification. Pour Castoriadis, la signification correspond à la forme que prend, pour tout individu socialisé, la représentation psychique. Elle s'avère ainsi le lieu de la création psychique¹. La signification va bien au-delà de son existence au sein de la psyché individuelle, puisque les

¹ Cf. CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 59.

significations imaginaires sociales incarnent le pendant social-historique de cette création, non plus psychique, mais collectif. La nature de la signification n'est pourtant pas matérielle *per se* : Castoriadis démontre plutôt l'inverse, à ceci près que toute signification n'a d'autre choix de se matérialiser afin de se montrer au grand jour. En effet, la signification apparaît comme un « imperçu immanent¹ ». Par là, il souhaite mettre l'accent sur le fait que les significations n'apparaissent pas *d'abord* comme significations : elles enveloppent le monde à un point tel qu'elles sont « imperçues » – d'où leur immanence. Bien qu'il n'utilise pas la notion d'idéologie, remodelée et repensée en profondeur par Freitag, Castoriadis décrit ici l'un des effets de l'idéologie sur le réel : le fait qu'il apparaisse en toute transparence ; que les significations imaginaires sociales soient perçues comme étant le réel. Chez Castoriadis, les significations renvoient à la forme d'existence de l'imaginaire lui-même. L'imaginaire social existe d'abord et avant tout sous le mode de la *signification*, comme partage institué de celle-ci : « Rien de “visuel” non plus dans l'imaginaire social. L'imaginaire social, ce n'est pas la création d'images dans la société [...]. Une création fondamentale de l'imaginaire social, les dieux ou les règles de comportement, ce n'est ni visible ni même audible, c'est *signifiable*² ».

Freitag abonde dans le même sens, insistant sur « la spécificité de la vie humaine animée par la signification, qui est en son essence de nature inactuelle et métacontextuelle³ ». Les significations font partie intégrante du monde humain, et leur particularité réside dans le fait qu'elles signifient hors de « l'ici et maintenant ». Elles font, par leur nature même de significations, par opposition au signal animal, référence au-delà de leur prestation actuelle, au langage tout entier comme médiation. La signification, étant foncièrement de nature symbolique, détient une « valeur a priori ou transcendantale⁴ » et contribue à modeler l'objectivité du monde. Pour Freitag également, la signification désigne le mode même de fonctionnement de l'humanité, dans son versant individuel tout autant que collectif. Puisque « la fonction de signification est indissociable d'une individuation subjective⁵ », la réalité ne se forme que par ces mises en sens, qui s'accomplissent à des niveaux différenciés : dans le tréfonds psychique tout comme au niveau du collectif anonyme que constitue chaque société, ainsi que dans l'unité synthétique de ces mises en

¹ CL4, APP, *op. cit.*, p. 138 et CL5, IIR, *op. cit.*, p. 319.

² CL5, DMA, *op. cit.*, p. 114-115.

³ DS1, *op. cit.*, p. 12.

⁴ HI, *op. cit.*, p. 174.

⁵ *Ibid.*, p. 175.

sens, comme « sens ». Il va sans dire que toute la vie sociale se compose de celles-ci : « la réalité spécifiquement sociale est constituée d'activités humaines ayant un caractère *significatif* pour les “acteurs” sociaux¹ ».

Le sens, précise Freitag, « désigne l'appartenance a priori de toute signification et de toute valeur à une totalité à double face, celle de l'unité postulée – même contrafactuellement – de l'identité subjective (individuelle et collective), et celle de l'unité du monde objectif (ou “ontique^{2”)} ». Il représente l'unité de toutes les significations. Il institue également la liaison de celles-ci, dans l'intime de la mise en sens psychique individuelle, avec la mise en sens, comme le souligne si souvent Castoriadis, « anonyme³ » et « objective », du collectif. Dans les termes freitagien, les deux versants de cette « unité bi-face⁴ » correspondent également aux deux pôles du rapport d'objet. Le sens *arrime* la signification, mais cet arrimage, véritable constante de la pensée freitagienne, *l'ouvre* sur la totalité de la subjectivité, d'une part, et du monde objectif, d'autre part, c'est-à-dire sur l'ensemble du procès spécifique au mode d'être symbolique. Le « procès de différenciation significative-normative⁵ » interpelle la signification dans sa capacité de novation et d'enrichissement de l'être, et non plus simplement comme effectuation significative prise dans l'horizontalité d'un système opératoire. Le sens apparaît comme la dimension qui « soutient alors “ontologiquement^{6”} » ce procès. Par le sens, la différenciation horizontale caractérisant chaque signification se trouve mise en rapport avec l'ensemble des significations et de l'espace symbolique qu'elles occupent plutôt que reprise dans l'opérationnalité de ses attaches systémiques. La dialectique du sens et des significations se montre également dans la totalité formée par les deux versants que sont l'identité subjective et l'unité du monde objectif, elle-même « réinvestie expressivement dans tous les termes particuliers produits par cette différenciation⁷ ».

L'unité du sujet et de l'objet et leur englobement ontologique par le sens illustrent l'entrelacement de l'objectivité et de la subjectivité. Le reste de ce chapitre sera ainsi consacré à

¹ *Id.*

² *Id.*

³ Anonyme au sens où il est impossible de rapporter l'origine d'une signification au niveau d'être que constitue le social-historique ni de ramener toute origine significative à la seule psyché. De ce fait, stipule Castoriadis, il existe bel et bien une relation indissociable d'origine mutuelle entre psyché et société, sise sur le caractère anonyme du social-historique comme source à la fois dérivée et non dérivable des significations.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

tirer de cet entrelacement les conséquences au plan épistémologique. Dans l'optique freitagienne, de même que chez Castoriadis, les significations revêtent la forme de la normativité tout comme de l'objectivité. Toute signification, si elle crée toujours une différenciation horizontale, excède de beaucoup cet élément opératoire systémique. Elle charrie tout un monde de significations, une histoire collective et institutive, comme en témoignent les idées représentatives freitagiennes et les significations imaginaires sociales castoriadiennes. La signification excède donc, par essence, la simple cognition.

Ainsi, pour Freitag, « la dialectique immanente à la vie sociale, intégrant synthétiquement dans les pratiques sociales significatives les dimensions cognitive, normative et expressive-esthétique¹ » a pour effet de lier normativité et objectivité des significations. Plus précisément, par l'objectivité que possède d'ores et déjà toute signification – du fait même d'être une signification, c'est-à-dire une représentation ayant lieu dans une culture donnée ou une action menée au sein d'un monde de vie – celle-ci acquiert sa normativité. Son objectivité lui est conférée par le fait de sa médiatisation par le collectif, c'est-à-dire par le symbolique, le langage ou, dans le cas des sociétés modernes, le politico-institutionnel.

Le « caractère commun que la signification normative possède² » dépasse son effectuation empirique, puisqu'elle « préside à toute compréhension intersubjective de la signification d'une action³ ». Aussi, toute signification est inactuelle⁴. Cette posture d'inactualité rend possible le fait même de signifier, c'est-à-dire d'extraire d'un objet présent, matériel ou idéal, une compréhension excédant celui-ci pour l'attacher à un signifiant, le transposant de fait dans l'espace symbolique.

La normativité, si l'on se réfère aux trois formes auxquelles elle se rattache, imprègne la signification dans son déploiement opérationnel « horizontal », mais également l'action, à titre de « raisons d'agir ». Freitag expose dans le détail les rapports intimes de l'objectivité et de la normativité dans l'action humaine, montrant leur imbrication jusque sur la conception de la Raison. Il lie la raison d'agir que porte toute intentionnalité à l'objectivité de la signification, c'est-à-dire à « la “signification objective” que l'action possède pour autrui, en tant qu'elle est déjà fixée pour tous les sujets de l'interaction dans un système commun de référence, compris comme langage ou

¹ DS1, *op. cit.*, p. 160.

² RCR, *op. cit.*, p. 190.

³ *Id.*

⁴ *Cf. supra*, section 3.1.3.

comme culture¹ ». Ces significations objectives possèdent pour toute action humaine « valeur de norme, c'est-à-dire [qu'elles] la mettent en regard des attentes normatives d'autrui et de leurs actions anticipées : en regard, mais également en surplomb² ». Toute raison d'agir dépasse ainsi largement le seul motif individuel, elle s'ancre d'ores et déjà non seulement dans un contexte particulier, mais également dans les attentes envers autrui. De cette façon, précise-t-il, « [l]a raison comporte dès lors nécessairement une double dimension concrète, subjective et objective : elle est “motif subjectif d'action”, mais aussi “raison objective d'agir³” ». Une qualité objective est conférée à toute signification et, du même coup, à toute action portée par une « raison », par son empreinte et sa préconstitution *pour autrui* ainsi que par la forme que prend l'universel dans une société : le langage et la culture, dans le cas des sociétés traditionnelles ; le pouvoir institutionnel, dans le cas des sociétés modernes. « C'est par cette valeur objective qu'elle possède déjà pour qui s'y réfère que la signification est en son principe originel toujours aussi normative, cette normativité coïncidant précisément avec son caractère “universel⁴” ».

Pour Castoriadis, les significations s'avèrent bien entendu également normatives, car elles se rapportent à un monde social-historique à l'économie toujours particulière. Toute signification est d'emblée, et de manière indépassable, « imaginaire sociale » : elle s'ancre dans le magma de sens d'une collectivité, et possède en cela de multiples attaches normatives. Les significations imaginaires sociales forment ainsi un magma « de réel, de rationnel et de symbolique⁵ ». Elles ne sont, comme telles, ni « rationnelles » ni « irrationnelles », mais *imaginaires*⁶. Si les significations s'incarnent nécessairement dans des valeurs et des normes, la création en elle-même ne porte pas de valeur⁷. C'est ce que nous avons appelé ailleurs la « plasticité » de l'imaginaire castoriadien⁸, qui rejoint également son aspect fondationnel⁹ et substantif¹⁰. Ces significations, que l'on retrouve au sein des représentations psychiques des individus socialisés, possèdent la même teneur. L'on ne

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 191.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁵ IIS, *op. cit.*, p. 216.

⁶ *Cf. ibid.*, p. 224.

⁷ *Cf.* CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 72.

⁸ *Cf.* Geneviève Gendreau, « Historicité et responsabilité : sur la relativité du relativisme chez Castoriadis », dans *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, *op. cit.*

⁹ *Cf.* Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire comme tel », dans C. Castoriadis et A. Tomès, IT, *op. cit.*, p. 145.

¹⁰ *Cf.* CL5, IIR, *op. cit.*, p. 272.

peut les rapporter à une rationalité sous-jacente et naturelle de l'être humain ni les imputer à une irrationalité pure. Si une telle irrationalité existe, il s'agit plutôt de l'a-rationalité de la psyché monadique, qui se situe en deçà du partage réel/irréel et rationnel/irrationnel. Néanmoins, le tréfonds psychique inconscient conserve, pour tout individu socialisé, cet aspect d'une a-rationalité, ferment de l'imagination radicale créatrice¹. À vrai dire, « il est incontestable qu'une signification imaginaire doit trouver ses points d'appui dans l'inconscient des individus ; mais cette condition n'est pas suffisante, et l'on peut même se demander légitimement si elle est condition plutôt que résultat² ». Les développements du chapitre précédent sur ce sujet nous incitent en effet à voir dans cette attache des significations à même l'inconscient la résultante de la densité de la socialisation, s'infiltrant, à l'aide des significations imaginaires sociales, jusque dans l'inconscient, plutôt que l'inverse. Les significations imaginaires sociales qui traversent la psyché des individus socialisés existent, soutient Castoriadis dans « Passion et connaissance », non sous le mode de la connaissance, mais bien sous celui de la *croyance* – la *doxa* husserlienne. Tel est le mode premier et « naturel » de l'esprit humain. Aussi affirme-t-il de la croyance qu'elle constitue « la contrepartie subjective de l'institution imaginaire de la société³ », au sens où elle correspond à l'aisance avec laquelle chacun aborde son monde de vie quotidien, et qui se trouve brisée, par exemple, lors d'un voyage à l'étranger, où l'on se retrouve plongé dans un autre magma de significations imaginaires sociales – brisure que vit dans sa chair tout immigrant. La notion d'imaginaire castoriadien se situe à l'opposé d'un tour de passe-passe intellectuel dissimulant une difficulté à expliquer le fonctionnement et l'origine de certains éléments de la réalité sociale : il s'agit au contraire de saisir la nature même de l'institution et de la socialité *à partir* de cette notion fondatrice.

L'on retrouve également dans cette prégnance de la croyance dans l'économie psychique l'un des aspects que recoupe le concept freitagien d'idéologie : le rapport idéologique au réel réside en une affiliation primordiale, d'assentiment projectif, de l'ordre de la réification. Le réel ne peut se percevoir à partir d'une position universelle, proprement impensable. Il demeure toujours tissé d'appréhensions qualitatives et normatives. Pourtant, il nous apparaît chaque fois non comme ce réel-ci, mais comme *la* réalité. Aussi, souligne Freitag, toute signification se présente avec une évidence toutefois trompeuse :

¹ Cf. CL6, MEPC, *op. cit.*, p. 326.

² IIS, *op. cit.*, p. 217.

³ CL5, PC, *op. cit.*, p. 155.

ce qui est problématique derrière cette évidence phénoménale, c'est encore une fois la nature et le mode de constitution de tels « objets de pensée », et tout spécialement la question de la nature et de l'origine de l'universalité formelle et de la pure virtualité qui les habitent. Car de tels objets de pensée en viennent à nous paraître adhérer *a priori* aux objets particuliers de notre expérience, comme s'ils leur appartenaient en propre et en émanaient, de telle façon que ces derniers nous paraissent posséder en et par eux-mêmes une signification pour nous, signification immanente que nos concepts ne feraient alors que nous révéler¹.

Freitag désigne l'ensemble de ce spectre de la valorisation du réel comme « idéologie », bien qu'elle prenne une autre teneur, plus complexe, en tant qu'idéologie politique, dans la modernité. Cette coloration du réel, si elle n'est pas universelle *per se*, renvoie à une universalité concrète, puisque tout rapport au monde s'avère projectif-idéologique.

Les significations imaginaires sociales peuvent également être dites « objectives » : non pas données dans une pure positivité, mais bien en tant qu'elles recèlent, du seul fait de leur existence, une *effectivité*. L'effectivité et la réalité dont il s'agit doivent se comprendre de façon beaucoup plus extensive que comme dimension « fonctionnelle² » ou « instrumentale³ ». La notion d'imaginaire castoriadien rend possible cette extension. Rappelons à cet effet que l'un des principes à la base même de l'imaginaire et, par extension, du symbolique, est le *quid pro quo* : le fait de voir une chose à la place d'autre chose (qui « est » ou « n'est » pas, si l'on s'en tient à une définition matérielle de ce qui est). Tout symbole apparaît « donc nécessairement à la fois en excès et en défaut par rapport à toute homologie et à toute relation fonctionnelle⁴ ». Le symbole *s'accorde* au réel, mais d'une façon qui excède la fonctionnalité. Cette effectivité nécessite par ailleurs une inscription matérielle et symbolique : l'imaginaire étant à la source du symbolique, son effectivité ne s'acquiert que dans et par son inscription *symbolique* et matérielle. Les expressions de « significations vivantes⁵ » et de « significations matérialisées⁶ » y renvoient : l'objet des sciences sociales, de la philosophie et de la psychanalyse, en un mot, de « toutes les disciplines qui ont affaire au monde social-historique⁷ », se manifeste ainsi comme « sens incarné, signification

¹ HI, *op. cit.*, p. 176.

² Nous nous permettons de renvoyer ici à un article soulignant chez Castoriadis les rapports entre réel, effectif, fonctionnel et imaginaire : Geneviève Gendreau, « La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis », *op. cit.*, p. 126-130.

³ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 120.

⁴ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 57-58.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁷ *Id.*

matérialisée¹ ». La signification constitue donc un mode d'être au même titre que la matérialité ou la pure formalisation.

Plus encore, soutient Castoriadis, les significations forment et créent le monde et les esprits, « en réalité elles *sont* ce monde² », elles contiennent « une “représentation” du monde³ », une « intention globale⁴ » ainsi qu'une « humeur ou *Stimmung* spécifique⁵ ». Les significations imaginaires sociales, en tant que créatrices de monde, comportent les trois éléments à la base de tout pour soi : représentation, intention et affect. L'objectivité des significations ne peut ainsi se dissocier de la normativité et de l'intentionnalité qui les animent. Dénier l'objectivité, comprise comme effectivité, aux significations, ne sert qu'à avaliser une vision déterministe de la société. Cette critique constitue l'un des chevaux de bataille de Castoriadis.

4.3.2 Conceptualité et formalisation

Après avoir rappelé dans les grandes lignes la conception de la signification que développent les deux auteurs à l'étude, comme mode propre au social-historique et au symbolique, il importe d'aborder plus spécifiquement les liens des significations aux concepts. Sans grande surprise, nous verrons, tant pour Freitag que pour Castoriadis, qu'aucune rupture absolue n'existe entre les deux. À l'instar de la rationalité par rapport aux raisons d'agir, aux normes et aux valeurs, l'on trouve plutôt de multiples chemins menant des significations aux concepts. Dès lors, la question ne concerne pas comment les significations peuvent « devenir » des concepts, mais bien, eu égard à la pensée philosophique et sociologique, les *degrés* que comporte la conceptualité, de même que la manière dont tout concept renvoie à une signification.

Du point de vue de Freitag et de Castoriadis, les significations *sont* des concepts, puisque le langage, qui met en action et en sens des significations, s'avère d'ores et déjà d'ordre conceptuel. Le rapport d'objet symbolique lui-même crée le mode d'être de la conceptualité. S'il y a bel et bien lieu de poser la question des *types* de conceptualité possible, plus ou moins abstraits et formalisés, il va sans dire que, suivant Castoriadis, le domaine humain constitue par excellence celui du sens : celui du déploiement de significations rattachées entre elles par un système linguistique, comme code, mais tout autant comme langage commun et parole, d'une arborescence faite d'infinis renvois

¹ *Ibid.*, p. 65.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 325.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

de sens à partir de significations et d'éléments extralinguistiques. Ainsi, toute question épistémologique se pose à partir et en travers de ce champ immense de la signification. Les concepts utilisés dans les disciplines des sciences sociales et de la philosophie afin de penser le social-historique, son histoire, son sens, son fait d'être et son mode d'être, se trouvent liés de façon intrinsèque aux significations.

Le symbolique fonctionne de manière conceptuelle, rappelle Freitag à la suite de Hegel : « Dans son unité de principe, le langage est le socle de toute conceptualisation, de toute subjectivation et objectivation réflexive spécifiquement humaines¹ ». De ce point de vue, distinguer les significations et les représentations de la vie quotidienne des concepts, qui appartiendraient au monde de la pensée est à l'opposé de ce que proposent Freitag et Castoriadis. À l'instar de ce qu'ils affirment au sujet de la Raison, ils mettent à nu, chacun à leur façon, « la formation réelle des concepts² », c'est-à-dire ontogénétique et psychanalytique.

Le concept, fait remarquer Freitag, ne correspond pas à l'*objet* désigné par le langage, à la chose, mais à l'*idée* de la chose. Ainsi désigne-t-il cette idée générale, cette essence, pour utiliser la terminologie husserlienne, de la chose même. Le langage permet d'évoquer les objets non dans leur présence immédiate, mais de façon inactuelle, extrayant alors l'expérience du monde de la seule sensibilité. Dans le symbolique, les objets de l'expérience, qu'il s'agisse de choses matérielles ou de pensées, existent comme tel virtuellement, c'est-à-dire aussi collectivement. Cette virtualité de la désignation à laquelle donne lieu le langage repose sur la collectivisation de l'expérience, par la médiation d'un Autrui généralisé³, opérant un décentrement de l'expérience individuelle. Cette *idée*, chosique ou psychique, permet d'appréhender l'objet « en son concept, c'est-à-dire selon la spécificité de la place qu'elle occupe, *différentiellement* ou *comparativement*, parmi toutes les autres choses (actes, relations) susceptibles d'exister également dans la pensée ou pour elle, par l'intermédiaire de la sensibilité ou de l'imagination, par abstraction ou par construction (l'une impliquant l'autre comme un aller-retour⁴) ». L'idée de la chose, ou « objet significatif », représente un objet « décontextualisé » dont les qualités propres ne sont pas pour autant « absentes » ou « niées, mais seulement dépassées ou transcendées⁵ ».

¹ HI, *op. cit.*, p. 182.

² DS2, *op. cit.*, p. 162.

³ Cf. *ibid.*, p. 165-166.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ *Id.*

Le concept renvoie donc à un objet dégagé de son contexte. Ce dégagement permet cependant de le connecter avec l'ensemble des contextes déjà établis dans l'expérience des sujets. Aussi le concept s'avère « une synthèse de l'expérience collective¹ », caractère synthétique qui déborde l'expérience symbolique pour se fonder également sur l'expérience sensible de laquelle elle a progressivement émergé². Freitag décrit cette émergence comme l'action, par le symbolique, de « “fouiller le monde” dans sa profondeur cachée [...]. Car, explique-t-il, on ne construit pas seulement en hauteur, mais aussi en profondeur [...]. Ainsi, le concept arrime l'objet à son idée abstraite, mais il abstrait aussi, comme par extraction, l'idée du fond propre de l'objet, où il est lui-même arrimé au monde, enraciné et inscrit dans le monde de manière propre et originelle³ ». Cette construction symbolique ne s'avère donc nullement arbitraire⁴, puisqu'elle trouve devant elle une panoplie de chemins de pensée et d'action de l'objet signifié au signifiant. Cela ne compromet aucunement l'arbitraire du signe. Cependant, la réalité ontologique de la construction symbolique doit être saisie au-delà de cet arbitraire, au sens où elle doit se saisir de cette « contingence qui possède pour l'ensemble de la vie, comprise dans sa totalité et son interdépendance, une valeur de nécessité quasi transcendante [...]. C'est alors la totalité de la représentation qui en même temps s'inscrit dans le réel et la totalité du réel qui s'inscrit dans la représentation, et qui réalise [...], progressivement, une totalisation expressive du réel⁵ ». Ici se rencontre l'inscription dans le réel du symbolique, dont la teneur s'avère contingente plutôt qu'arbitraire, du fait de cet ancrage dans la vie social-historique. Castoriadis reconnaît également la nécessité de dépasser la simple reconnaissance de l'arbitraire du signe. Le signifiant trouve selon lui sa source dans l'imaginaire social, soit dans un ferment de significations qui se déploie et se transforme dans le temps. Les deux auteurs s'avèrent très proches sur cette question.

Chaque signifiant ou concept linguistique comporte une relativité intrinsèque. Pour Freitag, dans l'expérience individuelle, les concepts sont issus d'« images représentatives », s'insérant et se fédérant dans des « schèmes praxiques », qui correspondent à des idéaltypes élaborés au plus près des particularités de l'expérience d'un collectif, « “à géométrie variable”, puisqu'ils suivent les mouvements de la vie sociale⁶ ». Chaque concept constitue ainsi « une *catégorie de la pensée*

¹ *Id.*

² *Cf. not. ibid.*, p. 161-162.

³ *Ibid.*, p. 214.

⁴ *Cf. IÉSP, op. cit.*, p. 21.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 211.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 164.

commune qui est déjà inscrite dans la langue¹ », une catégorialité non nécessaire au sens kantien, mais pétrie de la longue expérience d'une collectivité avec le monde qui l'entoure. Et, de ce fait, contingente. Chaque idée d'une langue est ainsi, à l'évidence, relative à la société qui la parle et, à un niveau plus large, à tous les locuteurs de cette langue.

Le langage ne se constitue pas suivant des règles purement logiques, qui se révéleraient dès lors à l'analyse. La relation liant signe et signifié s'avère à la fois arbitraire et ancrée dans la pratique d'une société. Il y a, précise Castoriadis, « sur-détermination mais aussi et en même temps sous-détermination du symbole – de même qu'il y a à la fois sur-symbolisation et sous-symbolisation du symbolisé² ». Le symbole s'insère dans une logique propre à la langue comme code, il y trouve une place qui devient « naturelle », bien qu'il n'y ait en lui-même aucune relation causale ou déterminante l'attachant au symbolisé autre que cette lente accession de la parole au monde et du monde à la parole. La parole n'apparaît pas déterminée de manière logique, mais elle opère dans et par la pratique, de manière primordiale. En définitive, statue Castoriadis, « [c]es mélanges d'économie et de prodigalité symboliques [...] nous apparaissent comme des mélanges d'économie et de prodigalité logiques³ ».

Pour Freitag, la genèse concrète des concepts excède également le seul fait linguistique. Si « [l]'*universel* de la signification vient [...] du langage⁴ », la désignation des choses dans leur particularité, dans leur genre, les extrait et les relie à la fois à l'ensemble des choses désignées et des signifiants. Cette particularité possède une assise ontologique et non seulement symbolique : elle ne provient pas exclusivement du langage comme code, mais trouve des assises dans le réel. Pour le dire autrement, elle se fonde sur la dialectique du réel et non seulement sur celle du discours. Freitag exhibe ainsi le lien entre particulier et universel exemplifié par le langage. Tout concept peut être à bon droit considéré, soutient-il, « comme un universel a priori⁵ », en sorte que « le moindre concept linguistique doit être qualifié de transcendantal⁶ ». Cette aprioricité, toutefois, s'avère le résultat du procès de différenciation. Le transcendantal auquel donne lieu le langage se

¹ *Ibid.*, p. 163.

² CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 57.

³ *Id.*

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 161.

⁵ VADT, *op. cit.*, p. 7.

⁶ *Id.*

révèle porteur d'une histoire : « cet a priori est lui-même le résultat empirique, ou a posteriori, de tout le procès de genèse historique auquel les sujets ont participé¹ ».

Freitag souligne ainsi la richesse phénoménale dont est pétri le langage : exprimant une collectivité humaine à travers les méandres de son histoire. Cette structure de conceptualité entraîne nécessairement le langage vers l'universalité, un universel concret qui suit et symbolise le dire et le faire d'une société. Freitag récuse par là toute conception unilatérale du langage comme structuration imposée de l'extérieur, à laquelle le sujet ne pourrait rien, sinon « être parlé par elle », selon la formule issue du structuralisme et de ses suites. Cette expression n'est pas fautive, pour autant qu'on la considère comme *l'un* des pôles du procès de différenciation-signification, l'autre renvoyant à la liberté expressive du sujet². Le langage ne peut non plus être fluidifié à loisir : si les multiples mises en relation engagées par toute situation langagière, qu'il s'agisse d'interactions entre sujets ou de pensées, s'avèrent « fondées sur la proximité pratique³ », donc réinstaurées et dynamisées par cette pratique même, elles proviennent d'une totalité de signification et d'expérience relative à une société particulière. Aussi est-on parlé par le langage tout autant qu'on le parle en le façonnant. Freitag dévoile les deux versants, universel et particulier, qu'il comporte.

La conceptualité du langage installe l'expérience humaine dans un écart ou un entre-deux perpétuel, que Freitag nomme parfois « tension », entre la particularité contextuelle d'une situation et l'universalité impliquée à toutes les étapes de son déroulement, tant dans la désignation linguistique ici évoquée que dans la compréhension intersubjective qu'elle nécessite. Cette tension, soutient Freitag, est inéluctable et nécessaire, au sens où elle délimite l'espace ontologique de l'humanité. Voilà pourquoi il rejette les théories prétendant « détacher radicalement la signification du sens, et [...] abolir le sens dans l'arbitraire pur des opérations signifiantes⁴ », qu'il désigne comme « le projet – ou programme – postmoderne⁵ », mais qui vaut également pour toute théorie colportant l'illusion d'une possible formalisation, scientifique ou philosophique, du discours humain. Ces théories reposent sur l'impossible séparation de l'énoncé langagier avec tous les *liens* sur lesquels Freitag revient inlassablement : d'un énoncé particulier à l'ensemble des énoncés et à l'ensemble du langage comme code, *ainsi que comme parole*. Or, le langage en tant que parole

¹ DS2, *op. cit.*, p. 210, n. 76.

² Cf. HI, *op. cit.*, p. 185, n. 32, DS1, *op. cit.*, p. 322 et DS2, *op. cit.*, p. 164.

³ *Ibid.*, p. 163.

⁴ IÉSP, *op. cit.*, p. 26, n. 38.

⁵ *Id.*

concerne la lente pénétration social-historique des significations dans et à travers une société et, bien plus, toute l'histoire du rapport d'objectivation, en deçà de la symbolisation. « Il n'y a pas de langue qui ne permette de transcender l'ici-maintenant¹ ». Par conséquent, d'un point de vue épistémologique, par son usage d'une langue particulière, tout discours savant se trouve lié à une situation social-historique de laquelle il peut certes s'extraire partiellement, en se constituant un corps de références théorétiques. Cependant, du fait de son usage d'une langue particulière, cette abstraction ne saurait jamais être totale.

Pour Castoriadis, les concepts ne peuvent se dissocier complètement des significations. Il récuse à ce propos la conception philosophique héritée du concept, souvent considéré comme le socle de cette discipline. Les critiques acerbes qu'il réserve à la logique-ontologie héritée visent entre autres à démonter ce soi-disant royaume du concept. La prétention de la philosophie à pouvoir ériger un corps de connaissances conceptuelles dissocié du langage commun se révèle illusoire : « ce roc de la logique-ontologie traditionnelle tombe en poussière dès qu'on y touche ; ce représentant pur d'une logique pleine n'est qu'un conglomérat de termes de repérage et de significations² ». Cette illusion démontre, soutient Castoriadis, le triomphe de la conception déterministe de l'être qui sous-tend l'ensemble de cette philosophie. Or, poursuit-il, « [i]l n'y a pas de concept logique et plein. Le concept plein n'est que la contrepartie dans la logique identitaire de la substance-essence, position centrale de l'ontologie identitaire. Si nous quittons cette position, comme nous y sommes obligés, le concept de concept devient vide – et inutile³ ». La distance entre significations et concepts est bien moindre que ne donne à le penser la philosophie héritée. À voir l'importance des significations imaginaires sociales chez lui, cela paraît évident. Aussi, énonce-t-il, « les mots (plus généralement, les expressions langagières) qui supportent la pensée ne correspondent pas généralement, dans la réalité social-historique effective, à ce qu'un philosophe appellerait des concepts. Leurs signifiés sont, même en tant que “concepts empiriques”, vagues et approximatifs et, surtout, ils sont décisivement co-déterminés par les significations imaginaires⁴ ». À titre d'exemple, les concepts empiriques, correspondant à un objet physique tangible, ne s'avèrent eux-mêmes pas facilement saisissables ou explicables. Ils se trouvent immergés dans le magma des significations imaginaires sociales d'une société. Castoriadis souhaite complexifier le

¹ DS2, *op. cit.*, p. 178, n. 39.

² IIS, *op. cit.*, p. 476.

³ *Ibid.*, p. 478.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 289.

portrait, notamment kantien, de la conceptualité, par une réflexion sur une raison renouvelée et enrichie par son ancrage dans les significations imaginaires sociales.

Plutôt que de réserver à la seule pensée, scientifique et philosophique, le privilège de constituer un corps de concepts à partir duquel penser le monde, dessinant alors une rupture ontologique réelle avec le langage, Freitag et Castoriadis indiquent en quoi la nature du langage est « théorique », au sens de « conceptuelle ». Le langage, parcouru par une logique interne, codificatrice, ne peut pour autant se réduire à celle-ci. Ils soulignent également, conséquemment, que tout discours de pensée sur le monde social-historique tire sa substance théorique de la nature même du langage et de la symbolisation. En effet, soutient Freitag, « chaque concept particulier représente déjà, en tant que tel et en sa signification même, une théorie locale de son objet spécifique, possédant un caractère synthétique et prédictif, et [...] c'est alors, à ce niveau, le langage lui-même qui prend valeur de théorie générale, ou [...] de métathéorie globale¹ ». Castoriadis affirme également que si tout langage relève d'un code, donc de l'ensidique, les relations significatives n'en demeurent pas moins irréductibles à la logique. Les significations se trouvent plutôt dans un entrelacement constant à la logique, suivant sa thèse forte sur la nature de l'être imaginaire *et* ensidique. Aussi énonce-t-il que

l'immense majorité des significations que l'on peut appeler rationnelles (les « concepts ») sont construites par affinement et élaboration des éléments de ce code des significations, mettant en œuvre exclusivement des opérations de la logique identitaire-ensembliste [...]. Mais il y a beaucoup plus : la dimension ensembliste-identitaire est présente dans toutes les significations, y compris celles qui n'ont aucun rapport avec le réel ou le rationnel².

Il n'en affirme pas moins que le domaine humain constitue par excellence celui du sens et des significations, et de ce fait, qu'il échappe à une prise essentiellement logique. « Certes, le réel dépasse infiniment la logique des ensembles [...], mais par cette complaisance qui nous a permis d'être des hommes il s'y prête aussi, presque indéfiniment. Il en va tout autrement pour une de ses régions, qui se trouve être précisément celle où nous sommes, ce que par excellence nous sommes : signification ou représentation³ ».

¹ DS2, *op. cit.*, p. 165.

² IIS, *op. cit.*, p. 358-359.

³ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 70.

En psychanalyse, fait valoir Castoriadis, une conceptualisation apparaît certes possible et « légitime¹ », mais elle ne saurait être de nature *scientifique*, vu l'impossibilité d'une formalisation. L'on peut ainsi transposer à bon droit à la philosophie et aux sciences sociales ce que Castoriadis affirme au sujet de la psychanalyse, soit qu'« aucun des concepts proposés n'est univoque, aucun n'est opératoire. Ce sont des concepts dialectiques et philosophiques² ». L'usage du terme « dialectique » surprend, vu la désapprobation dont elle fait l'objet de manière générale dans ses écrits. Il l'utilise en effet très rarement autrement que de manière critique. Ainsi, statue Castoriadis, « la signification ne se laisse pas formaliser sinon dans ses aspects non pertinents³ ». Freitag renvoie souvent à la concrétude du procès de symbolisation, et par l'usage du terme de pertinence, Castoriadis le rejoint ici assurément.

Le caractère non formalisable de la signification et du concept se donne ainsi pleinement à voir. « Les significations n'ont pas une structure d'ensemble, elles ne sont pas des objets “distincts et bien définis⁴” ». Elles ne répondent donc pas aux critères et aux catégories ensidiques à partir desquelles, trop souvent, on les interroge. Toute signification procède de systèmes de renvois extrêmement complexes, mais imperméables à la logique communément admise. Par sa nature imaginaire, la signification échappe de manière primordiale à celle-ci. « L'essentiel, affirme-t-il, est l'inexhaustivité et l'insegmentabilité de la signification⁵ » : toute signification renvoie à une panoplie d'autres significations par lesquelles elle s'exprime. Ce système de renvois ne peut se saisir d'une façon logique, du moins, formalisée. Isoler une signification de manière à la formaliser, fait-il remarquer, « n'est possible que si on joue littéralement avec les mots, c'est-à-dire si l'on prend la matérialité du signifiant pour la signification entière, le dénotant pour le dénoté qui est ici essentiellement une indéfinité de connotations⁶ ». Or, pourrait-on ajouter, lorsque l'on « joue avec les mots » dans la vie courante, toutes les parties impliquées savent pertinemment qu'il s'agit d'un jeu, c'est-à-dire que cette formalisation, ne serait-ce qu'intuitivement, s'avère factice.

Freitag, quant à lui, s'il partage ce constat d'une non-formalisation des significations et, par extension, de l'étude du domaine humain, l'ancre à même « la dialectique de l'intercompréhension

¹ *Ibid.*, p. 69.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁶ *Id.*

et de la communication¹ ». Il reconnaît également que les propositions langagières ne sont « jamais univoques, en ceci qu’elles ne renvoient jamais à des ensembles finis d’opérations élémentaires² ». L’on ne peut extraire des significations ce qui permettrait d’opérer une formalisation, c’est-à-dire « une réduction purement logique des expressions significatives [basée sur] des transferts de la signification d’une expression formelle à d’autres qui lui sont significativement équivalentes³ ». La raison se trouve dans le fait que les significations renvoient d’emblée non seulement à elles-mêmes, mais virtuellement à *toutes* les autres : le langage fait potentiellement intervenir l’entièreté des propositions langagières. Les significations restent imperméables à la logique, elles échouent à satisfaire les critères requis pour une formalisation, que ce soit la réduction logique ou la possibilité de transférer formellement des significations à d’autres, équivalentes, ce qui suppose univocité, « entière analyticit⁴ » et « invariance⁵ ». En définitive, les « dimensions sémantiques, expressives et pragmatiques⁶ » que recèlent les significations en rendent impossible toute formalisation. À bien y voir, « *la signification ne se décrit pas*, elle se “donne”, se “découvre”, se “trouve”, s’“imagine”, se “suppute”, etc., et tout cela revient en fin de compte à réaliser un *partage de la signification* entre interlocuteurs à l’occasion ou par le chemin des points de repère qu’ils se donnent mutuellement dans un système de référence commun⁷ ». En effet, tout acteur, dans l’intentionnalité de son acte et de son dire, donne un sens à ceux-ci, d’abord pour lui-même, mais dans le même temps, au sens littéral, pour les autres, leur offre son action et son dire pour participer à l’interaction. Hormis certains éléments fondamentaux, l’analyse des significations chez les « “acteurs au deuxième degré” que sont les acteurs analystes ou “scientifiques⁸” », comme les appelle Freitag, se fonde sur les mêmes principes.

En somme, statue Castoriadis, « il n’est pas de science du sens : du savoir qui porte sur le sens, il n’est pas de formalisation possible. Toute formalisation présuppose au contraire que le domaine considéré a été soigneusement épuré de tout sens qu’il pouvait contenir⁹ ». Cette épuration, renchérit Freitag, s’avère impossible en sciences sociales, en vertu de leur caractère

¹ HI, *op. cit.*, p. 205.

² DS2, *op. cit.*, p. 265.

³ HI, *op. cit.*, p. 207.

⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁸ *Id.*

⁹ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 47.

critique, en vertu de leur réflexivité intrinsèque. Une pensée formelle, dans des domaines autres que ceux de la pensée sociologique ou philosophique, s'est bien constituée, mais en s'abstrayant du monde vécu : « C'est à partir des relations significatives déjà établies dans le langage commun qu'ont été progressivement dégagées des formes logiques plus générales¹ ». Elle y reste rattachée par cette emprise de la matière première sensible et symbolique, avec pour résultat que « la symbolisation formelle [est] une symbolisation au deuxième degré² ». À un niveau méta-analytique, toute formalisation, par le fait qu'elle s'avère une production de sens du monde vécu, peut faire l'objet d'une analyse critique, nommément sociologique : « cette abstraction a elle-même été réalisée selon des procédés d'analyse qui restent particuliers, et leurs résultats ont été universalisés conformément à des a priori métaphysiques qui ne sauraient échapper à la critique sociologique, et en particulier à ce qu'on appelle la critique des idéologies³ ».

Castoriadis, pour sa part, détaille amplement les implications de la logique ensidique, en particulier dans le chapitre 5 de *L'institution imaginaire de la société*. Il y souligne ainsi le caractère circulaire de toute logique : « la circularité est en un sens profond l'essence ultime de cette logique⁴ ». C'est ce qu'il nomme « la réflexivité objective de la théorie des ensembles et de la logique identitaire⁵ » – théorie des ensembles qu'il considère au fondement de toute logique et de toute rationalité. Freitag signale également que toute formalisation logique est faite d'« opérations tautologiques et donc autodescriptives⁶ ». Cette réflexivité et cette circularité démontrent que la logique correspond à une création radicale, au sens où « elle ne peut être constituée qu'en présupposant qu'elle a déjà été constituée⁷ ». L'on peut en dire autant de tout élément du social-historique, puisque « [l]e cercle axiomatique n'est que la manifestation formalisée du cercle originaire impliqué par toute *création*⁸ ».

Les deux auteurs en appellent à assumer l'éparpillement et la singularité de chaque dimension de la vie sociale, c'est-à-dire les diverses façons dont la réalité sociale se donne. Ces donations font signe vers une panoplie de niveaux de langage et de parole. Pour Freitag, la

¹ DS2, *op. cit.*, p. 160.

² *Ibid.*, p. 264.

³ *Ibid.*, p. 160.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 328.

⁵ *Ibid.*, p. 330.

⁶ HI, *op. cit.*, p. 208.

⁷ IIS, *op. cit.*, p. 330.

⁸ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 486.

conception dialectique constitue la seule qui rende justice à la réalité sociale dans sa dispersion. Pour Castoriadis, il importe de mettre au jour la création, au fondement de cette diversité.

Au regard de ces principes statuant sur le caractère non formalisable de la signification, et par extension, des disciplines ayant pour objet la signification, une conception classique de la conceptualité, distincte du langage commun, devient intenable. Dès lors, le concept, affirme Freitag, « perd de sa pureté, de sa transparence¹ ». Devant « les images synthétiques et inanalysables de la sensibilité² » ainsi que devant les différents modes de mises en lien que comporte le langage, qui se rapportent plus à l'ordre de la métaphore plus qu'à celui de la logique, « le *concept* ne peut plus être substantiellement ou encore catégoriquement opposé à l'image³ ».

Il devient alors pratiquement inutile de distinguer le concept de la signification. À moins de ne l'envisager chaque fois que comme « concept empirique », comme appelle à le faire ici Castoriadis, le concept devient *inutile*. Des « définitions décisives » peuvent exister, mais elles demeurent toujours relatives à un contexte d'élaboration. Dans tous les cas, elles ne peuvent être considérées comme l'essence même du concept, mais plutôt comme l'une de ses applications ou possibilités⁴. En définitive, conclut-il, « [i]l y a des termes de repérage – qui, s'élargissant et s'enrichissant dans le discours, deviennent des définitions décisives ; les uns et les autres toujours transitoires et éminemment relatifs. Et il y a des significations, qui se prêtent aussi – pas toujours, et pas toujours essentiellement – à une élaboration logique, essentiellement interminable⁵ ».

Freitag précise la teneur de cette part codificatrice du langage dans son analyse des moments formels du rapport d'objectivation, du côté de la construction de l'objet, au chapitre 6 du second volume de *Dialectique et société*. La composante codificatoire et logique du *legein* chez Castoriadis correspond chez lui au moment d'opérativité du langage, par lequel, au même titre que tout objet, il apparaît comme un système. Or, précise Freitag, dans le cas du langage commun, ce caractère systémique n'est pas pleinement autoréférentiel. Castoriadis évoque la même idée au chapitre 5 de *L'institution imaginaire de la société*, soulignant le caractère circulaire de toute logique et, ultimement, de tout langage⁶.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 155.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ Cf. *ibid.*, p. 476.

⁵ *Ibid.*, p. 478.

⁶ Sur la mathématique, il affirme ainsi, en tout début de chapitre : « tout ordre logique linéaire ou ouvert [...] laisse ouverte la question de la justification, ou de la nécessité, de son point de départ » (IIS, *op. cit.*, p. 328).

Plutôt que de découper de manière factuelle un domaine parfaitement délimité du réel, une « extension », comme entendu de manière traditionnelle en philosophie, les mises en sens qu'opère le langage demeurent toujours tournées vers le monde vécu et, comme le fait valoir Freitag, vers le monde sensible. De plus, leur fonctionnement s'avère en bonne partie transversal plutôt que direct. Ce dernier définit justement la métaphore « comme une mise en rapport oblique, comme un court-circuit linguistique qui permet [...] de passer directement de n'importe quelle expression linguistique à n'importe quelle autre [...] en parcourant la structure signifiante virtuellement dans tous les sens. C'est alors le contexte sémantique qui détermine quels sont les chemins qui font sens parmi tous les autres¹ ». En réalité, signale Freitag, le langage comporte une discontinuité essentielle qui ne saurait être d'ordre opératoire, mais bien métaphorique :

La discontinuité interne qu'il comporte en tant que système est associée à une *ouverture indéfinie « vers l'intérieur »*, qui ne procède pas selon la voie proprement opératoire, mais par la *transgression métaphorique* des discontinuités en question, de telle façon qu'il y a *toujours une multiplicité indéfinie de chemins* – et qui néanmoins ne sont pas équivalents ou tautologiques – qui permettent d'aller d'un terme à un autre, ou à tous les autres. Cette ouverture vers l'intérieur, associée à une indétermination logique de ses termes et opérations grammaticales, implique une « ouverture vers l'extérieur », de nature métaphorique, en vertu de laquelle le langage [...] s'incorpore et intériorise sans cesse des éléments contextuels (expériences sensorimotrices, mémoire culturelle, affectivité) qui ne peuvent en aucune manière être définis a priori à partir de son opérationnalité propre (son lexique, sa syntaxe, etc.²).

Une ouverture interne et externe au langage, procédant *métaphoriquement*, existe à l'intérieur même de ces procédés systémiques horizontaux. Cette ouverture à deux directions apparaît donc *intrinsèque* au langage. Elle ne se surajoute pas simplement à cette horizontalité des spécifications significatives. Au cœur même de tout langage se trouve une mise en marche des significations permettant de « passer diagonalement de n'importe quelle expression à toutes les autres, selon une mise en rapport directe qui est fonction des valeurs normatives et du contexte³ ». À sa façon, Freitag énonce ce que Castoriadis martèle, soit la nature composite du réel, imaginaire *et* ensidique. Ce constat prend la forme, chez Freitag, de la coexistence des composantes systémiques et opératoires du langage, faites de « différenciations horizontales » ou encore reliées à « une structure stable d'emboîtements hiérarchiques », avec ce « court-circuit » métaphorique, qui unifie le langage en

¹ DS2, *op. cit.*, p. 265, n. 14.

² *Ibid.*, p. 330-331. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 269.

en faisant fi. Ce mode métaphorique ne saurait bien entendu supplanter cette nécessaire composition systémique, précise-t-il : « cette discontinuité à l'intérieur d'un même niveau ou d'un même système signifiant ne saurait jamais être totale sans ruiner du même coup toute possibilité d'unification objective du monde extérieur ou de l'univers significatif¹ ».

Ces mises en rapport résultent du caractère différentiel de toute signification. Une signification opère *par* le renvoi à d'autres. Une multitude de formes de renvoi existent : elles peuvent être négatives, par opposition ou par différenciation, donc s'insérer « dans un ordre d'inclusions hiérarchiques² ». Or, précise Freitag, ces « procédés de mise en rapports métaphoriques et analogiques dans la construction des rapports significatifs, positifs et négatifs³ », vu leur quantité infinie, résistent à toute formalisation et à tout dénombrement. Castoriadis revient à de multiples reprises sur l'impossibilité de catégoriser une signification ou une représentation psychique, en raison de ces innombrables renvois. Freitag précise pour sa part que ceux-ci font signe vers des éléments extralinguistiques non moins essentiels : « ces procédés de différenciation et d'ordination, de mise en rapports [...] interfèrent sans cesse les uns avec les autres non seulement au niveau de la langue, mais aussi au niveau de la parole et du geste, du ton et de l'expression⁴ ». Castoriadis a également souligné les rapports très serrés du langage avec les formes complexes et diversifiées de l'« *imagination corporelle* (gestuelle, proprioceptive⁵) » des sujets.

Pour Freitag, le concept linguistique recèle toute la cristallisation de pratiques du discours et de l'agir, lentement infusées dans une culture. Il constitue une synthèse de rapports au monde différenciés, agrégés en une unité renvoyant toujours à ces innombrables mises en sens. « [L]e concept représente ainsi la forme virtuelle commune à toutes les prises sur le monde particulières, et c'est l'objet *commun* qui s'y trouve désormais représenté en et pour lui-même dans sa forme générale⁶ ». Le lien qu'établit Freitag entre cette richesse significative des mises en sens diverses au sein de la vie pratique d'une collectivité et sa conceptualisation dans le langage s'avère, comme souvent, très fin. Rappelons que la signification s'inscrit toujours au sein d'un système opératoire, comme différenciation horizontale avec les autres significations. Il s'agit, précise-t-il, d'un « double système de différenciation significative [...] : les différenciations horizontales [...] et les

¹ *Ibid.*, p. 387.

² HI, *op. cit.*, p. 184.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ IIS, *op. cit.*, p. 485.

⁶ DPIT, *op. cit.*, p. 84.

systèmes verticaux d'emboîtement de classes¹ ». Or, même ce niveau de la différenciation opératoire, soit l'aspect systémique du langage, « est déjà lui-même fondé dans la capacité de différenciation des expériences que permet leur mise en récit² ». Cette formule très forte démontre que les composantes logiques du langage sont elles-mêmes d'origine sociale. En d'autres termes, la « différenciation spécifiante³ » qu'opère la conceptualité par la mise en lien du concept « au domaine d'objet qu'il représente⁴ » ne s'opère pas qu'horizontalement ou verticalement, mais également de manière oblique. Voyons de quelles manières.

Le concept construit des liens et surtout l'espace toujours spécifique, significatif, dans lequel ces liens peuvent se déployer. Son rôle est actif et de synthèse : il rassemble les images et percepts épars de l'expérience sensorielle et perceptuelle et les transmue dans le monde de l'idée, c'est-à-dire dans un monde virtuel, détaché des aléas de l'ici et maintenant. Ainsi, par la « conception », entendue comme puissance même du concept⁵, les images se relient d'une manière bien spécifique : plutôt que de s'agglomérer sous un mode purement arbitraire, elles le font de façon, souligne Freitag, métaphorique ou analogique. Le langage commun fonctionne en partie de cette manière. Plus précisément, il y a « prédominance des rapports métaphoriques et analogiques dans la construction de la signification que réalisent les langues communes ou naturelles⁶ ». Le concept rassemble donc les images représentatives, notamment de manière métaphorique.

En plus de recueillir ces images et de les élever de manière virtuelle à la *conception*, le concept installe ce réseau métaphorique d'images et de figures sensibles, devenues alors représentatives, *dans* l'ensemble du langage. Ce réseau métaphorique se constitue d'images, de figures et de percepts auxquels chaque concept correspond. Cette action de liaison du concept à un réseau métaphorique ne se produit pas arbitrairement, mais « autour d'un “point” ou d'un “nœud” qu'il situe lui-même, en s'y installant, dans la structure ou la trame d'ensemble du langage⁷ », c'est-à-dire au sein du réseau de relations lui-même métaphorique d'« opérations de différenciations⁸ »

¹ DS2, *op. cit.*, p. 265, n. 14.

² DPIT, *op. cit.*, p. 85.

³ DS2, *op. cit.*, p. 177, n. 35.

⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁵ Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 14.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 336.

⁷ IÉSP, *op. cit.*, p. 14-15.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

langagières. Rappelons que ces relations sont « issues de la vie [...], elles aussi métaphoriques (et métamorphiques) ».

Arrêtons-nous un moment sur la teneur des rapports et des mises en sens. Sont-ils de nature logique? La métaphore peut-elle être dite « logique »? Freitag n'oppose pas complètement le logique et le métaphorique, mais laisse apparaître, à la manière de Castoriadis, des formes de logique non ensidiques ou non uniquement ensidiques. Castoriadis souligne en effet la nécessité d'établir une « théorie des types de connexion effective¹ », qu'il conçoit bien au-delà de la seule relation causale. Y a-t-il lieu de concevoir ces « formes de relation² » comme autant de logiques? Nous sommes tentée de répondre par l'affirmative. N'en appelle-t-il pas à réformer notre conception de la rationalité, pour l'ouvrir sur la part d'imaginaire qu'elle *contient*? « Contenir » s'entend ici aux deux sens du terme, puisque la raison instrumentale ne peut se concevoir, Castoriadis y insiste, uniquement comme logique ensidique. Elle se révèle chaque fois pénétrée d'imaginaire, sous forme d'intuition imaginative et de créations à proprement parler ; or, cette même raison a historiquement travaillé à se dissocier de cette part créatrice pour ne se penser que comme logique-ontologie de la détermination. Ce faisant, elle a « contenu » cette part poétique que Castoriadis souhaite voir recouvrée. Freitag présente ce procès de délitement de la Raison moderne par une dénormativisation progressive et, en fin de compte, par sa correspondance terme à terme avec une subjectivité déliée de tout ancrage sociohistorique, comme Sujet transcendantal individualisé. Il en vient cependant au même constat d'une raison arraisonnée devant faire retour sur ses racines non plus cognitives, mais normatives et expressives.

S'il oppose à certaines occasions cette capacité analogique que détient le langage à la logique telle qu'on l'entend communément, Freitag cherche également, à l'instar de Castoriadis, à en étendre l'acception. Il précise, dans « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », que les relations métaphoriques liant les images regroupées conceptuellement et les concepts eux-mêmes à l'ensemble du langage ne sont pas des « relations logiques³ ». Il ajoute du même souffle que l'on peut néanmoins les considérer comme autant de logiques, « dont les formes sont sans doute inépuisables, mais [qui] ne sauraient être “calculées” ni décrites par avance puisqu'elles ne se montrent vraiment que dans la plasticité de l'usage⁴ ». Les mises en sens que rend possibles la

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 21.

² *Id.*

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 15.

⁴ *Id.*

conceptualité s'opèrent, soutient-il ailleurs, de diverses façons, qu'il considère alors comme autant de formes logiques. D'où l'extension du terme : « Ces rapports différentiels qui spécifient les différents concepts les uns par rapport aux autres peuvent prendre une multitude de formes logiques : identité et opposition, inclusion et exclusion, similarité et analogie, etc.¹ ».

Les logiques auxquelles obéissent ici les significations se définissent de manière non ensidique, pour utiliser l'expression castoriadienne. Elles correspondent aux modes opératoires spécifiques aux relations métaphoriques. Celles-ci possèdent donc une forme de logique intrinsèque, qui ne correspond pas forcément aux logiques ensidiques. En s'avancant un peu dans l'analyse proprement épistémologique, la compréhension comme méthode d'analyse par les sciences sociales repose, souligne Freitag, sur cette capacité analogique du langage et sur « la dialectique de l'intercompréhension et de la communication² ». Cette dialectique issue du monde vécu se rejoue, à un niveau certes plus systématique, dans le cas du savoir réflexif. Freitag les rapproche en soulignant que dans tous les cas, « l'interprétation compréhensive imaginative [procède] de haut en bas, de bas en haut et de proche en proche, “logiquement” et “analogiquement”, analytiquement et par métaphores synthétiques³ ». À bien y voir, l'interprétation incessante ayant cours dans le monde vécu révèle l'appréhension des qualités ou des valeurs qui s'y opère, appréhension devenant cumulative. Dans le monde symbolique, précise Freitag,

la qualité ou la valeur s'organise significativement en un système de reconnaissance, impliquant des modalités complexes d'identification et de différenciation, d'inclusion et d'exclusion, d'attraction et de répulsion, d'appartenance, d'homologies et d'antinomies, de correspondances ou de dissonances, etc., débouchant sur une *logique des qualités concrètes* fondée sur l'*analogie* et à travers laquelle l'ensemble des objets et des êtres se trouvent connectés significativement entre eux⁴.

Les signifiés se présentent d'abord et avant tout comme objets sensibles, dotés de qualités et de valeur. Aussi la « signification linguistique distingue et relie les étants objectifs déjà donnés-distingués par la sensibilité en “prenant de travers” ou en traversant horizontalement [...] et virtuellement dans tous les sens, les différences que leur genèse même a établies entre les étants

¹ DS2, *op. cit.*, p. 177.

² HI, *op. cit.*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 206, n. 67.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 455.

objectivés¹ ». L'action conceptuelle, fournissant à tout objet une place dans l'être du langage, et non plus dans « le flux continu des étants² », tend à omettre cette genèse.

En définitive, le langage n'est pas exempt de composantes logiques. Cependant, ces logiques de formes multiples s'avèrent chaque fois spécifiques à la société de laquelle elles émergent. Les mises en sens, si elles se réalisent à partir de la conceptualité, renvoient néanmoins au monde vécu : « toutes ces “grappes” de mises en relation fondées sur la proximité pratique, qui assurent la structuration significative des formes d'interaction particulières selon des rapports de différence, de ressemblance et d'analogie, d'opposition et d'implication, s'inscrivent déjà elles-mêmes sur la toile de fond d'une langue et d'une culture déterminées, à caractère synthétique³ ». Cette culture déterminée constitue une totalité de sens et d'actes, indique Freitag, « une même structure culturelle-linguistique dont l'unité est toujours en même temps particulière, parce que locale et historique, et largement virtuelle, puisqu'elle n'est jamais activée toute en même temps⁴ », ainsi que « circonstancielle⁵ ».

4.4 Méthode analogique et compréhension chez Freitag et Castoriadis

Cette impossibilité de formaliser les significations n'a rien de restrictif et elle n'entraîne aucun échec de la pensée, à l'exception, pour Castoriadis, de la pensée héritée de la détermination et, pour Freitag, de toute conception de la réalité souhaitant court-circuiter le sens comme procès et ancrage pour ne favoriser que l'opérationnalité significative. Ces échecs, il va sans dire, sont salutaires. Comme l'affirme Castoriadis, « ce qui ne se laisse pas calculer, se laisse encore penser⁶ ». Freitag abonde dans le même sens : si une abstraction formelle s'avère impossible à effectuer pour les sciences sociales et, plus largement, pour toute pensée critique de la société, « une autre forme d'abstraction est possible, qui est en fait une *reconstruction*⁷ ». Cette notion de reconstruction se rapproche de celle d'élucidation castoriadienne, permettant de faire venir au jour le noyau de sens d'une collectivité. Toute société, rappelons-le, s'institue de manière imaginaire, sans pour autant être dénuée d'éléments ensidiques. L'élucidation préconisée par Castoriadis

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 22.

³ DS2, *op. cit.*, p. 163.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 71.

⁷ DS2, *op. cit.*, p. 208.

comporte des analyses seyant à cette part d'ensidique¹ (statistiques, quantitatives), qui devront être reprises dans une visée compréhensive et non simplement explicative. En ce sens, les représentations psychiques et la vie sociale au sens large peuvent faire l'objet de descriptions plutôt que d'explications². Ce qui ne signifie toutefois pas que toute réflexion sur la société puisse faire l'économie de données explicatives. Tant Freitag que Castoriadis reconnaissent la légitimité de celles-ci, mais également leur incapacité à saisir certains éléments pourtant cruciaux de l'institution social-historique.

Dans les termes de Freitag, pratiquement identiques ici à ceux de Castoriadis, s'il est possible d'analyser la société « de manière purement formelle et analytique [...], il s'agit alors d'une simple instrumentation de la recherche qui parvient ainsi à saisir des indices de l'objectivité de certains problèmes, mais non leur nature, et qui n'a donc pas prise théoriquement sur leur explication ou leur compréhension³ ». Tel que le précise Castoriadis, l'on peut procéder à une analyse formelle, mais ses résultats ne sauraient toucher en profondeur l'être du social-historique, puisque celui-ci se dérobe à une analyse uniquement formaliste. « [L]'élucidation de l'histoire⁴ », soutient-il, se bute à un tel « échec des “explications”⁵ », essentiellement pour les mêmes raisons. Ce constat posé par Castoriadis va de pair avec son ontologie de la création radicale, selon laquelle la création historique se dérobe à toute explication. Puisque la création consiste en une autoposition et un surgissement d'altérités, l'on ne peut la dériver de ses conditions antérieures ; *ipso facto*, l'on ne peut donc l'expliquer à partir de celles-ci. Ainsi, « une foule de faits partiels peuvent être assemblés, qui semblent rendre ces alternances plus compréhensibles, mais sans en fournir une vraie “explication”. Il n'y a pas de “lois” régissant l'imaginaire radical⁶ ». Freitag pourrait faire siennes ces affirmations de Castoriadis sur l'inexistence de lois à la base d'une société, et conséquemment, d'une explication à même d'en rendre compte. Les différences entre Castoriadis et Freitag concernant l'appréhension des conditions à l'action du sujet et au déploiement de sa liberté expressive et créatrice, si elles témoignent de leurs ontologies distinctes, ne paraissent pas, au niveau méthodologique et épistémologique, nourrir des divergences entre eux.

¹ Cf. CL6, PSL, *op. cit.*, p. 272.

² Cf. CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 57.

³ HI, *op. cit.*, p. 175, n. 13.

⁴ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 120.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

De la causalité existe bien dans le monde social-historique, souligne Castoriadis, y compris dans les représentations psychiques, mais elle ne peut en tous les cas souscrire au canon déterministe duquel elle est issue¹. En boutade, il atteste de la possibilité de relier de façon déterministe les trois éléments que comporte la psyché humaine : représentation, affect et désir. Or, en vertu de la nature même du psychisme, la « cause » ainsi circonscrite pourrait devenir l'effet et vice-versa : « l'on pourrait, le cas échéant, changer l'ordre des termes et la direction de la causation – ce qui déjà, à vrai dire, soulèverait des interrogations mettant profondément en cause l'idée même de “causation” dans ce domaine² ». Par ailleurs, indique-t-il, cette liaison déterministe existe sans doute dans la vie animale et dans certains aspects, routiniers et peu réflexifs, de la vie humaine. Freitag a également soutenu cette idée³. La notion castoriadienne de « causation par représentation », exprimant la forme de connexion de la psyché et du soma, ne présente pas les caractéristiques nécessaires à l'établissement d'une relation de causalité classique. Le déterminisme causal requiert en effet que les liaisons de la cause et de l'effet soient de nature essentiellement ensidique, c'est-à-dire guidées par des principes tels que l'univocité, l'analyticité et l'invariance, alors qu'elles paraissent foncièrement imaginaires. Ainsi, la causalité existant dans le domaine social-historique, précise Castoriadis, « est absolument *sui generis*, et contredit ce que l'on pense habituellement comme l'essentiel de la causation : elle ne peut pas se réduire à des relations biunivoques, elle ne constitue pas un déterminisme définissable. C'est pourquoi on peut tout aussi bien l'appeler création symbolique⁴ ».

L'on voit mal, en effet, comment la définition classique de la causalité pourrait convenir aux prestations langagières et significatives du monde social. L'action humaine, explique Freitag, se déploie entre « les deux limites formelles que sont la détermination de type causal et la pure opérationnalité réflexive⁵ ». Si toute signification peut être saisie dans sa dimension systémique opérationnelle, il ne s'agit là que de l'une des dimensions qui la constituent. La causalité, formant ici la limite formelle opposée, n'existe dans le monde humain que sous forme de « raisons », c'est-à-dire de *motifs* donnés à l'action, par les protagonistes et par ceux et celles qui la reçoivent ou la subissent. En effet, précise-t-il, entendue au sens classique, « [l]a cause est un état-limite du

¹ Voir notre article « La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis », *op. cit.*, p. 130-136, où nous examinons la notion de causalité dans le monde social-historique chez Castoriadis plus amplement.

² CL5, PP, *op. cit.*, p. 176.

³ Cf. *supra*, section 3.3.2.

⁴ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 56.

⁵ RCR, *op. cit.*, p. 177.

concept de raison compris exclusivement en sa dimension objective ou objectivée, en son effet¹ ». Elle tend à faire abstraction de toutes données concernant la *subjectivité* incluse dans la relation cause/effet ou encore, à un niveau méta-analytique, dans la propre subjectivité de celui ou de celle qui établit cette relation causale.

Ainsi, *a contrario* de la formalisation, inopérante dans le monde social-historique, et de la causalité, s'appliquant de façon limitée à celui-ci, quel chemin analytique peuvent emprunter les sciences sociales critiques et la philosophie? Elles doivent nécessairement opérer un virage compréhensif, statuent en chœur Freitag et Castoriadis – et nettement *herméneutique*, du moins chez Freitag.

4.4.1 Démarche reconstructive et élucidation social-historique

Les deux auteurs proposent en effet une conception des sciences sociales *nécessairement* compréhensives : « les “sciences sociales” [...] ne peuvent être que des interprétations herméneutiques, et ceci au même titre que les pratiques sociales dont en fin de compte elles font partie² ». Précisons comment Freitag et Castoriadis articulent ce constat commun. Castoriadis n'utilise pas le terme d'herméneutique, ou rarement, hormis pour reconnaître l'existence du cercle herméneutique. En revanche, il utilise largement celui de « compréhension ». Nous ferons s'équivaloir en grande partie leurs approches, puisque le cœur en demeure l'élucidation des significations et des formes prises par leur création ou leur reproduction : le magma des significations imaginaires sociales, chez Castoriadis, de même que les médiations de la pratique significative, chez Freitag, accessibles à partir de la dialectique concrète. Voyons d'abord plus en détail comment cette démarche dite « reconstructive » se réalise chez Freitag.

La démarche de Freitag consistant à faire retour sur les racines de la raison moderne dans une *Rückfrage* se trouve bien entendu mobilisée relativement aux méthodes des sciences sociales et à leur épistémologie. Dans un très beau passage, il en appelle à abandonner cette « maladie moderne, liée à la spécialisation et à la volonté de formalisation, que de vouloir tout libérer, c'est-à-dire affranchir ou séparer de l'être³ ». Il propose ainsi de « suivre le chemin inverse qui veut

¹ *Ibid.*, p. 186.

² HI, *op. cit.*, p. 209.

³ DS2, *op. cit.*, p. 268, n. 16.

s'orienter vers une connaissance de la société, qui justement nous lie à autrui et au monde¹ ». Voilà qui nous met sur la piste de sa conception de l'épistémologie des sciences sociales.

Le caractère idéal des significations mises en correspondance à travers le langage commun rend possible cette démarche reconstructive :

Le symbolique est d'ordre idéal (idées ou concepts). C'est pourquoi il s'offre ou il s'ouvre à une analyse phénoménologique d'ordre critique ou transcendantal [...] qui, partant de la compréhension intuitive d'une idée, remonte à ses conditions de possibilité dans l'ordre même de sa constitution en tant qu'idée et, de là, peut revenir sur elle pour la préciser, la situer dans les relations à d'autres idées [...] en remontant aux conditions dynamiques de leur genèse, et éventuellement les corriger. En effet, les idées et systèmes d'idées ont une histoire et celle-ci transcende les représentations subjectives, partielles et partiales, que les individus s'en font dans l'actualité immédiate de leur vie et de leur expérience. Cela définit le travail herméneutique de l'interprétation compréhensive².

Ce retour ainsi effectué sur l'histoire du langage, compris ici comme parole, définit pour Freitag le travail herméneutique, méthode par excellence non seulement des sciences sociales, mais de la réalité social-historique elle-même. Cette démarche reconstructive ne correspond évidemment pas à une science exacte, puisqu'elle ne répond pas à des principes formels, mais se moule à la réalité social-historique ainsi mise au jour : « Aucune reconstitution déductive n'est ainsi possible, et le principe généalogique, associé au principe structural qui lui est alors ontologiquement et épistémologiquement complémentaire, ne peut que guider de loin l'interprétation dans son cheminement rétrospectif, qui est toujours aussi un tâtonnement³ ». Il s'agit d'une « *reconstruction* des rapports significatifs que nous entretenons avec le monde, avec autrui et avec nous-mêmes à travers le langage commun, qui est aussi celui qui structure et informe significativement l'expérience commune telle qu'elle est vécue à travers la participation sociale⁴ ».

Cette reconstitution du sens originel du langage et, plus largement, de la vie sociale représente ainsi, chez Freitag comme chez Castoriadis, à quelques différences près, le mode par lequel les sciences sociales peuvent accéder à la signification du monde social, en vertu du fait que toute société existe sous le mode des *significations* et de leurs médiations. Ces médiations, tout comme les significations qu'elles charrient, soutiennent l'objectivité du monde commun.

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 209.

Constituées de significations et de pratiques, les médiations sont de nature subjective¹, puisque mues chaque fois par une objectivité. Par conséquent, « toute activité spécifiquement sociale est subjectivement significative pour les acteurs² ».

La réflexion épistémologique doit donc prendre en compte ces significations, c'est-à-dire partir de celles-ci dans toute analyse sociologique : « une telle connaissance et une telle compréhension réflexive des médiations, avec toute la dimension de *reconstruction systématique et comparative* qu'elle comporte, est précisément l'objet des sciences sociales³ ». Plus précisément, cette référence aux significations social-historiques s'appuie sur certaines conditions épistémologiques bien précises, découlant de la nature significative et conceptuelle du langage.

Ces considérations existent également chez Castoriadis. Dans les deux premiers séminaires du premier tome de *Ce qui fait la Grèce*⁴, il développe sa perspective sur les questions de compréhension, en l'occurrence du monde grec. Comprendre un monde social particulier, indique-t-il, signifie « le saisir au-delà des détails, des connexions fragmentaires, des trivialités qui relèvent de l'ensembliste-identitaire [...], le saisir dans ses significations et son institution⁵ ». Dès lors, l'on se bute à l'infinie complexité qu'implique cette saisie compréhensive, en vertu du caractère « polyphonique⁶ » de toute société. Les tâches de compréhension et d'élucidation qui reviennent à l'analyse critique des sociétés consistent à rendre compte des significations à partir desquelles elles s'édifient. Faisant référence aux paroles d'Héraclite à propos du dieu de Delphes, il poursuit : « cela est vrai par excellence d'un objet historique, d'un univers historique : ça ne cache pas, ça ne dit pas, ça signifie. Mais ça signifie quoi⁷? »

Pour Freitag, toute réflexion sur la raison se veut un retour sur les conditions ontogénétiques, existentielles et politiques de celle-ci. Du point de vue des sciences sociales appelées à rendre compte de leur objet, il importe également de mettre au jour les médiations. Les acteurs effectuent d'ores et déjà un décryptage constant des significations des autres acteurs et des éléments de la réalité sociale, c'est-à-dire « un “travail” de “synchronisation” des éléments

¹ Cf. *supra*, section 4.1.1.

² HI, *op. cit.*, p. 203.

³ *Ibid.*, p. 211. Nous soulignons.

⁴ CQFG, I, *op. cit.*, p. 35-64.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

d'interprétation contextuelle qui sont mis en jeu dans l'interaction¹ ». Freitag ressaisit ainsi l'ampleur du travail que nécessite le partage et la communication de significations du point de vue de la pratique sociale. Ce faisant, il montre que toute analyse réflexive de la société ne commence jamais, pour cette raison, de zéro. Ce travail premier de la pratique sociale constitue son objet : elle doit donc le ressaisir, en évitant de le nier, comme tend à le faire toute théorie objectiviste du social. Ensuite, plus encore que son objet, ce travail interprétatif désigne l'espace à l'intérieur duquel la réflexion sur le social peut advenir et se déployer. Enfin, ce travail interprétatif ne s'avère pas purement logique : il est d'emblée, et par essence normatif. Aussi n'hésite-t-il pas à parler de ce travail interprétatif premier comme d'« un humanisme pratique ou appliqué² ». Cela n'a rien de surprenant, compte tenu de l'importance qu'il accorde à la normativité intrinsèque à toute vie. La normativité lui apparaît comme la dimension la plus originaire, et l'on en trouve ici, au niveau social et sociologique, la transposition. Ce travail interprétatif de premier niveau apparaît comme l'effectuation concrète de la reconnaissance au fondement même de la socialité. Pour les acteurs, cette préstructuration « se manifeste cependant toujours aussi déjà à eux dans la “marge réflexive” plus ou moins grande de l'effort interprétatif et adaptatif qu'ils sont amenés à faire non seulement dans la communication ou l'interaction, mais même déjà dans la prise de conscience réflexive et l'élaboration réfléchie de leur propre “pensée³” ». Le travail interprétatif inhérent à la vie sociale se révèle parfois dans sa nudité, mais la plupart du temps, il est recouvert de manière doxique, en vertu de la « “mise en transparence⁴” » des médiations.

La constitution de l'objectivité des significations demeure en effet « largement inaperçue⁵ » par les acteurs, faisant de leur monde de vie un monde « naturellement » signifiant, dont il est impensable de remettre en cause les tenants et aboutissants⁶. Le point de départ de la réflexion sociologique concerne précisément ce postulat de naturalité accordé à une institution en particulier et à la réalité sociale dans son ensemble, vécue comme naturelle par les acteurs. Cela démontre bien que toute réflexion scientifique ou de deuxième degré possède des liens forts avec le monde

¹ HI, *op. cit.*, p. 206.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 203.

⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁶ Non au sens politique, mais au sens purement existentiel, culturel : nos façons de faire et de vivre nous paraissent profondément naturelles et il s'avère impossible de les remettre toutes en question, bien qu'il soit possible, dans une société démocratique, de les interroger et de les critiquer.

commun. Plus précisément, sans cette démarche reconstructive et cette mise à jour des médiations constitutives de la réalité sociale, l'on demeure dans l'appareillage doxique du monde, dans cet effet d'enveloppement et de réverbération idéologique que Freitag étend bien au-delà, ou plutôt en deçà, de la seule idéologie *politique*.

Castoriadis souligne lui aussi le caractère inconscient de l'institution social-historique. Nul besoin de chercher très loin dans ses écrits pour apercevoir ce type de réflexions. Il a abordé la constitution de la société à partir de considérations d'ordre, entre autres, psychanalytique. Le magma des significations imaginaires sociales échappe aux subjectivités, au sens bien précis qu'il se présente, de façon similaire aux médiations de la pratique significative chez Freitag, comme un collectif anonyme. Ainsi Castoriadis rappelle « l'innovation formidable de Freud¹ », consistant à « voir que sens manifeste et sens latent sont deux choses différentes² ». Or, cela s'applique, chez Castoriadis, à l'ensemble de l'institution social-historique et pas seulement à la psyché : « Devant un phénomène social-historique j'ai la *possibilité* (dans l'immense majorité des cas, énigmatique) de “revivre sympathiquement” ou de “reconstituer” un sens *pour* un individu ; mais je suis *toujours* saisi par la présence, l'“incarnation”, du sens³ ». Le sens provenant du magma des significations imaginaires sociales s'avère irréductible à la rationalité de même qu'à ce que constitue le sens « pour les acteurs ».

D'un point de vue épistémologique, il importe toutefois que la pensée critique de la société se ressaisisse de cette projection idéologique, de cet effet de naturalisation, non pour le dépasser, mais pour l'analyser. Là réside précisément l'effet déréifiant, c'est-à-dire réflexif et critique, que Freitag associe aux sciences sociales. Il donne l'exemple de l'économie qui, encore aujourd'hui, s'élabore sur une conception naturaliste du marché et de la valeur :

la sociologie commence ici exactement là où l'économie pose son postulat de la naturalité de la valeur, de la production, de l'échange et de l'intérêt subjectif, pour montrer de manière critique le mode de production socio-politique et historique des institutions [...]. À chaque fois, l'existence objective de la société en tant que réalité *sui generis* qui s'impose *a priori* aux individus et à leurs actions est évidente pour le sociologue, comme elle l'est aussi pour le philosophe qui réfléchit maintenant avec une conscience sociologique sur la nature de l'homme, de la société et de l'histoire, et comme elle l'est surtout d'abord pour les sujets

¹ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 272.

² *Id.*

³ CL3, ISRH, *op. cit.*, p. 63.

sociaux, à ceci près que ces derniers peuvent toujours encore déplacer idéologiquement le lieu ontologique de cette certitude première¹.

La démarche reconstructive préconisée par Freitag ne se concentre pas que sur les conditionnements individuels, mais s'attache à la restitution des médiations objectives sous-tendant la réalité sociale : « les sciences sociales compréhensives peuvent être définies spécifiquement par l'effort qui leur incombe de *réaliser l'explicitation réflexive des médiations effectives, concrètes, de la pratique sociale*² ». Cette composante de dévoilement de la réalité sociale n'est donc pas à elle-même sa propre fin et doit se doubler de ce travail en retour sur les formes social-historiques de la rationalité. Aussi Freitag appelle-t-il à montrer l'ancrage de la raison dans le monde vécu et, partant, vise non pas à rabattre les prétentions des sciences sociales à toute critique, mais bien à en asseoir ontologiquement et politiquement la capacité critique, qui ne peut que s'en trouver augmentée.

Dans tous les cas, il est clair pour Freitag que le principe de coupure épistémologique, dont la sociologie positiviste, marxiste et structuraliste a fait grand cas, ne s'applique tout simplement pas aux sciences sociales³. Cette rectification constitue de son point de vue « le premier moment de l'exposition des bases d'une sociologie critique, ou encore, dialectique⁴ ». Quoi qu'il en soit, il demeure nécessaire pour les sciences sociales de s'extraire, par « un effort de réflexion critique⁵ », des références naturalisantes du monde commun. La tâche même des sciences sociales consiste à restituer ce dont elles s'abstraient. Elles doivent donc, du point de vue épistémologique, rendre compte de cette abstraction, c'est-à-dire ressaisir leur propre forme de savoir à l'aune du savoir duquel elles s'extraient – partiellement.

Cette idée d'une coupure entre réflexion critique et monde vécu demeure sensible. Autant il se révèle nécessaire d'exhiber l'ancrage de la raison et de la réflexivité dans le monde de la vie, autant, à l'évidence, l'élucidation castoriadienne ou la sociologie dialectique freitagienne instaurent, ne serait-ce que par leur facture, une distance avec le monde de la vie quotidienne. Si les deux auteurs refusent de concevoir le savoir et le monde commun comme mutuellement exclusifs, quelle posture leur propre discours, et, plus largement, celui des sciences sociales et de

¹ HI, *op. cit.*, p. 196.

² *Ibid.*, p. 212.

³ Cf. Michel Freitag, « Postface », dans J.-F. Fillion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Nota Bene, 2006, p. 296.

⁴ *Id.*

⁵ HI, *op. cit.*, p. 180.

la philosophie, adopte-t-il? La question épistémologique correspond pour Freitag à celle de la théorie et de la pratique.

Pour tous deux, le savoir réflexif s'établit comme élucidation compréhensive des significations du monde vécu. En un mot, « l'activité de description de la signification s'inscrit donc elle-même entièrement à l'intérieur [d'un] "effort d'interprétation" » ». Pour autant, bien des différences séparent ces deux types de rapport au monde. Il s'agit ici, souligne Freitag, du « *rapport entre la description et l'interprétation* dans l'analyse objective et critique de la réalité sociale comprise dans sa dimension significative² ». Cette description dans le cas de l'analyse critique et réflexive de la société demeure dans le giron interprétatif. Partant, l'interprétation des médiations, constituant l'objet principal de la recherche sociologique, « est toujours déjà présupposée par toute description et compréhension aussi bien des accomplissements significatifs des sujets sociaux que des caractéristiques structurelles concrètes des sociétés et de leurs transformations historiques³ ». Les sciences sociales, tout comme le monde vécu, se trouvent incluses dans le cercle herméneutique. Pour Freitag, à vrai dire, l'on n'en sort jamais⁴, puisque chacun des moments formels que sont la communication entre sujets, la compréhension ainsi requise, la description des médiations et le travail interprétatif renvoie à tous les autres.

Castoriadis, bien que généralement très critique envers l'herméneutique⁵, n'en récuse pas pour autant l'existence du cercle herméneutique, qui « exprime quelque chose de vrai et d'important⁶ ». Il désigne une partie de la réalité sociale, mais passe sous silence l'essentiel, soit, suivant Castoriadis, l'idée selon laquelle la réalité, si elle est faite de reprises interprétatives constantes, s'avère ontologiquement création ontologique. Dans l'optique castoriadienne, le cercle de la création ratisse plus large que le cercle herméneutique. Lorsqu'il renvoie à ce dernier, Castoriadis s'empresse de le déformer, littéralement. Alors qu'il s'interroge sur les conditions de la compréhension de la Grèce antique, il énonce :

Comprendre comment et à partir de quoi? Certainement, au départ, et là nous retrouvons le cercle herméneutique, nous essayons de comprendre le monde grec ancien à partir de ce

¹ *Ibid.*, p. 204.

² *Ibid.*, p. 173.

³ *Id.*

⁴ *Cf. ibid.*, p. 207.

⁵ Nous renvoyons ici à notre article « Les enjeux herméneutiques de la création ontologique radicale », qui traite précisément de la critique de l'herméneutique chez Castoriadis. Il paraîtra sous peu dans l'ouvrage collectif *Castoriadis et ses contemporains*, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », dirigé par Nicolas Piqué.

⁶ CQFG, I, *op. cit.*, p. 52.

que nous sommes nous-mêmes. Mais ici ce cercle se réfracte et se multiplie, devient plus et autre chose qu'un cercle ; ce n'est même pas un tore, je ne sais pas quelle figure topologique il faudrait inventer, parce qu'il se trouve que, dans ce cas particulier de la Grèce antique, ce que nous sommes comprend en un sens cet objet que nous allons examiner. Ce que nous sommes, après tout, c'est aussi notre histoire¹.

Toute interprétation est nécessairement circulaire : elle se développe à partir et dans du déjà-là, elle ne constitue qu'une partie du cercle de la création, dont la circularité n'entrave pas le surgissement de la nouveauté. Dans le cas précis de la Grèce, berceau de la civilisation occidentale, l'intensité du cercle se révèle plus grande.

Il importe néanmoins de souligner que, contrairement à Freitag, Castoriadis utilise le terme d'herméneutique en son sens le plus restreint, comme interprétation de textes, d'œuvres écrites et de corpus bien délimités². Or, Freitag utilise le terme d'herméneutique dans un sens beaucoup plus extensif, qui se rapproche de l'usage castoriadien du terme de « compréhension ». Nous ne nous livrerons pas ici à une analyse détaillée des définitions que chacun réserve à ces termes précis. Il nous importe plutôt de souligner que leurs conceptions du savoir réflexif s'avèrent éminemment proches, en ce qu'elles se basent sur la compréhension et l'interprétation. Cette proximité épistémologique révèle toutefois un profond antagonisme sur le plan ontologique. L'insistance de Castoriadis sur le cercle de la création à même son épistémologie compréhensive nous met sur la piste. L'analyse à venir du principe analogique chez Freitag éclairera cette différence entre les deux.

Le problème dont se saisit l'épistémologie, soutient Freitag, « se réduit donc à savoir en quoi, comment, en vue de quoi l'effort interprétatif de l'“analyste” ou du “chercheur scientifique” diffère de celui auquel les acteurs sous observation doivent eux-mêmes recourir³ ». Il s'agit de qualifier autant que faire se peut la teneur de cette différence, qui correspond à la marge de manœuvre et aux procédés légitimant le savoir réflexif à valoir comme savoir « objectif ». Il ne s'agit donc plus ici de s'interroger sur le degré d'autonomie *du* symbolique, mais de *l'analyse* du symbolique – et, plus largement, de celle du social-historique. L'épistémologie tâche de savoir « comment la systématisation à laquelle vise la démarche scientifique peut et doit elle aussi se nourrir [...] de la systématisme qui est d'ores et déjà nécessairement présente dans son objet⁴ ».

¹ *Id.*

² *Cf. ibid.*, p. 51-53.

³ HI, *op. cit.*, p. 204.

⁴ *Ibid.*, p. 214.

L'objectivité de la réalité sociale, tant pour Freitag que pour Castoriadis, fait en sorte que l'institution social-historique se déploie comme collectif anonyme, dans un mode d'être *sui generis*. Dans le domaine de la réflexion épistémologique, cette systématité fournit un ensemble de principes : prise en compte des significations, restitution des médiations significatives, etc. Le mode de compréhension de ces significations demeure une compréhension « de l'intérieur ». Il y a en effet « nécessité, rappelle Freitag, de *comprendre la signification interprétativement par en-dedans*¹ ». Cette compréhension se fonde sur les principes ontologiques suivants : le caractère de la subjectivité, de l'intentionnalité et de la réflexivité propres à l'humain. Cet ancrage subjectif ne vaut pas seulement pour l'ontologie du social, elle se transpose, selon Freitag, au plan épistémologique. Nulle intropathie ici, ni au plan épistémologique ni au plan ontogénétique ou phénoménologique. Cet « en-dedans » dont parle Freitag n'est « pas un “en-dedans” psychologique du sujet qui fait l'objet de l'interprétation, mais l'“en-dedans” socio-culturel du schème interprétatif propre à l'interprétant de premier degré, dans lequel le schème interprétatif de second degré doit pénétrer s'il veut parvenir à la compréhension subjective de son interlocuteur² ». Toute science sociale doit en prendre acte afin de saisir son objet.

Même son de cloche chez Castoriadis, pour qui « [l]a tâche substantive de la “connaissance” d'une autre société est [...] ramenée à la tentative de pénétrer, rendre accessible et reconstituer le monde de ses significations imaginaires sociales³ ». Freitag a une belle formule, très proche de celle-ci, pour désigner le travail qui incombe au savoir réflexif : « Il s'agit donc d'“ouvrir” un système symbolique avec un autre⁴ ». Cette ouverture à la systématité que comporte le monde de la vie quotidienne prend la forme d'un « élargissement » des cadres de ce dernier. Le savoir réflexif n'a pas la possibilité de se constituer de manière extrinsèque aux significations présentes dans le monde quotidien. Les « descriptions interprétatives des sciences sociales [...] ne peuvent, soutient Freitag, *jamais* [...] transcender⁵ » les interprétations des acteurs sociaux, « mais seulement en élargir les cadres de référence symboliques et contextuels, tout en s'en donnant une vue plus réflexive et plus systématique – comme il appartient déjà aux acteurs eux-mêmes de *pouvoir* aussi le faire⁶ ». L'action savante et réflexive se dévoile non dans un *rapport* différent, mais à travers

¹ *Ibid.*, p. 209.

² *Id.*

³ CL6, MEPC, *op. cit.*, p. 327.

⁴ HI, *op. cit.*, p. 209.

⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁶ *Id.*

différentes procédures d'analyse, par le déploiement d'un degré plus grand de systématicité. Il précise à cet effet que toute interprétation des « “acteurs de deuxième degré” », en l'occurrence, celle d'un sociologue ou d'un philosophe, « rentre dans la même catégorie² » que les interprétations dont font usage les « “acteurs de premier degré” ». Les interprétations de second degré n'instituent pas, autrement dit, « une différence de nature mais seulement d'ampleur et de qualité⁴ » avec celles des acteurs de premier degré. Ainsi, les sciences sociales demeurent inéluctablement liées à la société : elles en représentent un degré plus grand de réflexivité et ont comme tâche d'en rendre compte, mais toujours *de l'intérieur même* de celle-ci. Les sciences sociales « s'y placent elles-mêmes en une position de surplomb épistémologique et critique, qu'il leur appartient de justifier aussi socialement. En un mot, le développement des sciences sociales représente l'élaboration d'un mode de réflexivité et d'autorégulation spécifique *dans la réalité sociale elle-même*, et c'est à la société [...] que ces sciences doivent en rendre compte⁵ ».

Il y a donc, pour les sciences sociales, élargissement des procédés réflexifs déjà en usage dans le monde quotidien. Cet élargissement constitue la transposition intégrale du cercle herméneutique⁶ au sein du savoir réflexif et critique sur la société. Tout comme l'interprétation de premier degré ayant cours dans le monde social, celle de deuxième degré consiste à rendre compte du contexte d'élaboration de la communication et de l'interprétation. Or, du point de vue du savoir réflexif, précise Freitag, cette élucidation du contexte passe par la mise au jour des médiations de la pratique significative et s'avère en ce sens une « “transcontextualisation” » ou une « “supercontextualisation” [...] qui comporte en même temps une latéralisation et une élévation du regard⁷ ».

Chez Castoriadis, on retrouve également cette notion d'élargissement, de prise de vue, entre, nommément, la philosophie et le monde de la vie. Tout savoir réflexif continue de poser un regard, c'est-à-dire d'occuper un « point de vue ». Ici, les deux auteurs convergent totalement. Cette élévation du regard dont traite Freitag va de pair avec la reconnaissance de tout savoir réflexif

¹ *Ibid.*, p. 205.

² *Ibid.*, p. 204, n. 66.

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁵ DS1, *op. cit.*, p. 313-314.

⁶ Cf. HI, *op. cit.*, p. 207.

⁷ *Ibid.*, p. 210, n. 72.

comme regard, vision, point de vue, perspective. Comme l'énonce Castoriadis, nous pouvons comprendre les Grecs tels qu'eux-mêmes ne se sont pas vus,

mais de notre place et par le moyen de cette place. Et voir, c'est cela même. Je ne verrai jamais rien de toutes les places possibles à la fois ; chaque fois, je vois d'une place déterminée, je vois un « aspect », et je vois dans une « perspective ». Et *je vois* signifie je vois *parce que* je suis moi, et je ne vois pas seulement avec mes yeux ; lorsque je vois quelque chose toute ma vie est là, incarnée dans cette vision, dans cet acte de voir. Tout cela n'est pas un « défaut » de notre vision, *c'est* la vision. Le reste, c'est le phantasme éternel de la théologie et de la philosophie¹.

Son propre point de vue épistémologique ne saurait jamais se détacher entièrement des significations du monde vécu. Il le reconnaît à même sa théorie, lorsqu'il affirme l'impossibilité d'aller au bout de la compréhension de sa propre société et de celle des autres, reconnaissant que l'ethnocentrisme guette toujours la pensée. Mais plus encore : cet ancrage de la pensée ne représente pas une tare, mais relève des conditions mêmes de la pensée. Il s'agit bien d'une « condition logique (une “condition transcendantale”) de la connaissance historique² ». On doit concevoir ce « regard » et ce point de vue comme des conditions de *possibilité* de la pensée, comme « condition *positive*³ ». Ils s'avèrent un « réquisit d'effectivité⁴ » plutôt qu'une limitation, puisque cette « limite » nous permet précisément d'accéder à une connaissance du monde. Pour « avoir un regard » sur le monde, il faut en effet nécessairement en faire partie, ce qui veut dire exister dans *son* monde. Castoriadis n'a de cesse de récuser le principe d'une conscience transcendantale, plus précisément les tentatives faites par nombre de philosophies modernes, dans le sillage du criticisme kantien, de débiter l'analyse d'un point de vue opposant validité et effectivité, déconsidérant la dimension *effective* de l'existence, pour s'attacher uniquement à des critères de validité formelle. Or, ces critères formels nient expressément toute expérience effective des sujets humains ainsi que le fait que l'expérience des sujets se façonne dans et par l'expérience collective. Être un acteur historique constitue la condition première de tout savoir réflexif. Et cette connaissance critique, créée dans le cadre du projet d'autonomie, permet de repousser les limites de la clôture inhérente à tout monde.

¹ IIS, *op. cit.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ SV, *op. cit.*, p. 258.

Ainsi, à l'évidence, cette situation de tout interprète interdit « une vue totale de l'histoire¹ ». Une telle vision impliquerait que les cadres de l'interprète soient universels et que son objet s'établisse également sur de telles bases. Or, il n'en est rien, précise Freitag : « toute référence interprétative universaliste faite par les acteurs sociaux possède en elle-même une portée normative et expressive historiquement particulière et contingente² ». Par conséquent, « il ne peut exister non plus ni de plans ni de critères univoques et universels de définition et de description des “données” ou des “informations” pertinentes pour la description interprétative et la compréhension herméneutique de l'action sociale³ ». Cet accès fait l'objet, dans le cas du savoir réflexif, de procédures de contrôle soutenu, mais non positives ou objectives⁴ pour autant. Dans tous les cas, cependant, rappelle Castoriadis : « Une préoccupation spécifique, pratique ou théorique, ne peut ici consister qu'à *privilégier un point de vue* [...], non à découper une portion de domaine⁵ ». Cela ne correspond aucunement à un constat relativiste, mais plutôt à la reconnaissance de la prégnance de la « situation » de tout interprète, savant ou non. Freitag abonde dans le même sens : « chaque recherche “sociologique” ou historique pose elle aussi son propre cadre significatif, notamment à partir des problèmes qui se posent dans l'“époque” et la “société” qui sont les siennes, et bien sûr, à partir des cadres théoriques qu'elle s'est donnés dans ce contexte⁶ ». Du point de vue des sciences sociales et de tout savoir réflexif, cette particularité assumée implique ainsi une grande responsabilité dans l'élucidation de la réalité. En un mot, tranche Castoriadis, « c'est notre particularité qui nous ouvre l'accès à l'universel⁷ ».

Tous deux rappellent ce constat sans équivoque : le savoir résultant de l'analyse critique du social-historique ne peut en aucune manière être transféré ou récupéré formellement ou purement objectivement. À cet effet, Castoriadis donne l'exemple de la psychanalyse : si elle offre certaines réponses, certaines solutions, elle « n'instaure pas des procédures objectives pour ce faire⁸ ». Elle présente donc des « solutions » qui ne sauraient être « des solutions correctes, conditionnellement catégoriques, pouvant donc être dépassées ou annulées si l'on modifie l'ensemble de conditions

¹ *Ibid.*, p. 59.

² HI, *op. cit.*, p. 211, n. 73.

³ *Ibid.*, p. 211.

⁴ Cf. HI, *op. cit.*, p. 212.

⁵ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 42.

⁶ HI, *op. cit.*, p. 211.

⁷ IIS, *op. cit.*, p. 51.

⁸ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 71.

qui les soutient ; elles sont solutions en tant qu'elles permettent de penser ce qui ne peut pas être ramené à un ensemble défini de conditions¹ ». Cette dernière affirmation s'avère extrêmement intéressante : les solutions ou, plus largement, les propositions élaborées par tout savoir réflexif éclairent les différents modes d'attribution du sens dans le monde social de même que ses effectuations concrètes sous la forme des multiples significations. L'objet du savoir réflexif reste impensable et à proprement parler insaisissable sous le mode d'être de la *loi*, exigeant l'ensablissement de rapports constants et mesurables. Le savoir ainsi produit n'a donc pas le même sens que dans des disciplines dont l'objet est ensablissable, puisque les conditions de l'analyse psychanalytique, philosophique, en sciences sociales, demeurent « des conditions de *sens*² ». En définitive, « le sens, les conditions du sens et le sens de ces conditions, le sujet comme objet et l'objet comme subjectif, la réalité de la parole et la vérité de l'acte³ » sont les « rochers de Sisyphe⁴ » auquel tout savoir réflexif reste accroché.

Ainsi, après avoir établi le fait que la question épistémologique apparaît toujours ancrée sur l'ontologie, de même que le savoir réflexif se situe dans une position de surplomb, tous deux discutent des moyens dont dispose celui-ci afin de légitimer cette posture. Celle-ci relève de la compréhension déjà présente dans le monde social. Plus précisément, Freitag considère « la méthode typologique et comparative comme voie spécifique de la connaissance compréhensive⁵ ». Le rapport à l'objet des sciences sociales, interprétatif, et le mode par lequel elles transmettent leurs observations correspond à celui du « récit⁶ ». Bien entendu, s'empresse-t-il d'ajouter, « la volonté d'objectivité des sciences sociales se manifeste alors par un effort systématique (ou méthodique) d'élargissement et d'explicitation de leurs références interprétatives et de leurs formes d'expression communicative⁷ ».

Les moyens dont disposent les sciences sociales résident donc dans la façon dont elles rendent compte des médiations de la pratique significative et de leur imprégnation jusque dans les références partagées d'une société. C'est « dans cet élargissement et cette clarification du champ de référence symbolique ainsi que dans cette attitude d'enquête systématique que peut alors résider

¹ *Ibid.*, p. 40.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 71.

⁴ *Id.*

⁵ HI, *op. cit.*, p. 210.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

pour elles l'équivalent d'une description purement objective¹ », mais il ne s'agit alors que d'un équivalent fonctionnel. Tant Freitag que Castoriadis n'ont de cesse de rappeler l'impossibilité de ramener l'analyse du social-historique à un raisonnement explicatif ou positif ou de l'y résorber. En témoigne, chez chacun d'eux, cette idée que l'on retrouve également chez Ricœur², d'une « absence de méthode » au sens fort pour tout savoir réflexif et critique. Celui-ci n'apparaît pas pour autant non méthodique, mais il ne se constitue pas en corps de savoir méthodique. Freitag affirme ainsi des sciences sociales : « Il s'agit là [...] beaucoup plus d'un “art” que d'une “science”, d'un savoir-faire méthodique que d'une méthodologie d'application formelle et “automatique”³ ». Et encore, un peu plus loin : « il n'y a pas à proprement parler de “méthode” (de chemin univoque, de procédure standard, etc.) qui puisse être appliquée à toutes les tâches de la recherche compréhensive⁴ ». C'est précisément cela que souhaite souligner Castoriadis par sa formule selon laquelle « [i]l n'y a donc ni méthodologie au sens strict, ni possibilité de “démontrer” rigoureusement quoi que ce soit⁵ ». Pour lui, suivant la même idée, la compréhension des significations imaginaires sociales s'avère « une recreation poétique. Ce n'est pas la même chose que l'accès à une œuvre d'art, mais cela se situe beaucoup plus de ce côté-là que du côté de la compréhension de la nécessité des étapes d'une démonstration mathématique. Beaucoup plus près de la capacité de comprendre [...] un élément essentiel de ce qui [...] n'est pas dit, qui est invisible et indicible⁶ ». Le rapprochement effectué par les deux auteurs avec l'art montre leur très grande proximité sur cette question de la méthodologie.

Cette invisibilité et ce caractère indicible renvoient à la question, abordée au début de cette section, de la restitution des médiations et du magma des significations imaginaires sociales se dérochant à la vue des acteurs sociaux. Chez Castoriadis, cette notion d'indicible semble aller plus loin que chez Freitag. Ce dernier ne soutient pas du tout l'idée d'une connaissance totale de l'histoire ou de la réalité sociale, mais il appert que la dialectique lie les différentes formes de vie

¹ *Id.*

² Aussi Ricœur affirme-t-il que « *seule, à rigoureusement parler, l'explication peut être dite méthodologique. La compréhension pouvant tout au plus revendiquer des procédés ou des procédures, tels que le cercle du tout et de la partie et le cercle de la signification et de son interprète ; mais [...] le fond de la compréhension reste intuitif, à titre d'affinité préalable entre l'interprète et ce que dit le texte* » (Paul Ricœur, « L'herméneutique et les sciences sociales », dans P. Amselk (dir.), *Théorie du droit et science*, Paris, PUF, 1991, p. 17. Nous soulignons.)

³ HI, *op. cit.*, p. 210.

⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

sensibles et social-historiques. Si Freitag n'en reconnaît pas moins l'impossibilité de saisir l'infinie variété des pratiques et des partages de significations par les acteurs sociaux, l'objet « société », chez lui, bénéficie d'une élucidation de nature dialectique, qui s'avère un moyen compréhensif supplémentaire. Or, selon Castoriadis, « il n'y a aucun moyen, aucune méthode pour trouver ce qui est le noyau vrai (et même une fois trouvé, on ne pourrait jamais démontrer que c'est cela). Car ce noyau vrai n'est jamais donné à qui que ce soit en personne¹ ».

Si, pour Castoriadis, le « noyau » même des significations imaginaires sociales échappe à l'analyse, l'on peut tout de même opérer une compréhension de sa propre société ou d'une société autre – la difficulté s'accroissant avec le niveau d'altérité en question, bien que la compréhension de sa propre société n'en soit pas dépourvue. Ainsi, dans tout processus de compréhension, « la première présupposition est de mettre en question l'institution qui nous a faits ce que nous sommes et les manières de penser qu'elle nous a fournies. Cela a seulement une valeur négative² ». Il importe néanmoins de saisir les raisons rendant la compréhension possible. Or, cette première étape de toute compréhension n'existe pas à proprement parler pour *toute* société. Castoriadis insiste sans relâche sur le fait que, s'il est possible de connaître d'autres sociétés, au sens où « il y a effectivement un accès, qui n'est pas fallacieux, qui n'est pas arbitraire, non seulement aux cultures orientales mais aux cultures primitives, etc.³ », et si cet accès détient un « fond ontologique », la question déborde rapidement sur l'histoire elle-même de notre civilisation : « cette possibilité, cette volonté de comprendre d'autres mondes historiques – la volonté d'aller voir comment les autres vivent [...] est elle-même une création de notre tradition⁴ ». La relativisation allant de pair avec tout savoir réflexif et prenant la forme d'une acceptation de sa situation bien plus que d'une coupure épistémologique avec elle, plaide Castoriadis, s'avère un acquis historique et politique fondateur. Il s'est alors agi, précise-t-il, de la mise en œuvre social-historique visant à « casse[r] l'emprise totale sur nous des significations imaginaires de notre société⁵ ».

D'où le fait que pour Castoriadis, l'élucidation compréhensive d'une société constitue un travail foncièrement *politique* :

¹ *Id.*

² CL6, MEPC, *op. cit.*, p. 323.

³ CQFG, I, *op. cit.*, p. 63.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

ce qui nous importe, ce n'est pas simplement une interprétation des œuvres, c'est un projet de compréhension totale – et j'insiste sur le terme « projet ». Notre intérêt va au-delà de la simple interprétation, c'est-à-dire d'un travail simplement théorique [...] ce qui nous importe, pour l'exprimer brièvement, c'est notre propre activité et notre propre transformation. Et c'est en ce sens que le travail que nous faisons peut être dit un travail politique¹.

Freitag est également conscient de la portée politique de tout travail de compréhension : « la description compréhensive à laquelle on prétend [...] n'est plus de nature cognitive mais normative ou prescriptive [...], elle n'est pas de l'ordre d'une connaissance plus objective, mais d'un pouvoir (ou plutôt d'une capacité de contrôle) plus efficace² ». Il a assez souligné l'histoire des sciences sociales et leur rôle éminemment normatif pour qu'il converge vers Castoriadis dans ce constat d'un projet de connaissance tout à la fois « historique [...], théorique, interprétatif, et puis encore politique³ ».

Un autre aspect essentiel de la compréhension castoriadienne concerne la *création*. Une forme supplémentaire du cercle de la création s'y dessine. D'abord, la compréhension sert à mettre au jour les créations historiques passées. De plus, le travail interprétatif et de « compréhension totale » que souhaite Castoriadis donne lui-même lieu à un « moment de création ». Il ne s'agit pas d'une simple reprise de la compréhension caractérisant la vie sociale. Castoriadis utilise à dessein le terme de « recréation » pour signifier la part d'autonomie du savoir réflexif : « cette opération n'est jamais une reproduction ni un décalque de l'objet, mais une re-création qui, tout en restant en rapport avec l'objet historique, nous le fait apparaître à nouveau dans un sens plein – ce qui ne veut pas dire exhaustif ni rigoureusement démontrable – comme monde de significations⁴ ». Et dans tous les cas, cette compréhension prenant la forme d'une « recréation poétique » doit toujours servir un but pratique : l'autotransformation sociale. C'est pourquoi Castoriadis revient inlassablement, lorsqu'il traite de la méthode compréhensive, sur ses conditions de possibilité qui, elles, sont d'ordre politique, liées au projet d'autonomie. Le « projet de compréhension⁵ » dont il

¹ *Ibid.*, p. 52.

² HI, *op. cit.*, p. 209.

³ CQFG, I, *op. cit.*, p. 56.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 53.

se réclame s'attache à élucider les « nouvelles formes¹ » social-historiques et, par suite, « contient [...] un moment de création² ».

À l'instar de son objet, le magma des significations imaginaires sociales comme création de formes nouvelles, la compréhension, s'inscrivant dans un projet politique et « total », se fait elle-même création, pose Castoriadis. « Cette signification – ou plutôt ce magma de significations –, nous ne pouvons la saisir qu'en posant un schème imaginaire, ou même la matrice d'un tel schème³ ». Le travail d'élucidation historique correspond à une recreation, puisqu'il s'attache à rendre compte de la création historique, mais ce faisant, il pose lui-même un schème nouveau. Castoriadis cherche également à se distancier de l'herméneutique, bien qu'il en reconnaisse certains bien-fondés, tels que le cercle herméneutique et la notion d'interprétation au sens large. Néanmoins, sa conception de la création se présente comme une tentative incessante de récuser l'idée d'un sens toujours déjà-là qu'il suffirait de recouvrer grâce à une série d'interprétations, et dont le fondement ontologique serait donné au départ. Il associe cette idée à l'herméneutique dans son ensemble. Or, selon lui, cette imprégnation du sens sur tout l'être oblitère le *mouvement* même par lequel l'être *surgit*. De son point de vue, la conception herméneutique d'un sens déjà-là couvrant la totalité de l'être constitue le déni d'une conception de l'être comme à-être qui se détache de « l'a-sensé⁴ ». Il ne faut évidemment pas entendre ses propos rejetant le « déjà-là » comme le déni d'une réalité social-historique signifiante en elle-même, avant tout travail et toute saisie réflexive. Son rejet concerne plutôt la façon dont il module l'implication ontologique de la création historique même.

En effet, en insistant sur le caractère en partie insondable du magma des significations imaginaires sociales ou de leur noyau, Castoriadis réaffirme l'idée que le sens est sis sur le chaos, qu'il ne préexiste pas dans sa forme sensée, qu'il est « à-être » ou « à-faire ». Par là, il conteste l'idée herméneutique d'un sens déjà donné, qui n'attend que d'être interprété, d'un sens ontologiquement plein. Il faut assumer la part d'indicible au cœur même du noyau des significations imaginaires sociales, c'est-à-dire y faire face sans vouloir l'éliminer ou en voiler la nature. D'où l'idée de « poser une matrice de schèmes imaginaires qui se trouve dans un rapport par ailleurs indéfinissable, indescriptible – de relation, d'adéquation, de fécondation – avec ce qui

¹ *Ibid.*, p. 77.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 168.

se présente d'abord à nous comme une masse de matériaux qui [...] ne cachent pas, ne parlent pas mais signifient¹ ». Il est impossible de retrouver uniquement dans les textes, dans les données analysées, certaines relations essentielles : l'analyse, *ex post*, ne peut se déduire *a priori* ou exister d'ores et déjà, en n'attendant que son dévoilement. Castoriadis récuse cet aspect d'un réel sensé, ne nécessitant qu'un travail visant à le révéler. Il met plutôt l'accent sur l'aspect dynamique, créateur de l'être social-historique et, par le fait même, de son travail d'élucidation. Comme le précise Poirier, « la puissance n'est pas seulement manque d'être, mais [...] cette déficience ontologique est une condition positive, en ce sens qu'elle ouvre à une *création* possible² ». Un réel travail de création en amont, visant à reconstituer, en partie, le rapport entre les données et le schème posé par l'analyse, doit s'opérer.

Bien entendu, pour Freitag, le travail compréhensif de second degré n'est pas totalement soluble dans celui de premier degré, sans quoi il ne pourrait s'en différencier. Il y demeure toutefois ontologiquement ancré, par un rapport de dépassement-conservation sans doute semblable à celui qui qualifie les rapports du symbolique au sensible. Toutefois, dans son optique, le rapport entre les données et le résultat de l'analyse compréhensive de second degré s'inscrit à même le procès dialectique unissant toute forme d'être. Les constats ontologiques portant sur la création se transposent ici au point de vue épistémologique. Chez Freitag, le savoir réflexif met bel et bien au jour des relations, des états et des niveaux d'être obliés dans la réalité sociale, mais rappelons que son ontologie dialectique considère le sujet comme *dévoilant* l'être plutôt que comme le *créant*³ – nonobstant le fait que le procès dialectique lui-même s'opère par et dans la pratique.

Bien qu'ils l'articulent théoriquement et ontologiquement de manière différenciée, il ne fait aucun doute pour eux que le savoir réflexif, s'il « crée » quelque chose, comme le souligne Castoriadis, ne se surajoute pas de manière totalement arbitraire ou artificielle à la création social-historique. Il demeure ancré dans les conditions et la réalité social-historique de la société étudiée. Cela transparait de la plus limpide des façons dans leur conception très similaire des idéaltypes. Les significations partagées dans le monde vécu constituent pour eux autant de concepts, puisque le langage lui-même fonctionne de manière conceptuelle. En découle, précise Freitag, que « toutes les catégories significatives (ou concepts) à caractère objectif qui structurent ou “orientent” la

¹ *Ibid.*, p. 55.

² Nicolas Poirier, « Castoriadis et l'imaginaire radical : Une confrontation avec la phénoménologie », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 13, n° 2, 2017, p. 459.

³ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 424.

pratique sociale sont elles-mêmes déjà des “types idéaux”, à valeur non seulement cognitive mais aussi normative. La démarche sociologique compréhensive opère donc dans le même “matériel signifiant” que celui dont est déjà intrinsèquement constituée la réalité sociale¹ ». La typification utilisée par le savoir réflexif n’est donc pas propre à la conceptualité de second degré, bien qu’elle possède un caractère synthétique et systématique plus grand que les types en usage dans le monde commun. Ils souscrivent tous deux à une conception réaliste des idéaltypes, fondée sur l’existence au sein même du monde vécu de certaines typifications. « Le monde social-historique est un monde de sens effectif et immanent. Et c’est un monde qui n’a pas attendu le théoricien pour exister comme monde *de sens*, ni pour être, à un degré fantastique, *cohérent*, sans quoi il n’existerait pas² », indique Castoriadis.

Partant, pour Freitag, si les typologies déployées par les sciences sociales représentent un effort d’abstraction et de synthèse, elles n’apparaissent jamais disjointes des typifications de la pratique sociale : « Les typologies élaborées par abstraction et reconstruction par la sociologie ne font alors que venir rejoindre par en haut (en raison de l’effort de systématisation dans lequel elles s’inscrivent) l’ensemble des catégorisations et concepts sociaux qui structurent déjà la pratique sociale par en bas³ ». Cette procédure typificatrice opérée par le savoir réflexif doit également répondre d’elle-même devant le monde commun. Cette exigence témoigne de la force de son ancrage à même celui-ci. Même approche chez Castoriadis : « Ce n’est pas parce que les idéaltypes construits pour saisir une société l’ont été avec un souci de cohérence qu’ils “produisent” une société cohérente – c’est parce que la société *est* cohérente [...] que le théoricien peut essayer de construire des idéaltypes qui tant bien que mal tiennent ensemble⁴ ». Freitag statue ainsi sur le caractère objectif des idéaltypes présents dans la réalité sociale, et servant de matière première aux réflexions de second degré :

les types [...] élaborés représentent eux-mêmes des « formes synthétiques », culturelles ou institutionnelles, ayant dans la société une existence objective ou réelle, et ceci pour les acteurs eux-mêmes qui s’y réfèrent eux aussi objectivement tant sur le plan cognitif que normatif (et même expressif, par identification). Ainsi, il ne s’agit pas tellement pour le chercheur de « construire » arbitrairement ou instrumentalement des typologies, que de les

¹ HI, *op. cit.*, p. 214.

² CL3, ISRH, *op. cit.*, p. 73. Cf. également DS3, *op. cit.*, p. 213, n. 1.

³ HI, *op. cit.*, p. 214.

⁴ CL3, ISRH, *op. cit.*, p. 76.

mettre à jour [*sic*] ou de les découvrir au sens fort du terme – cette découverte représentant alors en son caractère systématique l’objet majeur de la recherche sociologique¹.

Cette mise au jour constitue aussi une mise en forme, systématique et synthétique. La validité des idéaltypes dépend de leur degré de proximité avec la réalité social-historique qu’ils sont censés révéler : « La validité d’un idéaltype ne peut être jugée qu’à sa capacité de “faire sens” eu égard aux phénomènes historiques, qui sont déjà *en soi et pour soi* porteurs de sens. Or, ce sens n’est jamais “isolé”. Il participe toujours de l’institution globale de la société comme institution de significations imaginaires, et il en est solidaire² ». Cela dit, ce travail recourt aux typifications présentes dans le monde vécu. D’autre part, comme le souligne Freitag, il s’élabore à partir des typifications déjà élaborées par le savoir réflexif. Il signale ainsi une forme de cumulativité non pas formelle, mais substantielle. En définitive, les idéaltypes sont issus d’un « travail d’abstraction critique réalisé à partir d’un immense matériel historique et comparatif, démarche d’abstraction reconstructive plutôt que de construction³ ». Penchons-nous maintenant sur l’aboutissement théorique de ces principes généraux pour chacun des auteurs à l’étude.

4.4.2 Principe d’analogie freitagien et création radicale castoriadienne

Il nous faut revenir sur le vécu du vivant et de l’animal, cette fois pour mieux saisir le principe d’analogie freitagien. Ce dernier s’avère l’une des sources explicatives touchant aux fondements mêmes de la dialectique concrète et, en définitive, au caractère herméneutique-interprétatif des sciences sociales et de tout savoir réflexif portant sur la société. L’analogie représente le principe liant tout le vivant, que le symbolique permet de ressaisir. Ce même principe rend possible toute compréhension, de premier comme de second degré.

Bien avant de désigner la méthode interprétative des sciences sociales permettant de comprendre le monde vécu à un niveau d’appréhension plus élevé et systématique, le principe d’analogie se trouve au fondement même de la structuration du langage. L’analogie étaye également l’appréhension phénoménologique permettant à Freitag d’asseoir sa dialectique. Sa dialectique concrète s’appuie sur une phénoménologie du vivant cherchant à recouvrer les différents types de rapports d’objet. Tout ce qu’il énonce au sujet du vivant, précise-t-il, est fonction de la nature que prend le principe d’analogie dans le symbolique :

¹ HI, *op. cit.*, p. 214.

² CL3, ISRH, *op. cit.*, p. 75.

³ HI, *op. cit.*, p. 213.

Tout ce qui est dit ici concernant la consistance des modalités de l'objectivité et de la subjectivité animales doit bien sûr être entendu de manière relative, c'est-à-dire relativement aux modalités de la subjectivité et de l'objectivité que la médiation symbolique permet seule de réaliser de manière générale et systématique. C'est seulement par rapport à l'idée d'une permanence du sujet à lui-même (identité réfléchie) que l'évanescence à soi-même de la subjectivité purement animale peut être qualifiée, de même que c'est seulement en fonction de la constitution de l'unité ontologique du monde objectif que la singularité des objectivations accomplies par la vie animale peut être comprise¹.

Il indique également que, si les analyses purement empiriques permettent de saisir dans leurs grandes lignes les procès ontogénétique et phylogénétique, « la compréhension ou la révélation² » de « la véritable spécificité formelle³ » de ceux-ci ne se donne que par une analyse phénoménologique « de la vie symbolique elle-même, telle précisément que nous en faisons l'expérience significative actuelle en nous-mêmes et dans notre mode d'appréhension et de compréhension du monde⁴ ».

En affirmant que les types de subjectivité et d'objectivité du vivant et de l'animal dépendent, pour leur élucidation, de notre regard symbolique, Freitag ne soutient toutefois nullement que le principe d'analogie soit spécifique au mode d'être symbolique. Il trouve sa source et ses premières configurations dans le monde du vivant. L'intentionnalité de chaque être vivant le place dans un rapport particulier au monde, rapport qui comporte une forme d'intuition et de lien aux autres. Freitag précise à ce sujet : « Et comme cette conscience immanente n'est pas quelconque, qu'elle porte toujours en elle un contenu sensible ou intelligible déterminé, elle se prête déjà en elle-même à l'appréhension de ses propres variations (par exemple chez l'animal : les sentiments du plaisir ou de la souffrance) et, par là, à une description intuitive⁵ ». Il utilise également l'expression de « l'évidence intuitive que nous avons de la subjectivité impliquée dans la vie animale⁶ ». Ces expressions engageant la notion d'intuition indiquent que les racines de la compréhension et la possibilité d'une interprétation sont d'ordre existentiel et données *a priori*. Tout vivant possède ainsi, fût-ce à un niveau infinitésimal, une forme d'intuition de ses propres états ou de ceux du monde qui l'entoure. L'intuition ne désigne pas une analogie *per se*, mais *en*

¹ DS2, *op. cit.*, p. 146.

² *Ibid.*, p. 158.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ DS1, *op. cit.*, p. 94.

vertu de l'existence, à tous les niveaux du rapport d'objectivation, de cette description intuitive, de cette appréhension de ses propres variations, le principe d'analogie peut s'instaurer.

Freitag spécifie d'ailleurs que, bien que l'élucidation du vécu animal ne puisse se faire que de notre point de vue, symbolique, sur le monde, il n'en demeure pas moins qu'elle se base sur le déploiement de l'intentionnalité propre au vivant. Inutile de chercher à comprendre une pierre ou une particule d'air¹. Mais en raison de la présence agissante de cette intentionnalité, le vécu de tout vivant peut être interprété : « Cette signification globale et unitaire que nous attribuons au comportement animal désigne en effet l'intentionnalité inhérente au comportement de l'*animal lui-même*, et elle exprime donc la manière dont nous l'*interprétons*, dont nous en devinons le *sens propre*, puisque nous ne nous contentons pas de lui en attribuer un à notre propre guise² ». Nous sommes ainsi en mesure de comprendre, en partie du moins, le sens que se donne le vivant, le sens de son agir – ou, pour être conforme à la phénoménologie freitagienne, le sens dans lequel vit le vivant, puisque ce dernier est « baigné » du sens, dans un rapport non réflexif à son action. Plus précisément, à partir « des manifestations et expressions comportementales des animaux [...], nous saisissons des expressions subjectives de leur vie propre, de leurs propres états affectifs associés à leur propre expérience sensible³ ». Cette appréhension phénoménologique lui apparaît légitimée ontologiquement. Bien entendu, poursuit-il, cette

interprétation compréhensive est [...], comme toute interprétation, toujours sujette à caution puisqu'elle comporte toujours un aspect intuitif et projectif. [...] [T]el est toujours encore le cas dans la vie humaine [...] où toute expression symbolique doit [...] faire l'objet d'une interprétation – ce qui n'abolit pas la possibilité de la compréhension puisque cela signifierait l'abolition du symbolique⁴.

Ainsi, toute appréhension compréhensive se base sur la pratique significative. Il en découle que cette appréhension s'avère, dans tous les cas, de nature herméneutique : « Toute connaissance de la pratique est une interprétation de la signification qui est déjà reconnue comme inhérente à cette dernière par les acteurs ou participants : elle est donc une *herméneutique*. Il en va de même en ce

¹ À ce sujet, Freitag précise que l'appréhension de la réalité naturelle par la science est forcément monologique : « l'interprétation qui est impliquée dans la connaissance scientifique de la nature, posée comme purement factuelle, n'est jamais qu'une auto-interprétation, réflexive au second degré, de la pratique d'objectivation cognitive, sensible et symbolique, de cette même réalité naturelle. Elle n'est pas une interprétation de la nature elle-même, c'est-à-dire de sa signifiante propre » (*Ibid.*, p. 94-95).

² DS2, *op. cit.*, p. 104-105.

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ *Id.*

qui concerne le comportement sensible animal, puisque, *mutatis mutandis*, nous le partageons avec eux¹ ». L'herméneutique comme type d'analyse excède donc le monde humain-symbolique, puisque l'interprétation intuitive et analogique du vécu des animaux que nous réalisons en relève tout autant. Cela revêt une importance capitale au moment de jauger les différences, notables, que présente la conception castoriadienne, au nombre de laquelle cette impossibilité d'une compréhension extrahumaine.

Chez Freitag, la *possibilité* même de comprendre se fonde sur le partage de la sensibilité, c'est-à-dire sur un rapport au monde objectif et à ce qui le constitue. L'interprétation du vécu de tout vivant nous est rendue possible par le fait que « nous partageons encore avec l'ensemble des êtres vivants le mode d'existence fondé sur la sensibilité, de la même manière, mais à un autre niveau, que l'interprétation d'une expression symbolique nous est permise par le partage a priori de l'expérience symbolique d'un univers significatif intégré dans une même langue et [...] culture² ». Nous n'avons cependant pas à proprement parler mesuré les implications de la prégnance de la sensibilité spécifiquement sur le caractère interprétatif du langage et sur le principe d'analogie. Ce contenu expérientiel et existentiel, chez les humains, *se partage de façon symbolique*, mais demeure en son essence même *sensible*. Et cette expérience sensible, précise-t-il, « nous ne pouvons [la] partager avec autrui que par analogie ou métaphore³ ». Or, ce mode d'être de la sensibilité caractérisant tout vivant, il est indifférent que cet autrui soit humain ou animal, au sens bien précis où l'on peut se représenter autant le vécu de l'un que de l'autre. L'appréhension de l'expérience humaine s'avère à l'évidence plus avisée et plus riche, dans la mesure où nous partageons avec les autres humains le langage. « Mais, statue-t-il, puisque nous pouvons ainsi nous représenter intuitivement l'expérience sensible d'autrui, l'expérience sensible des animaux doués d'organes sensibles et moteurs analogues aux nôtres ne nous est pas entièrement fermée⁴ ». Freitag énonce ici clairement que toute possibilité et capacité interprétatives ressortissent d'un partage existentiel, d'une mise en commun du monde, qui dessine l'espace d'une « communauté » : « Indépendamment de la théorie scientifique, on partage avec [les animaux] une certaine

¹ DS1, *op. cit.*, p. 94.

² DS2, *op. cit.*, p. 105.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

communauté d'expérience du monde, et s'agissant des animaux supérieurs elle est beaucoup plus large et commune qu'on ne le croit¹ ».

L'impulsion du procès de différenciation ne réside pas dans le déploiement d'une instinctualité purement mécanique, mais dans « l'intentionnalité subjective elle-même² ». Sa contingence n'est pas de l'ordre du hasard, mais relève de l'indétermination à laquelle donne lieu la pratique. La part de « liberté » chez Freitag apparaît entre autres ici. Cette différenciation à partir de l'intentionnalité prend la valeur d'une « donnée ontologique fondamentale³ » qui « relativise alors l'importance des variations tant physiologiques que comportementales⁴ » observées entre les différents organismes vivants « et conduit à mettre l'accent autant sur leur interdépendance dynamique que sur leurs spécificités respectives⁵ ». Le procès de différenciation s'avère chez Freitag, dans le même temps, et tout aussi essentiellement, un procès de *liaison* : « *Les parentés ou apparentements* qui sont mis au jour par les études comparatives dévoilent, non un arbitraire de la division fonctionnelle, mais au contraire *les valences ou valeurs ontologiques communes* qui restent attachées, pour l'organisme compris comme unité, à la variété intentionnelle des comportements et à la diversité structurelle des organes comportementaux⁶ ». C'est précisément sur ces valeurs ontologiques communes, d'ordre existentiel, que repose l'analogie, de même que l'interprétation dont elle résulte.

En vertu de la dialectique instaurée par le procès de différenciation et des différents niveaux, cumulatifs, qu'elle fait apparaître, Freitag peut raisonnablement induire que la conscience, de même qu'une forme d'intuition, se retrouvent chez tout vivant. Et plus encore, qu'elles peuvent se transférer, rayonner ou circuler d'un vivant à l'autre, ou dans le cas qui nous occupe, du vivant à l'humain. Se transférer d'abord et avant tout *ontogénétiquement*, suivant le principe même du procès de différenciation. Mais se transférer également *intuitivement*. Cette diffusion conçue comme « déploiement » et « élargissement » s'étend tout naturellement de l'ontologie à l'épistémologie. L'exposition des formes que revêt ce transfert chez Freitag, ainsi que leur assise ontologique, nous permettra ensuite de constater que Castoriadis ne le cautionne pas, en raison de son refus de « dialectiser » la compréhension.

¹ AAVH, *op. cit.*, p. 103.

² DS2, *op. cit.*, p. 113.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 113-114. Nous soulignons.

Dans l'optique freitagienne, la phénoménologie comporte nécessairement une dimension d'introspection, « dont toute la pénétration et toute la souplesse sont fournies par *l'intuition de l'analogie*. L'analogie commence par la capacité de se mettre à la place des autres – fussent-ils animaux¹ ». Cette capacité intuitive et analogique, par ailleurs, s'ancre dans le déploiement de l'intentionnalité du vivant. Tout comme le terreau à partir duquel elle tire ses analyses, la phénoménologie s'avère elle-même et de ce fait « de nature autoréflexive ou introspective² ».

Cette intuition de l'analogie transcende les modes d'être du vivant, de l'animal et de l'humain. Apparaissent en effet à quelques endroits des affirmations de Freitag allant explicitement dans ce sens – tout comme l'on trouve les affirmations contraires chez Castoriadis. Le fait que toute expérience sensible ne soit possible que par métaphore et analogie ouvre à Freitag la possibilité de se pencher, phénoménologiquement, sur le vécu extrahumain. Aussi affirme-t-il à ce sujet : « Nous ne savons vraiment ce qu'est la vie d'une amibe, d'un ver de terre ou d'une hirondelle, même si nous pouvons par analogie nous en donner quelque sentiment et nous en former quelque idée³ ». Le fait de partager avec les animaux supérieurs « *grosso modo* [...] les mêmes médiations sensibles (vision, toucher, odorat...) [...] nous permet de nous représenter, par analogie, les grandes formes de leur expérience sensible d'un point de vue phénoménologique, c'est-à-dire du point de vue du sujet, en nous mettant à leur place⁴ ». L'étendue de ce qui nous lie aux animaux et, dans une moindre mesure, à l'ensemble du vivant, nous permet jusqu'à un certain degré de « nous mettre à leur place ». Et ceci sachant qu'à l'intérieur même du monde symbolique, Freitag en discute d'ailleurs, cette intuition analogique, déjà imparfaite, repose souvent sur une compréhension et une entente supposées et supputées dont il ne s'avère pas toujours possible ni nécessaire de valider entièrement la véracité.

En plus de ce constat d'une possibilité de saisir par analogie d'autres types du vivant, Freitag engage à saisir la nature herméneutique de toute analogie, qu'il s'agisse d'une analogie au sein du domaine humain ou d'une saisie analogique du domaine humain vers des domaines du vivant extrahumain. Ainsi, « aussi conjoncturales [*sic*] qu'elles restent, les idées que nous nous faisons sur la signification immanente de la vie animale que nous observons restent bel et bien d'ordre interprétatif et compréhensif, et [...] elles ressortissent donc, en tant que phénomènes

¹ *Ibid.*, p. 22. Nous soulignons.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 90, n. 45.

subjectifs, à l'approche phénoménologique¹ ». Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que toute interprétation s'effectue du point de vue du symbolique, rendant néanmoins possible, en vertu de son ontologie, l'analogie entre les niveaux d'être du vivant. Freitag va plus loin en explicitant en quoi le « point de vue » de l'animal, ou plutôt la « part immense de subjectivité² » qu'il représente nous est *nécessaire*. Non seulement parce que l'on y puise la sensibilité, mais également parce que « la reconnaissance de l'animal nous sert encore de médiation pour saisir dans le monde quelque chose qui ne tombe pas immédiatement dans notre champ d'appréhension et qui lui échappe³ ». L'animal, en plus d'être « une médiation dans notre expérience phénoménologique du monde, notre ontogenèse symbolique et culturelle », nous met sur la piste de « [q]uelque chose qui, en un sens, est insondable et ne peut être possédé : une autre conscience du monde, une autre expérience, une autre liberté⁴ ». Rappelons également que Freitag, dans sa caractérisation de l'inconscient, a parfois rapproché certaines manifestations inconscientes, nommément les rêves, du pressentiment chez les animaux⁵. La position explicite de Castoriadis – laquelle ne coïncide pas parfaitement avec la teneur de ses analyses d'ordre phénoménologiques, notamment sur le pour-soi – en paraît bien éloignée.

Le concept d'analogie se révèle ainsi au cœur de la méthode de Freitag. Il dépasse largement la seule phénoménologie du vivant déployée dans le second volume de *Dialectique et société*, puisque le principe d'analogie a des assises profondes. Aussi avons-nous hérité des animaux notre sensibilité « pour la développer ensuite à notre manière, et c'est à travers elle que nous pouvons donc encore la reconnaître chez eux, selon *un rapport d'interprétation analogique qui se trouve fondé ontologiquement*⁶ ».

Du point de vue de Castoriadis, une telle saisie compréhensive entre les niveaux d'être s'avère inopérante. Il reconnaît bien entendu que tout vivant est doté d'une intériorité, mais nous ne sommes toutefois pas en mesure d'en dire quoi que ce soit. Ainsi, nous, humains,

n'avons pas seulement affaire à des représentations provoquées par des « chocs » externes. Dans une indépendance relative (et, souvent, absolue) de ces chocs, nous avons un « intérieur ». Ici, nous quittons la compagnie des animaux, etc. – non pas parce qu'ils

¹ *Ibid.*, p. 91.

² AAVH, *op. cit.*, p. 140.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Cf. ibid.*, p. 110.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 107. Nous soulignons.

n'auraient pas d'« intérieur », mais parce que nous n'en pouvons rien dire de sensé (« à quoi cela ressemble d'être une chauve-souris? », « à quoi pense un chien qui aboie à la lune¹? »).

Semble faire défaut le partage existentiel, expérientiel et sensible central à la pensée de Freitag. Une fois de plus, le schisme que représente la psyché humaine pour Castoriadis affleure, et ce, en dépit de nombre d'analyses conjointes entre les pour soi animaux et humains. Plus encore, discutant de l'émergence de la perception au sein du monde humain, Castoriadis affirme : « L'émergence de la perception et de la chose ne peut être pensée que dans une perspective sociogénétique ou *koinogénétique* (*koinos*, commun, partagé). Car [...] c'est dans et par l'institution de la société qu'il y a individus, choses et monde (s'il y en a aussi pour les bactéries, c'est aux biologistes de le dire, à condition qu'ils le disent sans utiliser le langage²) ». Se révèle ici le pas que se refuse à faire Castoriadis et que Freitag franchit allègrement, grâce à la dialectique. Bien entendu, Freitag convient également que l'institution, c'est-à-dire le façonnement d'un monde commun aux normes réflexivement assumées, constitue une spécificité des sociétés humaines. Quoi qu'il en soit, la posture freitagienne réside dans cette capacité de la réflexion phénoménologique, en dernière instance de nature intuitive et analogique, à recouvrer en partie le vécu du vivant. Il en appelle précisément à ne pas laisser à la science, dans ce cas, biologique, le monopole du discours sur le vivant extrahumain.

Castoriadis, s'il reconnaît l'existence « d'autres sujets et modes d'être sujet³ » que le sujet humain, affirme néanmoins : « il n'y a aucune possibilité que j'arrive à construire l'organisation et le fonctionnement existants et efficaces pour soi d'un crocodile ou d'une ruche comme produit de ma conscience (transcendantale⁴) ». Marquant par là la philosophie au sceau de l'effectivité ou, plus précisément, d'un rapport renouvelé de l'effectivité et de la validité, il ajoute : « tout ce que je dirai sur tout cela est aussi co-déterminé, co-organisé de façon décisive par moi en tant que sujet⁵ ». À bien y voir, Freitag n'en pense pas moins : la possibilité de saisir un tant soit peu le vécu animal ne provient pas d'une conscience (transcendantale ou non), mais s'étaye sur cette intuition de l'analogie permettant une saisie d'ordre phénoménologique. Ainsi, dans l'optique freitagienne, cette codétermination n'ébranle nullement la possibilité d'une saisie d'un vécu extrahumain basée

¹ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 285.

² IIS, *op. cit.*, p. 485.

³ CL3, TC, *op. cit.*, p. 309.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

sur le principe analogique. L'analogie se fonde précisément sur le partage de la sensibilité – et, dans le cas d'une compréhension à l'intérieur du domaine humain, du symbolique. Le principe à l'œuvre dans toute saisie est d'ordre *herméneutique*, et cette herméneutique s'établit sur un partage sensible ou symbolique, suivant le sujet à saisir. De nature phénoménologique, l'analogie reconnaît comme son fondement même le déploiement de cette individualité intuitive, sensible et intentionnelle. Dans les termes de Castoriadis, cette saisie phénoménologique et analogique du vécu extrahumain n'est pas ensidique.

Freitag rejoint cependant Castoriadis sur cet élément précis : l'on ne peut reconstruire *en extériorité* le vécu du vivant. Les comportements animaux « peuvent être appréhendés et décrits en pure extériorité¹ » par la science. Ceux-ci deviennent dès lors autant de « faits » ou de « processus ». Toute intentionnalité et toute référence à un vécu animal sont ainsi obliérées. Cependant, l'on peut, comme il entreprend de le montrer, appréhender le vécu extrahumain sur des bases non ensidiques, mais phénoménologiques, reposant sur l'analogie. En effet, précise-t-il,

la compréhension de ces faits en termes comportementaux requiert nécessairement une *référence à l'intentionnalité* de l'être subjectif qui les accomplit en tant qu'être synthétique. Une telle référence implique alors à son tour que le sujet de l'interprétation se réfère, *par analogie*, à sa propre expérience subjective telle qu'elle lui est *accessible en intériorité, introspectivement* (le sujet humain qui observe vivre un animal est lui aussi un être sensible et un être affectif, et il dépend lui aussi des rapports qu'il entretient avec le monde extérieur et avec autrui). Il en va de même s'agissant de toutes les expressions de l'expérience symbolique proprement humaine².

Notons, une fois de plus, le rapprochement effectué par Freitag entre l'analogie au fondement de l'interprétation d'un vivant ou d'un animal et celle à la base de toute interprétation se déroulant au sein du monde humain. L'interprétation par analogie ne transcende certes pas la subjectivité, mais fait néanmoins signe vers une objectivité, plus précisément, vers des « expressions objectives de l'expérience subjective³ ». Aussi conclut-il à cet effet :

tout ce qui a été objectivé expressivement dans le cours de la vie sociale ou animale possède par définition une objectivité pour les participants à cette vie sociale ou animale. Ainsi les expressions de l'expérience subjective n'échappent pas à l'exigence d'une description objective – mais à condition qu'elles soient, en leur mode de description, reconnues et comprises pour ce qu'elles sont : des expressions subjectives et non des faits positifs. En

¹ DS2, *op. cit.*, p. 23.

² *Id.* Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 24.

tant qu'*expressions objectives de l'expérience subjective*, elles peuvent être décrites, comparées, analysées en leur propre mode d'expression et de fixation objective, et donc dans le respect de leur propre mode expérientiel et existentiel d'existence. Mais alors *la description est toujours interprétation*¹.

Toute compréhension exige le dépassement d'une explication purement objective, faite en extériorité. L'analogie constitue un *pont essentiel* entre le domaine du vivant et celui de l'humain, en plus d'asseoir ontologiquement la méthode interprétative du savoir réflexif. Elle est source de continuité et illustre la liaison ontologique que procure, dans tout le spectre du vivant, la dialectique de l'être. Autrement dit, il s'agit d'un état de fait ancré ontologiquement.

Castoriadis, de son côté, lorsqu'il évoque la possibilité d'une saisie analogique humain-animal, ne peut la concevoir que sous le mode du paradoxe :

Le vivant ne sait pas ce qu'il y a au-delà de la paroi interne de la boule, qu'il est lui-même avec son monde. Nous, en tant que méta-observateurs, pouvons regarder et décrire ces relations entre des « éléments extérieurs » et les réactions de tel animal. Mais *comment* cet ajustement se fait-il? [...] [N]ous sommes amenés à dépasser notre position de méta-observateur et essayer chaque fois de penser le vivant de l'intérieur, comme un *pour soi*, précisément, tâche qui apparaît comme paradoxale².

Voilà qui en dit long sur sa propre appréhension des passages entre les différents types de pour soi. Ces citations de Freitag et de Castoriadis touchent assurément au cœur de leurs divergences. Freitag explicite en quoi l'interprétation demeure ontologiquement ancrée à même le vivant et à même notre appréhension de ce dernier. De son point de vue, cette situation n'est en rien paradoxale, elle exprime simplement la concrétude de la dialectique de l'être. L'appréhension de Castoriadis s'avère ici passablement différente. Ailleurs, ce dernier se fait plus généreux envers le vivant. En reconnaissant que nous « partageons sans doute avec tout être vivant – même si nous sommes les seuls pour qui elle soit plus ou moins explicite et consciente³ » la « croyance pragmatique dans l'être ainsi et le cours régulier des choses du monde⁴ », il abonde dans le sens de Freitag.

Néanmoins, Castoriadis esquisse une conception plus restrictive du vivant, réservant par exemple à l'être humain une forme de perception qui ferait défaut au vivant. « Il n'est pas possible de penser à une *perception*, au sens plein du terme, en dehors du langage ; une telle possibilité

¹ *Id.* Nous soulignons.

² PSS, *op. cit.*, p. 122.

³ CL5, PC, *op. cit.*, p. 155.

⁴ *Id.*

impliquerait qu'à strictement parler aucune fonction "logique", aucune signification et aucune réflexivité n'intervient dans la formation de la "chose" (ou, ce qui revient au même, qu'elles sont toutes déjà dans la "chose"¹) ». Il s'agit d'une curieuse affirmation, sachant qu'il admet par ailleurs l'existence de schèmes structurant le monde animal. Si ces schèmes s'avèrent différents de ceux caractérisant le monde humain, l'on peut tout de même y concevoir une forme de logique, ne serait-ce que celle du *reckoning*. Rappelons toutefois que Castoriadis discute dans ce passage des conditions de formation de la perception et de la chose au sein de la conscience *humaine*. Son intention théorique consiste à préciser que cette formation ne saurait jamais être strictement *individuelle*, mais toujours le fruit des significations imaginaires sociales d'une société particulière. Ce qu'il affirme n'en demeure pas moins problématique en ce qui a trait au sujet qui nous occupe, et nous met sur la piste d'une question. Castoriadis confond-il le caractère indépassablement symbolique de toute appréhension de niveaux d'être-pour-soi extrahumains avec la capacité, de ce même point de vue symbolique, d'appréhender interprétativement ces niveaux du pour soi extrahumain? La première affirmation étant avérée, il lui semble par conséquent impossible de soutenir la seconde.

La position de Freitag diffère. Pour lui, bien que l'on ne puisse savoir en toute certitude ce que ressentent et comment vivent les individus extrahumains, l'on peut néanmoins « penser à une perception, au sens plein du terme, en dehors du langage », au sens où l'on peut attribuer aux vivants et aux animaux une capacité de percevoir *pleine et entière*. Le monde animal et tout le spectre du vivant sont traversés de composantes normatives, expressives-esthétiques et logiques ; l'on peut dès lors en déduire que les animaux perçoivent eux aussi le monde, certes à leur façon, mais qu'il s'agit bien pour eux d'une perception « au sens plein du terme ». Quoiqu'il en soit, il apparaît effectivement impossible, tous deux le reconnaissent, de penser et d'analyser une perception *en dehors du symbolique*, au sens où toute analyse de cet ordre passe nécessairement par le filtre du symbolique, seul niveau d'être où se déploie une réflexivité à même de saisir la nature de son activité et celle de toute autre forme d'activité.

Il ne s'agit pas, pour Freitag, d'outrepasser cette condition essentielle de tout discours et cette spécificité de la réflexivité humaine. Sa démarche consiste plutôt, *à partir d'elles*, c'est-à-dire à partir de la nature analogique du langage, d'aller vers la subjectivité et l'intentionnalité extrahumaines pour en appréhender des éléments communs ou spécifiques, dont un héritage

¹ IIS, *op. cit.*, p. 485.

commun et un partage de la sensibilité rend toujours possible la saisie. « Car c'est bien nous qui pensons l'animal, nous ne pouvons pas le penser sans passer encore par lui puisque nous portons l'animalité dans notre sensibilité qui est au fondement de notre subjectivité¹ », indique-t-il. Grâce à l'ancrage de la dialectique dans le procès de différenciation, l'on peut donc soutenir et légitimer ontologiquement cette idée d'une analogie entre humains et vivants. Par l'idée d'un déploiement de nature dialectique, Freitag signale certains éléments expérientiels communs entre le monde animal et le monde humain, qui permettent par conséquent d'approcher réflexivement le vécu intuitif de l'animal.

Comme Freitag, Castoriadis reconnaît que l'appréhension de l'objectivité et de la subjectivité du vivant dépend forcément de l'appréhension symbolique réalisée. Par contre, cette dépendance prend pour Castoriadis une autre allure. Elle exemplifie précisément la stratification de l'être et la relative incommensurabilité de chacune des strates – elle illustre à tout le moins le fait que les liaisons ontologiques n'existent pas *nécessairement*, à l'inverse de Freitag. Rappelons que pour Castoriadis, les passages interstrates apparaissent non ensidiques et, dans de nombreux cas, tout simplement inexistantes. L'unité de l'être est ainsi *de fait* et *a posteriori*. L'être, dans l'optique castoriadienne, se décline comme temporalisation, création et à-être. Or, cette création se fracture en de multiples domaines de l'être entre lesquels il n'y a pas de passage. Évidemment, Castoriadis distingue certains éléments communs au monde humain et aux autres types de pour soi, mais ces similarités ne possèdent pas la portée existentielle et analogique que l'on retrouve chez Freitag.

La création castoriadienne n'apparaît donc pas sous la forme d'un « procès de différenciation », mais *comme différenciations*, comme création d'altérités. L'on ne trouve pas forcément de « lien unificateur », hormis cette nature de l'être comme à-être, qui se joue à tous les niveaux de celui-ci. Dans tous les cas, il n'existe aucun englobant ontologique. Cette intuition freitagienne de l'analogie ancre le principe analogique dans le vécu de tout vivant et rend disponible l'analyse de l'humain pour l'animal. Du point de vue de son ontologie magmatique et stratifiée, le principe d'analogie apparaîtrait sans doute à Castoriadis comme un saut logique, ou plutôt ontologique, injustifié, comme la prétention de franchir les niveaux d'être ou d'en fournir des passages faisant signe vers la totalisation hégélienne tant redoutée. Or, dans l'optique freitagienne, il ne s'agit en rien d'un « saut », mais plutôt d'un *lien*, d'une *diffusion* ou d'un

¹ DS2, *op. cit.*, p. 58.

rayonnement ontologiquement légitimé à même le procès dialectique de différenciation. Ce dernier relie ontogénétiquement tous les rapports d'objet entre eux de manière cumulative.

Plus encore, cette capacité analogique entre les niveaux d'être fonde le caractère compréhensif de *toute* interprétation. Cet élément nous intéresse particulièrement du point de vue épistémologique. Au-delà de la possibilité de recouvrer le vécu animal, Freitag ne puise rien de moins que sa propre méthode, phénoménologico-dialectique, de même que la méthode interprétative des sciences sociales dans la possibilité de l'analogie, elle-même basée sur l'intentionnalité déployée chez tout le vivant.

Dans ce travail interprétatif d'ordre analogique, Freitag fait intervenir la notion d'imagination, dont on connaît l'importance pour Castoriadis. Y a-t-il lieu de rapprocher l'analogie freitagienne et l'imagination castoriadienne? Une réflexion conjointe à partir de la notion de création s'avère impossible, puisqu'elle bute, chez Castoriadis, sur une stratification essentielle. Au vu de son ontologie stratifiée sous-tendant une conception régionale de la création, celui-ci récuse la possibilité d'un passage, en l'occurrence, d'une interprétation analogique entre certains niveaux d'être du pour soi. Si sa conception de la création ne permet pas de penser de tels ponts entre les types de pour soi, la notion d'imagination, essentielle pour lui, est-elle à même d'exhiber d'autres parentés avec la pensée freitagienne?

Tout d'abord, chez Freitag, quel rôle joue l'imagination dans le travail interprétatif-analogique? Quel lien trouve-t-on entre l'analogie et l'imagination? Freitag souligne l'apport d'un travail imaginaire dans l'interprétation compréhensive en affirmant on ne peut plus clairement : « Il n'y a pas de compréhension sans imagination¹ ». L'imagination apparaît, dans le monde humain, comme une instance médiatrice entre le sensible et le symbolique. Il rejoint ici Castoriadis, puisqu'il considère l'imagination comme quelque chose de fondamental, de structurant. Preuve en est son affirmation reconnaissant à l'imaginaire « le sens constitutif que Castoriadis, à la suite de Lacan, a conféré avec raison à la fonction de l'imaginaire social² ». Cependant, leurs définitions se révèlent passablement différentes. Castoriadis la conçoit comme radicalité créatrice, comme surgissement d'altérité.

Or, ce travail imaginaire correspond-il à celui que Freitag exhibe comme étant à la base du principe d'analogie? Cela ressort en effet de ses propos : « le sens fondamental de l'imagination,

¹ HI, *op. cit.*, p. 206. Sur la place importante qu'il réserve à la notion d'imagination, voir *supra*, section 3.1.

² DS2, *op. cit.*, p. 463, n. 21.

indique-t-il, est de se mettre dans une autre place que la sienne, ce qui est au fond même de toute conceptualisation (le “décentrement” piagétien compris concrètement et dialectiquement¹) ». Il affirme également que « [l]’analogie commence par la capacité de se mettre à la place des autres – fussent-ils animaux² ». Il semble impossible de ne pas lier cette « autre place » au principe d’analogie lui-même. L’analogie constitue précisément cette capacité de se mettre à une autre place que la sienne. Elle opère une forme de décentrement ou d’ouverture à l’autre : celle que permet le rapport d’objet même. Pour Freitag, le rapport sujet/objet permet, par un rapport intégratif-projectif, le façonnement de l’identité du sujet et le façonnement du monde par celui-ci. L’imagination rend possible l’analogie comme travail interprétatif et fondement de toute interprétation. Plus précisément : l’analogie représente un travail de l’imagination. Le « se mettre à la place d’un autre » ne s’avère pas seulement à la base de tout langage, mais également de toute intentionnalité, précise Freitag³. L’imagination, que ce soit chez les animaux ou chez l’humain, est toute tournée vers le rapport d’objet. Elle n’existe que dans le rapport des individus au monde et s’institue d’emblée comme (proto)-reconnaissance.

Ce travail se retrouve bien entendu à l’œuvre au sein du langage, de sa structure comme de ses usages. Freitag précise en effet que « la dimension métaphorique [...] unifie le langage⁴ » et, plus précisément, que « la métaphore permet de passer diagonalement de n’importe quelle expression à toutes les autres, selon une mise en rapport directe qui est fonction des valeurs normatives et du contexte, comme c’est le cas [...] pour les expressions proverbiales⁵ ». La reconnaissance du caractère en partie métaphorique du langage correspond-il à la description du *quid pro quo* par Castoriadis? Quel lien existe-t-il entre « l’interprétation compréhensive imaginative » que met au jour ici Freitag et le *quid pro quo* qui, pour Castoriadis, constitue la base du langage et trouve son origine dans l’imagination radicale?

Le travail imaginatif et analogique à la base de tout langage et, plus encore, de tout rapport au monde, statue Freitag, ne fait pas seulement signe vers le fonctionnement formel, c’est-à-dire opérationnel du langage. Par l’usage du langage, conceptuel et métaphorique, nous pouvons comprendre le vivant par analogie. Cette analogie entre les niveaux d’être du vivant que dessine

¹ HI, *op. cit.*, p. 206.

² DS2, *op. cit.*, p. 22.

³ Cf. *id.*

⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁵ *Id.*

Freitag n'existerait pas si le langage était pur code : « l'essence analogique et métaphorique de la pensée et du langage communs¹ » la rend possible. Évidemment, il en va de même chez Castoriadis : le *quid pro quo* présuppose l'imagination². Il le définit comme la capacité de « voir dans quelque chose ce qui n'y est pas³ ». Il se donne d'abord comme capacité de symbolisation à même l'imagination. Le *quid pro quo*, expression de l'imagination radicale, implique donc pour Castoriadis de voir une chose à partir d'une autre, comme autre. Il le définit également comme « la capacité de voir une chose dans une autre chose qui n'a aucun rapport avec ce qu'elle "représente"⁴ ». Castoriadis ne considère pas le *quid pro quo* comme étant de nature ensidique *per se*, bien qu'il s'inscrive au cœur même de la capacité de symboliser et de conceptualiser. Il correspond plutôt à la capacité originnaire de « désignation », en deçà de la rationalité instituée par toute société. En somme, pour tous deux, l'imagination ne se présente pas comme l'envers de la raison, mais comme l'un de ses constituants originnaires. Par conséquent, la symbolisation apparaît beaucoup plus riche que les opérations codificatrices qui la constituent néanmoins.

Ainsi, pour Freitag, la capacité de l'imagination de se décentrer s'inscrit *au sein même de toute conceptualisation*, c'est-à-dire du langage. Le « se mettre dans une autre place que la sienne » équivaut en ce sens au *quid pro quo*. S'ils se rejoignent sur ce premier aspect de l'imagination, chez Freitag, l'imagination ne renvoie toutefois pas *d'abord* à une capacité d'imaginer *ex nihilo*. Elle s'ancre d'emblée dans le rapport d'objet, elle ne possède pas de *sens* en dehors de celui-ci. Le sens fondamental de l'imagination chez lui fait d'entrée de jeu référence à autrui. La définition qu'il en donne renvoie à une autre « place », au sens de la « place de quelqu'un d'autre », ce qui ne semble pas le cas pour Castoriadis, qui insiste simplement sur le fait de voir dans quelque chose autre chose, ce qui suggère certes une forme de décentrement, mais pas spécifiquement le fait d'occuper imaginativement la *place* d'autrui. Il serait toutefois bien mal avisé d'en conclure que Castoriadis exclut autrui, y compris comme « autrui généralisé », de sa conception de l'imagination et de l'imaginaire! « L'imaginer radical », dont résulte le *quid pro quo*, comporte l'imagination radicale psychique *et* l'imaginaire social. De surcroît, ce dernier apparaît de part en part collectif.

Cela a toutefois le mérite de montrer, une fois de plus, leurs divergences, ici sur le rôle concret de l'imagination. La question la plus importante demeure l'évaluation du sens que

¹ DS3, *op. cit.*, p. 200.

² *Cf. supra*, section 3.2.

³ PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁴ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 289.

l'imagination possède chez tous deux. S'ils soulignent le caractère essentiel de décentrement que nécessite et permet la conceptualisation, leur conception de l'imagination diffère, plus précisément touchant la conception de l'altérité qui en dérive. Il n'en demeure pas moins que le rôle de l'imagination comme porteur de ce décentrement s'avère chez chacun essentiel et fondateur. L'imagination pour Freitag se noue toutefois autour d'autres enjeux. Elle met en évidence l'importance du caractère interprétatif et métaphorique du langage.

Le *sens* même de l'imagination diffère chez tous deux. Freitag le considère moins comme un surgissement créateur que comme cette « capacité à sa mettre à une autre place que la sienne », décentrement ayant des implications directement normatives. Il envisage en effet expressément « l'interprétation compréhensive imaginative¹ » comme « un humanisme pratique ou appliqué² ». Ce travail analogique de l'imagination constitue un travail de *reconnaissance*, d'édification d'un monde commun. Le *quid pro quo* correspond d'emblée, pour lui, à une capacité interprétative-normative, il ne se conçoit pas en dehors de celle-ci. Il n'apparaît pas seulement comme la capacité de « voir dans quelque chose ce qui n'y est pas³ » mais aussitôt comme celle de « se mettre dans une autre place que la sienne⁴ ».

Chez Castoriadis, le sens profond de l'imagination radicale correspond précisément au surgissement d'altérité auquel donne lieu le *quid pro quo*, et ce, bien que l'imagination ne paraisse jamais déconnectée du monde objectif – en témoigne le simple fait qu'elle ne saurait exister sans une profonde connexion à un imaginaire collectif. Le *quid pro quo* apparaît comme cette institution originaire et fondamentale permettant de « ramener l'autre à l'autre⁵ », puisque l'imaginaire et l'imaginer radical produisent constamment de l'altérité. Il rend également possible ce que Castoriadis nomme la « conscience de la mêmeté⁶ », soit la constance conceptuelle que, par le langage, les choses revêtent.

L'imagination telle que la conçoit Freitag n'apparaît pourtant pas dépourvue de tout rapport à l'altérité. Elle s'avère même toute pétrie du rapport à l'autre, puisqu'elle se veut d'emblée et par essence *décentrement* de sa propre place et *ipso facto*, conscience ou, pour être plus exacte, « intuition », que notre place n'existe qu'à travers une multitude d'autres. Ici, donc, la conception

¹ HI, *op. cit.*, p. 206, n. 67.

² *Id.*

³ PSS, *op. cit.*, p. 123.

⁴ HI, *op. cit.*, p. 206.

⁵ Voir supra, section 3.2.3.

⁶ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 289.

de l'altérité sous-jacente à l'imagination diverge entre les deux. La notion d'altérité renvoie en effet à celle, précédemment évoquée, de « diversité phénoménale ». L'on prend la pleine mesure de l'importance qu'elle revêt à la lumière de l'implication de l'analogie dans la méthode compréhensive des sciences sociales. Ce décentrement caractéristique du principe d'analogie se retrouve au cœur même du procès de différenciation et de reproduction sociétale. Freitag en signale la présence à tous les niveaux de ce procès, même dans les plus rudimentaires :

Chaque organisme particulier, soutient-il, a en effet fréquenté tout au long de son développement phylogénétique une multitude d'autres organismes, ayant partiellement d'autres appréhensions phénoménales ou objectives que la sienne. En s'adaptant à leurs comportements, l'organisme de référence s'est donc aussi indirectement adapté à *leur* réalité, ou du moins s'est inscrit en elle par leur intermédiaire, participant ainsi à la constitution d'un monde commun qui, de proche en proche, dépasse en les harmonisant et les englobant, toutes les sphères phénoménales et écologiques propres à chaque espèce et à chaque individu, pour s'inscrire finalement, en une sorte de symbiose subjective, dans un héritage commun qui s'est fixé de manière particulière dans la constitution et la sensibilité organique propres à chaque espèce et à chaque individualité, et qui fait encore partie de l'héritage sensible des êtres humains¹.

Le procès de différenciation se présente ainsi comme le théâtre d'une « correspondance harmonique d'ensemble² » des différents comportements et prestations existentielles des vivants. Par là se laisse mesurer sa réponse à la totalisation rationnelle qu'il repère chez Hegel. S'il y a bien une cumativité de la réflexivité induite par la subjectivité qui se déploie elle-même dans l'être, celle-ci s'avère d'abord et avant tout d'ordre *ontogénétique*. Par là, elle est sise sur le rapport d'objet sensible. Cet ancrage dans la sensibilité qui perdure dans le domaine humain fournit cette possibilité d'une analogie non sans implications épistémologiques. Aussi souligne-t-il que

les animaux *nous enseignent* toujours qu'on peut sentir, voir, toucher, vivre le monde d'une autre manière, de mille manières [...]. [C]ela *nous permet ou nous oblige* à voir la particularité de notre vision, et à voir le monde comme ce qui est déjà vu et appréhendé de mille autres manières que la nôtre tout en étant le même monde. *Par la présence dans le monde des animaux* qui eux aussi connaissent le monde de mille façons, *le monde ne peut pas être réduit* aux universels abstraits que sont la substance, l'espace, le temps, la causalité et l'utilité : c'est un univers, un *Universum* qu'on ne pourra jamais surplomber entièrement et directement par la connaissance, il est *une réalité qu'il faudra indéfiniment interpréter par herméneutique*³.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 141-142.

² *Ibid.*, p. 142.

³ AAVH, *op. cit.*, p. 141. Nous soulignons.

L'aboutissant du principe d'analogie, de la plus haute importance au point de vue épistémologique, est explicité par la dernière phrase de cette longue citation. La diversité phénoménale sous-tendant la complexité du monde comme *Universum* rend ce dernier inapte à une appréhension transcendante et à une saisie uniquement rationnelle. Aussi, précise Freitag, « le Tout reste-t-il finalement inconnaissable, et cela ne signifie pourtant pas que nous ne puissions rien en connaître!¹ » La reconnaissance de l'altérité animale, toujours à partir de cette capacité analogique, dessine les contours de l'univers humain en nous rappelant ce que nous partageons avec l'ensemble du vivant. Il ne s'agit pas d'un constat bêtement romantique, encore moins « Nouvel-Âge », se défend Freitag². Cet enseignement de l'altérité animale que permet la capacité analogique nous met sur la piste de la relativité fondamentale de notre vision, mais surtout du caractère « cosmique³ » et « cosmologique⁴ » du monde : « les êtres vivants contribuent subjectivement à l'évolution, dans une solidarité objective entre tous les êtres qui y participent à travers leurs incessantes interrelations, justifiant l'idée et le sentiment d'un cosmos [...]. [C]'est donc l'intégration de l'objectivité du monde dans l'idéalité subjective de toutes ses représentations⁵ ».

Cette notion d'intégration apparaît comme l'une des limites des rapprochements ontologiques entre Freitag et Castoriadis. Chez Freitag, le monde conçu comme cosmos et procès est intégré, d'une manière non rationnelle, mais bien ontogénétique et analogique. En effet, indique-t-il,

[d]ans le champ des représentations cosmologiques d'un *universum* concret, les formes des rapports que les êtres concrets entretiennent entre eux aussi bien qu'avec nous sont alors régies par les lois ou les principes de la ressemblance, de l'analogie, de la correspondance, de la participation et de l'harmonie, et elles peuvent indéfiniment varier selon les manières métaphoriques dont chaque culture civilisationnelle conçoit ces rapports⁶.

Ces relations et ces « formes de rapports » incluent celles que, par analogie, nous conférons aux autres vivants.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 143.

² Cf. AAVH, *op. cit.*, p. 142.

³ DS2, *op. cit.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 224.

Aussi « l'unité¹ » du monde de la vie tient au « lien générique² » représenté par une « commune origine³ » de l'ordre du vivant, mais également « aux innombrables échanges⁴ » qui ont alimenté le procès de différenciation. Freitag soutient sans ambiguïté la contingence du procès de l'être, l'empêchant de se totaliser de manière à se résoudre ou à s'achever. Cette intégration et cette totalisation existent du simple fait que l'être se donne comme totalité *a priori*, synthétique. La saisie réflexive que permettent le symbolique et la pensée philosophique et scientifique n'autorise pas plus cet achèvement rationnel, et ne peut en aucun cas « s'abstraire » de manière définitive de ce constat. Le surplomb que confère le symbolique « non plus n'est pas absolu puisque le développement du symbolique reste lui aussi enraciné dans la sensibilité⁵ ». C'est néanmoins le seul qui puisse exister, puisque le principe d'analogie existant à travers tout le domaine du vivant ne peut s'objectiver que dans et par le filtre du symbolique.

Ce caractère subjectif s'avère d'une importance capitale pour Freitag, compte tenu de l'ancrage phénoménologique de toute sa pensée, qu'il reprend de Hegel. Or, « [c]ette intégration générale qui renvoie en même temps, nécessairement, à un commun enracinement dans l'univers in-organique et à une solidarité d'ensemble entre toutes les formes de vie, ne conduit pas cependant à rejoindre l'idée hégélienne de la totalisation⁶ ». Si la connaissance du Tout ne peut, elle, qu'être « condamnée en effet à rester dispersée dans les innombrables formes d'expériences individuelles et génériques qui l'ont façonnée et continuent à le faire, et dont aucune ne parvient à intégrer toutes les autres et à acquérir par là, à leur égard, une véritable position unique de surplomb ou de synthèse⁷ », cela ne signifie pas qu'il n'existe aucun lieu de totalisation. La « conscience de soi » dessine un tel lieu, celui que lui fournit le procès de différenciation par l'entremise du symbolique : « C'est dans le symbolique que parvient ainsi à se réaliser, virtuellement, une synthèse de ce qui n'existait pour soi et à soi que dans la fragmentation et la dispersion du monde de la vie, et qui pourtant était déjà uni dans l'unité non réfléchie de toutes les interrésolutions qui le traversaient⁸ ». L'on mesure ici à la fois en quoi le symbolique représente une appréhension inédite

¹ *Ibid.*, p. 142.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁸ *Ibid.*, p. 144.

du tout du monde et du sujet, mais également en quoi ce qu'il dévoile n'en existait pas moins avant sous une forme non objectivée. Cela nous ramène au fait, souvent évoqué par Freitag, que le symbolique ne saurait fournir la « matière première » sensible qu'il traite. Toutefois, par la mise en forme qu'il opère, il laisse tout de même affleurer le nouveau et la création – dans une certaine mesure, de *contenu* et non simplement de *forme*. Le symbolique déploie ainsi « des actions de second degré que l'on peut nommer des opérations purement symboliques, opérant ou inventant dans le symbolique [...] de nouvelles mises en relation que la pratique n'a jamais encore explorées [...] qui peuvent ensuite entraîner la pratique sur les chemins de la découverte, ou encore sur ceux d'un "imaginaire" créatif [...] purement et originellement symbolique¹ ».

Le symbolique dévoile ainsi la forme de totalité du monde. Freitag présente également des outils pour penser la dispersion des consciences et des perceptions individuelles. Par la dialectique concrète, il peut penser l'unité du monde et la forme particulière de totalisation inachevée, puisqu'indéfinie, qui la constitue. Par la phénoménologie, au centre de laquelle trône le principe d'analogie, il en laisse apercevoir la spécificité. Centrée sur les formes multiples d'objectivation des subjectivités, la phénoménologie permet de soupeser en quoi la subjectivité symbolique favorise l'accession à un niveau inédit de réflexivité. En effet, « seul le sujet humain dispose de la capacité de surplomber en son identité à lui-même et à autrui la totalité ontologique de tous les moments subjectifs et objectifs de l'Être, autrement dispersés dans leur existence ontique² ». La subjectivité constitue l'origine et le lieu de la totalisation de l'être. La conception freitagienne de la subjectivité se situant à l'opposé de tout égologisme, la subjectivité apparaît toujours en rapport avec le monde objectif. Le fait qu'elle surplombe en son identité la totalité de l'être ne l'en extrait pas, mais l'y ancre plutôt de manière essentielle.

La posture freitagienne ne fait l'impasse ni sur la réalité ontologique d'une totalisation déjà-là ni sur le caractère inachevé de celle-ci, qui provient de ce qu'elle continue à s'enrichir en se réfractant et se multipliant dans toutes ses formes de vie. La symbolisation entraîne un enrichissement notable en ce qu'elle donne accès à la réflexion même sur ces caractéristiques de la totalisation et de la subjectivité. « Toute totalisation effective, statue Freitag, demeure en fin de compte de nature ou de mode analogique, métaphorique et allégorique, et son extension intégratrice reste de nature indéfinie. Nous sommes aussi tenus épistémologiquement dans le principe

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 16, n. 27.

² RCR, *op. cit.*, p. 192.

ontologique de la finitude¹ ». Le principe d’analogie engendre cette reprise réflexive des différents types de rapports d’objet et permet de prendre la mesure de la totalisation de l’être. Cette totalisation peut être dite analogique pour cette raison même, plutôt que logique². Des liens existent entre les niveaux d’être et entre les êtres-étants eux-mêmes, que ce soit au niveau du vivant, de l’animal ou au sein du domaine humain, ou encore *entre* ces différents niveaux : cependant, ces liens ne dessinent ni ne se rapportent à des éléments logiques qui pourraient donc être subsumés sous un principe plus général, une Raison dans l’histoire, une téléologie historique. Par cette totalisation métaphorique, Freitag souligne la connectivité oblique de l’être, ou plutôt des étants : leurs liens essentiels, mais non déterministes.

Au moment de clore cette section portant sur le principe d’analogie chez Freitag, il importe d’appréhender brièvement sa place au sein du domaine humain. Il s’agit de dégager ce qui a été en partie évoqué jusqu’ici, c’est-à-dire l’ampleur du travail d’interprétation qui s’y joue et la place imposante qu’il occupe. Sur quoi repose, en définitive, la possibilité de compréhension et de traduction pour Freitag?

À l’évidence, le travail de l’imagination et de l’analogie au sein du monde humain paraît essentiel. Exhiber la source de l’analogie au sein du rapport d’objet liant tout vivant au monde amène Freitag à appréhender toute interprétation comme travail analogique et imaginatif. Bien entendu, le « se mettre dans une autre place que la sienne » prend, par la conceptualisation symbolique, une ampleur plus grande encore que dans le monde animal. Que représente, dans le domaine humain, le travail imaginatif-interprétatif-analogique? Il s’avère au cœur même de toute interaction où s’échange la signification : « le travail de l’interprétation compréhensive revient toujours à coordonner intersubjectivement, à l’aide de repères et de signes déjà “décodés”, des systèmes signifiants et interprétatifs qui ne prennent (ne donnent et ne font) vraiment sens qu’à travers la coordination au moins imaginative des expériences humaines, et ceci également à partir d’expériences déjà partagées³ ». Se profile ici la même posture de décentrement qui trouve sa source déjà dans le monde du vivant, et qui, à l’autre extrémité du procès d’objectivation, est exacerbée dans le travail d’analyse réflexif-critique qu’opèrent les sciences sociales. Dans tous ces

¹ DS2, *op. cit.*, p. 143, n. 100.

² Freitag en appelle ainsi à « [a]dmettre que la totalisation n’est pas “logique” mais “métaphorique” » (DS3, *op. cit.*, p. 62, n. 35.).

³ HI, *op. cit.*, p. 206.

cas, cependant, « l'interprétation compréhensive imaginative [...] suppose toujours qu'on "cherche à se mettre à la place de l'autre" en "sachant le plus possible ce que l'autre sait" ».

Le principe d'analogie, basé sur le travail de l'imagination, ceint l'ensemble des possibilités interprétatives et assure une communicabilité minimale par ce souci de décentrement qui le caractérise. Au niveau non plus de la communication intersubjective ou des échanges au sein d'une même société, mais entre sociétés, il prévient une incommensurabilité, puisqu'il procure la source d'« affinités essentielles² ». Celles-ci ne renvoient pas à une universalité réelle, faite de « quelques catégories universelles de la pensée³ », mais font signe directement vers le principe d'analogie, c'est-à-dire, comme Freitag le précise, à « la possibilité de refaire en sens inverse le cheminement de la diversification des expériences humaines à travers l'histoire, dont les langues se présentent comme des résumés évolutifs⁴ ». Au sujet de la nature de ces affinités essentielles « au fondement de la possibilité de la traduction et de l'intercompréhension⁵ », il est toutefois prudent, rappelant ce constat posé par Benveniste : « la seule structure universelle qu'il avait rencontrée dans les quelque quarante langues qu'il avait étudiées était celle de la forme pronominale à travers laquelle la position du sujet est un lieu d'échange. Cela en dit long sur la nature même du langage⁶ ». L'on retrouve ici la définition freitagienne du sens même de l'imagination et du décentrement analogique dont il reconnaît l'effectivité chez le vivant. Ce décentrement atteint dans le langage une forme inactuelle, virtuelle et conceptuelle qui en encourage l'objectivation formelle, en mettant le monde à distance et en favorisant une réflexivité accrue.

S'il y a totalisation inachevée de l'être, il y a parallèlement unité du domaine humain, n'excluant jamais les ruptures de ton auxquelles doit faire face toute compréhension. De sorte que

l'unité ontologique du genre humain [...] n'implique donc pas d'homogénéité et elle n'exclut pas les ruptures, les discontinuités, les contradictions : elle postule seulement que partout et toujours *des chemins peuvent être retrouvés ou rétablis* entre les espaces signifiants qui ont divergé et se sont séparés les uns des autres, en raison même du fait qu'ils ont déjà, une fois, été parcourus dans le procès même de la différenciation. Ces chemins sont ceux qu'empruntent l'interprétation herméneutique et toutes les activités de traduction comme tous les efforts de compréhension, où toutes les « logiques » trouvent à se déployer, et avant tout celles qui ne visent pas à trancher dans la signification [...], mais à y jeter des

¹ *Ibid.*, p. 206, n. 67.

² DS2, *op. cit.*, p. 209.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 209, n. 75.

ponts et à y réunir les contraires : ce sont les chemins de l'analogie, de la métaphore, etc., qui sont justement *des chemins de traverse*¹.

Cette citation montre encore une fois que, pour Freitag, le procès de différenciation se définit par la liaison, et que, de surcroît, l'analogie représente le principe à la base même de cette liaison. Cette forme de cumulativité se double également d'un rayonnement des différents niveaux d'être les uns dans ou avec les autres.

Une fois de plus, Freitag affirme clairement que la possibilité de toute compréhension repose sur les chemins existentiels et phénoménaux que l'on peut recouvrer grâce à l'analogie, se présentant comme un travail de l'imagination. L'analogie constitue cette démarche permettant de remonter le fil de la différenciation et de l'historicisation pour comprendre la part d'universel dans le fait humain – tout comme la part d'universel dans le fait d'être vivant. Celles-ci sont bien entendu différentes, faites de « matériaux » différents, sensibles pour celui-ci et symboliques pour celui-là. Ces étagements se trouvent ainsi à la source d'une complexité identitaire chez l'être humain : « Il y a donc plusieurs dimensions dans l'identité de l'être humain, tant actuelle que virtuelle. Et il existe, virtuellement et actuellement, toutes sortes de tensions entre ces dimensions. [Tout sujet] reste ainsi nécessairement une personne sociale et un animal sensible² ». La diversité phénoménale désigne cette capacité originaire et fondatrice de l'analogie, d'abord sous la forme d'une *intuition*.

Si toute société et tout individu se trouvent parties prenantes d'un « *Universum concret*³ » dont la teneur les ancre à même le déploiement de l'être, le symbolique leur fournit une « universalité virtuelle » plutôt qu'abstraite. Apparaît ici le caractère virtuel, inactuel, du symbolique. Il importe donc, pour Freitag, d'exhiber l'action de cette virtualité universelle. Elle se donne à voir, au-delà d'un monde de sens à dimension d'une société particulière, dessinant cet *Universum concret*, dans le fait que cette « virtualisation de la signification [...] est déjà, virtuellement, ouverte à toutes les autres cultures à travers la possibilité de la traduction, de l'interprétation, de l'herméneutique, une possibilité qui est elle aussi immanente à toute langue : la forme du cercle peut toujours être élargie⁴ ».

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 17. Nous soulignons.

² DS2, *op. cit.*, p. 413.

³ RCR, *op. cit.*, p. 192.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 412-413.

Cette dilatation et cet élargissement constituent le mouvement même de l'être comme procès de différenciation. Les rapports d'objet sensible, ceux que vivent les vivants et les animaux, en forment le socle premier. La possibilité de la traduction, c'est-à-dire d'un « passage » d'une société comme monde de sens à une autre, ne représente donc pas qu'une possibilité purement formelle. Elle s'ancre ontologiquement et même ontogénétiquement. Ces développements sur le principe d'analogie comme travail herméneutique de l'imagination ont permis de le constater en toute clarté. La possibilité de la compréhension analogique apparaît ainsi au fondement de l'humanisme de Freitag, alors que ce lien semble plus fragile chez Castoriadis.

Le principe d'analogie se trouve donc à la base de toute interprétation compréhensive imaginative et, partant, de toute méthode des sciences sociales pour Freitag, puisqu'elle s'avère au fondement même de toute existence subjective. L'interprétation, de nature analogique et imaginative, se fonde sur le principe d'analogie que l'on retrouve déjà chez tout vivant. Plus encore : l'imagination, dont le vrai sens consiste à se mettre dans une autre place que la sienne, apparaît également à la source de toute interprétation, y compris comme « méthode » des sciences sociales, qui apparaissent par le fait même d'emblée normatives et compréhensives. Se jouent des différences fortes entre Freitag et Castoriadis quant aux sources et à la nature de l'interprétation compréhensive.

Conclusion

En guise de conclusion à ce chapitre, nous reviendrons sur l'ensemble de ces réflexions onto-épistémologiques. Il s'est agi d'établir l'origine de la réflexivité de même que de la raison chez nos deux auteurs. Nous nous sommes ainsi interrogée sur l'origine et les conditions d'avènement du sens. S'ils se rejoignent très nettement en ce qui concerne les considérations strictement épistémologiques, au nombre desquelles la nécessaire liaison entre l'ontologie et l'épistémologie, leur ontologie diverge considérablement. Leur définition du « sens » s'avère également fort différente. Nous tâcherons donc ici, sous forme conclusive, d'éclairer ces oppositions. Il appert d'abord que tous deux conçoivent le sens comme différent de la signification, celle-ci émergeant par la spécificité de chaque société. Chez Castoriadis, la signification se donne à voir par le magma de significations imaginaires sociales. Chez Freitag, le sens se présente comme un englobant ontologique, et la signification, comme la résultante d'un système opératoire. Elle s'avère ainsi

l'effectuation locale de cet englobant, « une qualification locale du sens¹ ». Pour Freitag, « le sens est antérieur à la signification² ». Par conséquent, il y a antériorité du sens sur la Raison. Celle-ci résulte d'une histoire complexe, faite d'une abstraction de la source vive des raisons d'agir ayant cours dans la vie sociale. Cela signifie non seulement que le sens constitue un englobant ontologique, c'est-à-dire, en termes formels, une « structure » – par opposition au système opérationnel que constitue et dans lequel s'insère toute signification – qui s'égalise à l'être-étant, mais également, et cela est primordial d'un point de vue épistémologique, que le sens lui-même s'avère « d'abord donné comme valeur³ », et même que « la valeur précède le sens⁴ ». Le sens n'apparaît pas pour Freitag d'essence formaliste, systémique ou opérationnelle. Dès lors, la raison ne saurait l'être non plus, puisqu'elle représente l'une des formes du sens. Elle possède donc, comme toutes les autres raisons et formes du sens, un ancrage dans ces premières expressions du sens comme valeur.

Alors que, dans la deuxième partie du second volume de *Dialectique et société*, Freitag décompose analytiquement les différents moments du rapport sujet/objet, il réserve les dernières parties de son ouvrage à la définition formelle du concept de sens, où se rejoignent justement les moments de subjectivation et d'objectivation. Aussi y affirme-t-il :

Le *sens* n'est pas un moment épistémique distinct, il est le porteur de la différenciation épistémique et l'englobant de ses moments dialectiques, dont il exprime le développement ou le déploiement qu'il regarde en étant tourné, rétrospectivement, vers l'origine, qui est le moment de l'unité première indifférenciée. Dans ce sens, il se distingue de la signification puisqu'il soutient et inclut en lui toutes les significations différentielles en formant justement l'espace de leur différenciation⁵.

Le sens, comme englobant ontologique, demeure arc-bouté sur le procès de différenciation. Cet ancrage du sens en limite en quelque sorte la portée par opposition à la signification qui se veut une création en partie arbitraire : « Par opposition à la signification qui est produite arbitrairement, le sens est donc seulement reproductible⁶ ». Les significations apparaissent néanmoins comme des effectuations concrètes de ce procès, riches des spécificités de la société au sein desquelles elles

¹ *Ibid.*, p. 424.

² *Ibid.*, p. 410.

³ *Ibid.*, p. 411.

⁴ *Ibid.*, p. 426.

⁵ *Ibid.*, p. 422.

⁶ *Ibid.*, p. 426.

existent et sont partagées. Néanmoins, statue Freitag, leur particularité et leur concrétude ne les confinent pas à une incommensurabilité totale entre les sociétés. La possibilité même de traduction repose en effet sur le principe d'analogie. Par leur ancrage dans l'englobant ontologique que constitue le sens, les significations se situent dans une forme d'universalité concrète, d'*Universum*. « Le symbolique, énonce-t-il, représente bien l'universel humain, mais ses formes sont toujours particulières et donc contingentes. C'est alors par leur participation au *sens* que les significations particulières s'inscrivent dans l'universel, ou encore qu'elles trouvent le chemin de l'universel¹ ». La conception castoriadienne du social-historique comme « monde propre² » rejoint en partie celle d'*Universum*, du moins en ce qui concerne l'importance et le rôle joué par les significations au sein de chaque société. Toutefois, la conception du sens, plus précisément les modalités de la participation des significations au sens, se présente de manière différente chez Castoriadis, entre autres par l'aspect psychanalytique de sa pensée.

S'ils reconnaissent tous deux le caractère *synthétique* du sens, ils ne le conçoivent pas de la même façon. Castoriadis souligne également le fait que le sens n'est originellement pas dispersé, mais se vit d'abord comme un tout synthétique. Le « sens même du sens » conserve cette qualité. Cependant, ce caractère synthétique ne possède pas la même signification pour chacun d'eux, de sorte que la source du sens diverge. Avant d'analyser ces différences, reprenons en quoi consiste la source du sens chez Castoriadis.

Dans l'optique psychanalytique castoriadienne, le sens s'inscrit au sein d'une dualité fondatrice et à proprement parler indépassable. Nous sommes déjà loin de la conception freitagienne du sens comme convergence du sujet et de l'objet, comme lieu de leur origine indifférenciée³. Si l'origine du sens est clairement établie par Freitag, où la trouve-t-on chez

¹ *Ibid.*, p. 416.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 325.

³ Comme Freitag se plaît à le rappeler, cette définition du sens, concluant le second volume de *Dialectique et société*, apparaît de notre point de vue ayant suivi le fil de son analyse comme la rencontre du sujet et de l'objet de même que l'aboutissement de sa réflexion. Ce dénouement de la réflexion sur les moments formels des rapports d'objet coïncide également avec l'un des éléments au cœur de sa phénoménologie. En effet, la concordance du sujet et de l'objet dans la figure du sens correspond à l'extrémité du procès d'objectivation où nous nous trouvons, en tant qu'humains ayant la capacité de réfléchir le rapport d'objet d'un point de vue non seulement formel, mais également existentiel, comme s'emploie à le faire Freitag. De ce point de vue, le sens apparaît comme l'origine du rapport sujet/objet et son aboutissement : il est l'englobant ontologique qui transparait à tous les moments du procès de l'être. Toute la démarche de Freitag consiste à *faire retour* sur le procès de différenciation de manière à y ressaisir la source du sens et d'ainsi *nous projeter* non pas *au-delà* de ce procès, mais à son extrémité, de façon à assumer (épistémologiquement et politiquement) notre place en son sein, qui permet, comme sa démarche même l'illustre, d'en réfléchir l'issue à l'aune de son histoire.

Castoriadis? Elle se montre, en partie, dans le proto-sens monadique, synthétique *et* autoréférentiel. Nous avons eu amplement l'occasion de nous attarder sur la monade psychique. Il nous importe cependant d'y revenir dans la mesure où elle constitue le premier représentant d'une forme, certes primitive, de sens, de manière à éclairer les liens entre sens et raison chez lui.

La dimension du sens pointe vers l'autoréférentialité du sujet monadique, c'est-à-dire son caractère hypersubjectif. Le caractère synthétique de la première mouture du sens, « dans ce mode d'être originaire de la psyché¹ », est d'une unité pleine à quoi rien ne manque. « Dans cette identité immédiate de ce qui deviendra par la suite des “moments”, où la totalité est unité simple, où la différence n'a pas encore surgi, être, c'est être dans ce cercle, et *l'être est immédiatement “sens”* »². Le proto-sens de la monade voit s'effectuer la même adéquation soulignée par Freitag : le sens s'égale à l'être et inversement. Or, cette adéquation ne possède pas du tout la même teneur pour Castoriadis. Le proto-sens de la monade psychique est en effet autistique et plein. L'être auquel il renvoie ne vise pas l'être du tout du monde, la totalité ontologique, mais celle que constitue la monade elle-même.

Pour Castoriadis, il va sans dire que ce proto-sens ne s'avère pas viable *comme sens* – au propre comme au figuré. S'il représente une forme du sens, durable en un sens bien précis, la définition du « sens véritable » chez lui ne correspond pas à celle du proto-sens monadique. Elle l'excède de beaucoup et correspond à vrai dire à tout autre chose. Castoriadis souligne à juste titre le caractère nécessairement transitoire de l'état monadique. Si la monade psychique ne réussit pas à être percée et transpercée par l'institution et ses codes significatifs, il en résulte la mort physique du nourrisson plutôt que la mort de la monade elle-même. Ainsi, l'avènement du sens social, véritable, constitue une étape primordiale ouvrant la voie à la socialisation du sujet. Ciaramelli affirme à cet effet que « [b]ien que cette imagination radicale – asociale et créatrice – soit irréductible à l'institution, en quelque sorte elle y fait appel³ ». Il poursuit en affirmant que l'imagination radicale psychique « quitte alors l'univers du *sens* total et totalisant de la monade psychique, sens toujours solitaire et centré sur soi, et crée l'univers de la *signification*, le domaine social-historique qui ne résulte pas d'une combinaison d'éléments préexistants⁴ ». Cette formule,

¹ IIS, *op. cit.*, p. 436.

² *Ibid.*, p. 430. Nous soulignons.

³ Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », *Autonomie et autotransformation de la société : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, *op. cit.*, p. 94.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

on ne peut plus intéressante, oppose sens et signification. Cette opposition s'articule ainsi chez Freitag : le sens demeure l'englobant des significations, comprises comme prestations ou instanciations locales et particulières du sens. Cette opposition ne constitue donc pas chez ce dernier une rupture ontologique puisque les significations sont raccordées ou englobées dans l'ordre du sens. Or, si l'on en croit la proposition de Ciaramelli, chez Castoriadis, le passage du proto-sens au sens véritable représente aussi le passage du *sens* synthétique et totalisant au domaine social-historique de la *signification*. Cela renvoie à la question, non encore abordée, de la teneur ontologique du sens véritable pour Castoriadis.

Avant d'aborder cette question, attardons-nous sur le rapport entre « proto-sens monadique » et « sens véritable ». Ce dernier se présente bien comme un état définitif, au sens où tout individu socialisé ne saurait revenir à l'état monadique *per se*, à l'exception de certains états régressifs psychotiques. Néanmoins, le proto-sens monadique perdure, affirme Castoriadis. Qu'est-ce à dire? Ce proto-sens synthétique et autoréférentiel demeure prégnant dans sa forme pour toute vie socialisée. L'inconscient tel que le conçoit Castoriadis n'est pas ontologiquement symbolique, bien qu'il fonctionne en bonne partie en utilisant du contenu symbolique ou symbolisé. La psyché ne saurait être à l'origine du symbolique. Elle n'en constitue pas moins la « première matrice du sens, le schème opérant-opéré de la mise en relation ou de la liaison, la présentification de quelque chose qui, en tant qu'il est, satisfait à l'exigence qu'il pose en étant. C'est ici que le sujet a été, "en personne", le prototype de la liaison *qu'il cherchera toujours, envers et contre tout*¹ ». De son point de vue psychanalytique, le fait que chaque sujet vive cet état monadique « dans sa chair », « en personne », permet de mieux saisir sa prégnance. Par ailleurs, cela entérine la force de l'alliage psyché-soma. Le proto-sens constitue la forme du sens agissant dans les premiers moments de la vie de tout individu, mais son empreinte subsiste toute sa vie durant.

Castoriadis lie également cette plénitude du sens totalisant au principe de plaisir, lequel constitue un autre pilier de la constitution du sujet, toujours d'un point de vue psychanalytique. « Matrice du sens : tout tient ensemble, tout doit tenir ensemble et ce tenir-ensemble est recherché, positivement valué, source de plaisir² ». Le principe de plaisir demeure, dans cette perspective, principe opératoire de la notion même de sens. À un point tel que la « toute-puissance narcissique

¹ IIS, *op. cit.*, p. 436. Nous soulignons.

² CL5, PC, *op. cit.*, p. 162.

originaire¹ » de l'état monadique, tout comme la psyché socialisée, restent toutes deux inféodées au principe de plaisir. Ainsi, « paradoxalement [...] le sujet au bout de son processus de socialisation se retrouve près de sa situation d'origine, où la représentation était, comme telle, plaisir. La différence est qu'alors il "disposait" de cette représentation, et que maintenant elle est médiatisée par un "état de choses" dont il ne dispose pas² ». Une constante de la conception du sens est qu'il demeure, comme puissance de représentations, rattaché au principe de plaisir. Plus précisément, « cette toute-puissance [...] est à son origine, et dans l'inconscient toujours, toute-puissance sur les représentations [...], et elle est au service du principe de plaisir, lequel est le ciment du sens³ ». Hors de l'état monadique, cette toute-puissance prend la forme du « désir de maîtrise⁴ », tout comme de la « tendance vers l'unification, le règne, immédiat ou médiat, du principe de plaisir, la toute-puissance magique de la pensée, l'exigence du sens⁵ » ou encore de « la visée de la mise en relation, de la liaison totale et universelle⁶ ». Castoriadis dévoile ici les sources psychanalytiques du principe philosophique de la détermination.

Le proto-sens monadique est certes transsubstantié par le sens socialisé, mais il représente néanmoins l'élan du sens, le « sens du sens », son *modus operandi*. L'on pourrait pousser l'audace jusqu'à reprendre le modèle dialectique de dépassement/conservation pour élucider le rapport du proto-sens au sens, bien que Castoriadis ne se revendique pas de ce schème de pensée. Néanmoins, certaines de ses affirmations s'en rapprochent. Aussi déclare-t-il : « L'investissement absolu de l'autoreprésentation close de la monade psychique originaire se trouve à la fois maintenu et radicalement altéré comme importance incontournable, pour l'individu, de l'intégrité de son image, de son autoreprésentation, support dernier pour lui de tout sens et de toute signification⁷ ». Même après l'avènement de la psyché socialisée, le caractère autoréférentiel du sens perdure, en dépit de ce passage du proto-sens au sens proprement dit.

Le proto-sens exerce ainsi une sorte d'attraction, pas nécessairement funeste, mais qui peut l'être. Il représente en tous les cas cette instance qui tend à se clore sur elle-même. La source même de la clôture au fondement non seulement du psychisme, mais de toute société, y réside. Plus

¹ *Id.*

² IIS, *op. cit.*, p. 459.

³ CL5, PC, *op. cit.*, p. 162.

⁴ *Id.*

⁵ IIS, *op. cit.*, p. 440.

⁶ *Ibid.*, p. 436.

⁷ *Ibid.*, p. 460. Nous soulignons.

précisément, « la monade contient cette poussée vers l'unification du tout, et c'est finalement ce qui, par la suite, permet de tenir ensemble, en un sens, ce qui autrement serait une sorte de dispersion absolue¹ ». Le caractère synthétique de la monade psychique et du proto-sens qui la traverse tient dans cette exigence du « tenir ensemble », qui correspond à l'exigence même du sens. L'un des ponts entre proto-sens et sens véritable se fait jour. Tous deux sont mus par l'exigence du « tenir ensemble ». En résulte une conception du sens et de la raison aussi complexe que fascinante :

L'exigence de la liaison cognitive universelle, ou plus généralement, après transposition au niveau social, de la signification universelle, de l'adéquation du monde et du désir, du désir et du savoir, des conclusions du savoir et des visées du désir, trouve [dans le proto-sens] une de ses sources intarissables. Il n'est pas difficile de reconnaître *une des origines de la raison dans cette folie de l'inclusion-expansion, de la pluralité comme unité, de la « simplicité » ultime du donné*. Le proto-sens réalise seul, là où un sens ne peut évidemment pas encore exister, le sens total, la mise en relation universelle et sans faille qui tendra à vouloir englober même ce qui la nie².

Le proto-sens monadique a- ou in-sensé ne constitue donc pas simplement l'envers de la raison, ou son Autre absolu, puisqu'il s'avère à la base de la cognition comme liaison. Dans la monade se trouve la *forme* même de la raison raisonnante, de l'entendement. Cela correspond-il pour autant à la rationalité? Pas à proprement parler, spécifie Castoriadis, mais bien à l'idée d'adéquation à partir de laquelle elle est rendue possible. Il s'agit d'une partie néanmoins essentielle de la rationalité : l'entendement, la recherche de liaison et d'unification du divers. Or, cela ne concerne pas la partie « raisonnable » de la raison. Aveugle à elle-même, elle s'apparente à une compulsion. La psyché, dans sa folie unificatrice, n'est *pas* rationnelle, du moins, assurément pas *raisonnable*. « L'homme n'est pas un animal raisonnable [...]. Il n'est pas non plus un animal malade. L'homme est un animal fou (qui commence par être fou) et qui, aussi pour cela, devient ou peut devenir raisonnable³ ».

Quel lien existe-t-il entre cette forme monadique de l'entendement et la raison telle que nous l'entendons? La socialisation, précise Castoriadis, « ouvre au sujet, au-delà du proto-sens dont l'exigence dominera à jamais son inconscient, l'accès au sens comme sens ouvert et à la signification proprement dite, comme mise en relation virtuellement interminable, médiatisée par

¹ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 248.

² IIS, *op. cit.*, p. 436. Nous soulignons.

³ *Id.*

l'autre absolu de la psyché, de la représentation, de l'intention et de l'affect : le *fait* réel ou rationnel, et convoyée par l'institution¹ ». Castoriadis affirme bel et bien que le *fait* réel ou rationnel médiatise le sens proprement dit. Or, il ne se trouve pas dans le proto-sens. La recherche de liaison et d'unification du divers provenant de l'état monadique n'a rien à voir avec ce fait réel ou rationnel, bien qu'elle s'avère nécessaire à la raison. « La folie » de la psyché ne donne pas lieu à ce fait réel : le sens social en représente plutôt la source.

Par ailleurs, les choses se compliquent lorsque l'on évalue la place de l'imagination radicale au sein de la psyché. La monade psychique ne constitue-t-elle pas avant tout, à en lire Castoriadis, le lieu de déploiement de l'imagination radicale? Le fait que la psyché apparaisse à la fois comme le siège de l'indéterminité absolue *et* comme la source de la cognition n'entraîne-t-il pas un paradoxe? L'ensidique, partout dense dans l'être, l'est forcément au sein de l'imagination radicale, bien qu'il y prenne une forme particulière. Rappelons à cet effet, à titre d'exemple, les développements de Castoriadis sur la forme de logique que recèle l'imagination radicale au sein de l'inconscient et, plus largement, de la psyché de tout individu socialisé : « le travail de l'imagination radicale du sujet [...] contient déjà en lui-même les germes du logique, puisque *toute formation* implique des mises en relation multiples selon des règles² ». L'imagination radicale apparaît ainsi « comme source du *quale* perceptif et de formes logiques³ ».

En dépit de ces élans totalisants dénotant une fermeture du sens sur lui-même, cette force d'attraction du proto-sens correspond à l'essence même de l'imagination radicale comme *vis formandi*, comme le soulignait Ciaramelli plus haut. Le sens semble donc pétri de sources pour le moins contradictoires. La raison non seulement raisonnante, mais raisonnable, que Castoriadis appelle de ses vœux, trouve à s'établir sur cette reconnaissance même : « On ne situe pas comme il faut la raison, et, encore plus grave : on n'atteint pas une attitude raisonnable à l'égard de la raison, on ne lui est pas finalement fidèle mais plutôt on la trahit, si on refuse de voir en elle autre chose aussi certes, mais *aussi* un avatar de la folie unificatrice⁴ ». La raison telle que l'entend Castoriadis constitue bien cette alliance du rationnel et du raisonnable⁵. Cependant, une partie de la raison comme rationalité instrumentale n'est pas, au sens de Castoriadis, raisonnable, voire

¹ *Ibid.*, p. 452.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 288.

³ *Ibid.*, p. 284.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 436-437.

⁵ *Cf. ibid.*, p. 436.

« rationnelle », puisqu'elle s'édifie toute dans cette folie de l'unification et du désir de maîtrise. Malgré tout, cette folie de la psyché monadique, cette volonté d'unification à tout prix, constituent une partie de la raison.

Cette contradiction, à bien y voir, correspond à la tension de la clôture du sens doublée de l'exigence de la signification. Pour tenir, la psyché doit « faire sens ». La teneur de ce sens varie énormément entre le proto-sens monadique et le sens à proprement parler, mais *l'exigence* de sens à laquelle sont soumises la monade et la psyché socialisée perdure. Or, cette exigence, spécifique Castoriadis, peut être ruineuse. Faut-il pour autant se méfier du sens, en vertu du fait qu'il trouve son origine dans l'état monadique non socialisé et autistique, et que la psyché tentera toujours de recouvrer cet état originel de plénitude synthétique? Se méfier, à tout le moins, de cette composante du sens qui vise l'unification « à tout prix »? Y aurait-il chez lui une forme de parti-pris antisynthétique, qui trouverait son origine dans sa théorie de la psyché? Le sens *doit* être synthétique pour opérer. Si le sens nécessite cette visée d'unité, l'aspect d'autoréférentialité et de totalisation forcenée s'avère néanmoins problématique.

L'exigence de signification nécessite à tout le moins une réflexivité de tous les instants afin que le sens reste ouvert. Que le sens, pourrait-on dire, reste au plus près de l'émergence immotivée de l'imagination radicale, et non pas de la compulsion unificatrice qu'elle comporte. Et, dans le même temps, qu'il demeure pénétré du « fait rationnel et réel » provenant de la socialisation. Cela n'empêche évidemment aucune réflexion, aucune science ou philosophie de s'accomplir, mais met sur la piste des conditions social-historiques de possibilité de ce savoir. Cette méfiance envers la part synthétique du sens se veut une réponse à l'hégéliomarxisme, à la saturation de l'histoire, au déterminisme historique de même qu'à l'herméneutique, du moins, selon la conception qu'en a Castoriadis. Cette méfiance correspond, d'un point de vue positif, à la volonté de repousser la clôture, volonté au fondement même du projet de vérité et du projet d'autonomie. Ainsi, bien que sa socioanthropologie soit holiste, et bien qu'il reconnaisse la nécessité de penser la totalité, il demeure vigilant envers toute conception totalisante *de la rationalité*.

Pour Castoriadis, il importe de se ressaisir du caractère *créateur* de la psyché, c'est-à-dire de l'imagination radicale. Toute sa critique de la pensée héritée se veut une façon de dénouer le nœud complexe du sens : maintenir son exigence, c'est-à-dire l'outil formidable que représente le *logon didonai*, recouvrer son origine et son sens d'être comme projet indissociablement philosophique *et* politique ainsi que repousser sans cesse la clôture du sens. Maintenir le sens ouvert

signifie forcément aller à l'encontre de cette partie du sens, néanmoins essentielle, voulant « retrouver, à travers la différence et l'altérité, les manifestations du *même*¹ ». Selon Castoriadis, une bonne partie de la philosophie héritée opère un glissement, consistant, d'un côté, à raison, à souligner l'apport de cette recherche d'unité dans la constitution de la raison, et de l'autre, à en faire la composante principale de la raison. De sorte que, constate-t-il,

[l]'usage rationnel de la forme de l'Un, qui permet l'accès à un monde qui n'est que comme un *et l'autre* de l'un, tend presque toujours à se transformer en usage rationnel-imaginaire de l'Idée de l'Un, qui résorbe la Relation en la posant comme pseudonyme de l'Appartenance, laquelle finalement ne serait qu'une forme de l'Identité. Ainsi, la relation devient relation de l'être à soi, et les signes de la vérité et de l'illusion s'en trouvent, d'une certaine façon, permutés : l'existence de relations au sens fort, qui impliquent des altérités irréductibles, tombe du côté de l'illusion, cependant que l'Être ne comporterait la relation que comme réfléchie, non pas comme vraiment effective².

Cette citation illustre la complexité de la raison chez Castoriadis. Le sens socialisé permet d'arc-bouter la recherche d'unité provenant du proto-sens sur le « fait rationnel et réel ». L'expression de l'« usage rationnel de la forme de l'Un » signifie précisément cela. Cet usage rationnel ne peut advenir que par le sens véritable, c'est-à-dire par la société. Cette « forme de l'Un » correspond aux reliquats de l'état monadique comme recherche compulsive d'unité, de totalité pleine. Castoriadis en donne un exemple en affirmant qu'elle se transforme trop souvent « en usage rationnel-imaginaire de l'Idée de l'Un », ce qui peut s'apparenter à un usage non raisonnable de la raison, où le spectre du proto-sens totalisant prend le pas sur le fait rationnel et réel. De plus, puisque de l'ensidique et de l'imaginaire traversent, à des degrés divers, toute strate de l'être, un usage « purement rationnel » n'existe pas. En d'autres termes, la rationalité demeure toujours un usage *rationnel-imaginaire*, puisqu'elle se trouve « prise » dans l'imaginaire d'une société. Rappelons ce que Castoriadis affirme au sujet des formes de la rationalité dans toute société : étant des significations, elles s'avèrent nécessairement d'ordre imaginaire, au sens où elles tirent leur origine du magma des significations imaginaires sociales d'une société particulière. Ainsi, la « vraie » raison pour Castoriadis sait reconnaître son ancrage dans la folie de la psyché et dans l'imagination radicale, et sait *faire retour* sur ces différentes origines, devenant de ce fait à la fois rationnelle *et* raisonnable.

¹ IIS, *op. cit.*, p. 437.

² *Id.*

Sens et non-sens

Les différences entre les deux auteurs se donnent à voir ici sans peine. Pour Castoriadis, le sens, d'abord donné comme proto-sens monadique, se révèle certes synthétique, mais complètement fermé sur lui-même, alors que pour Freitag, le sens comporte, à tous les niveaux, un caractère synthétique comme liaison et ouverture essentielle. Plus précisément, dans le cas de Castoriadis, si le sens véritable émanant des significations imaginaires sociales est ouvert, il n'élimine pas pour autant certains éléments provenant du proto-sens, de sorte que l'ouverture apparaît d'une certaine manière en lutte avec une tendance à la clôture du sens. Le proto-sens monadique demeure, dans l'inconscient, attractif à titre de paradis perdu, là où le sens s'égalait à l'être, où tout ce qui était avait sa raison d'être.

Pour tous deux, le sens renvoie à une forme synthétique, mais ce caractère synthétique s'avère bien différent chez l'un et chez l'autre. Pour Freitag, il renvoie à un englobant ontologique originairement rattaché à la valeur. Pour Castoriadis, le sens est d'abord donné comme un tout synthétique dans le proto-sens monadique. Suivant Freitag, la synthèse *relie* tous les étants entre eux, réalisant par là, de manière continue et elle-même synthétique, une universalité concrète, un *Universum*. Chez Castoriadis, le caractère synthétique du sens demeure autoréférentiel et *délié*. Pour ce dernier, le sens renvoie de manière négative à une forme synthétique, puisqu'il se trouve marqué par la totalisation autistique du proto-sens de la monade psychique.

Une forme primitive du sens perdure pour tous deux au sein de sa forme définitive. Elle ne possède cependant pas les mêmes caractéristiques. Chez Freitag, le sujet se compose, dans les fibres de son être, de la sensibilité également partagée par les animaux. « Du sens » précède le sens que fournit le symbolique. L'on pourrait même dire que Freitag fait de l'origine du procès de différenciation, c'est-à-dire du rapport d'objectivation, le lieu de « l'unité première indifférenciée » que Castoriadis décèle dans l'inconscient psychique. Freitag conçoit cette unité dans un lieu tout à fait distinct, ou plutôt, à un niveau différent de celui vers lequel pointe Castoriadis. D'où la question qui nous anime : trouve-t-on un équivalent, chez Castoriadis, de cette unité première indifférenciée? Cela exige de penser la notion de « sens véritable » chez lui, non seulement au point de vue psychique, mais également social-historique, de même qu'au sein de son ontologie générale.

Quelle forme ontologique revêt le sens pour Castoriadis? Un magma – dont la forme même suppose la stratification. Les significations forment certes un magma, mais le sens correspond-il à ce magma? N'existe-t-il pas également, pour Castoriadis, une forme d'unité indifférenciée au

niveau du collectif anonyme? Au sein d'une même société qu'il définit comme « monde de sens¹ », assurément. Le sens correspond bien au magma des significations imaginaires sociales qui tient la société ensemble, comme le souligne Bernardi : « La notion [...] de *magma* [...] signale [...] un des points forts de la pensée de Castoriadis : l'insistance sur le fait que les significations imaginaires sociales d'une société ne sont pas des éléments discrets de la combinaison desquels résulterait un imaginaire social, mais inversement que celui-ci est un fait global dont ces significations (ces concepts) sont l'explicitation² ». Ces significations irriguent la psyché de tous les individus socialisés. Or, au niveau de l'ontologie générale, qui pense le tout du monde, quelle forme le sens prend-il? Agit-il, à l'instar de Freitag, comme une instance totalisante, bien qu'ouverte? Pour mieux saisir en quoi consiste le sens pour Castoriadis, il est fructueux de le penser par rapport à la notion de « non-sens » ou encore à celle d'« a-sensé ».

Ses propos sur la vision du monde véhiculée par les mythes grecs peuvent en effet nous éclairer sur sa définition du sens³. Castoriadis décèle dans la mythologie grecque sa propre conception du sens : « les mythes grecs sont vrais parce qu'ils dévoilent une signification du monde qu'on ne peut réduire à aucun type de rationalité, *une signification qui présente constamment le sens sur un fond d'a-sensé, un fond de non-sens, ou le non-sens comme pénétrant partout le sens*⁴ ». À le lire, les mythes grecs montrent de quoi procèdent le sens et la raison : ils démontrent que ceux-ci s'édifient sur du non-sens.

Le sens surgirait donc de l'abîme? Castoriadis ne cesse d'énoncer que le sens (la création) ne surgit pas « dans rien » (*in nihilo*) ni « avec rien » (*cum nihilo*), mais *à partir de rien*, c'est-à-dire *ex nihilo*. Dès lors, « ce que la mythologie grecque dévoile en fait de signification, précise-t-il, ce n'est pas une rationalité. Ce qui s'y dévoile comme signification ultime du monde, c'est l'a-sensé ; et le sens émerge, comme figure, *à partir ou sur le fond* de cet a-sensé, *mais il est toujours condamné à y revenir*⁵ ». Cela correspond en tous points à la conception castoriadienne du proto-sens. Cette citation désigne en effet la conception du sens et de la raison chez Castoriadis, mais

¹ SV, *op. cit.*, p. 214.

² Bruno Bernardi, « En marge de Castoriadis : sur le concept d'auto-institution de la société », dans N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 154.

³ Relevons en passant le paradoxe qui veut que la raison, garante de l'autonomie, trouve ses racines dans une pensée mythique, pré-rationnelle ou plutôt proto-rationnelle, donc, si l'on suit Castoriadis, dans un mode de pensée hétéronome : le mythe. Cette seule constatation incline à poursuivre les analyses sur la place de l'hétéronomie dans sa propre pensée et dans sa socioanthropologie, ce que nous ferons au prochain chapitre.

⁴ CQFG, I, *op. cit.*, p. 167-168. Nous soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 168. Nous soulignons.

aussi leur origine : « le sens émerge... ». Le chaos agit comme force créatrice de cosmos, compris comme autant de mondes social-historiques : « Le chaos [...] est l'autre du cosmos – ou le cosmos est l'autre du chaos –, mais cela à un niveau [...] total, ou global [...]. [L]e chaos est précisément une *vis formandi*, c'est la puissance de donner forme, de faire surgir des formes, et que ces formes toutes ensemble, à tout instant, forment une superforme, qui est cosmos¹ ». Le sens surgit du chaos, mais celui-ci n'apparaît pas pour autant comme non-sens : il est a-sensé, c'est-à-dire en attente de signifier. Les significations imaginaires sociales peuvent seules opérer une telle signification du monde. Ailleurs, Castoriadis lie la monade psychique et l'institution social-historique, en affirmant explicitement qu'elles relèvent toutes deux de l'Abîme :

Simultanément, *dans une scission absolue et une absolue solidarité*, surgissent la monade psychique, essentiellement « folle », a-réelle [...], *l'Abîme en nous-mêmes* [...], psyché en elle-même radicalement inapte à la vie, et le social-historique, création une fois pour toutes de la signification et de l'institution, et source d'une création continuée, *l'Abîme comme imaginaire social ou société instituant*, origine de la création comme histoire, de la création/destruction des significations et des institutions particulières. [...] [C]'est par la fabrication sociale de l'individu que l'institution rend possibles la vie du sujet humain et sa propre vie comme institution. Et *la sève de la monade psychique, qui ne tarit jamais*, une fois prise dans un espace socialement institué et formée par un langage, des objets, des idées, des normes qu'elle ne saurait jamais produire elle-même, *contribue à nourrir la création historique*².

La psyché et le social-historique se présentent comme deux instances à la fois scindées et absolument solidaires, indique-t-il. À travers leur spécificité, la socialisation provenant du social-historique s'avère à la source de l'avènement de la psyché socialisée. Castoriadis ne saurait également être plus clair sur le fait que ces deux instances se rapportent à l'Abîme et *l'incarnent*. Par là se révèle une fois de plus le caractère composite de la raison, en vertu de son immersion dans le sens, comme proto-sens monadique *et* comme sens socialement institué. Tant la monade que le social-historique expriment leur origine dans l'a-sensé, origine se donnant à voir dans le fait qu'elles s'avèrent des instances *créatrices*, toujours à-être.

Les choses tendent à s'éclairer. Selon l'ontologie générale castoriadienne, le sens émerge sur un non-sens, comme a-sensé fondamental. Comme le récapitule Tomès dans l'introduction à *L'imaginaire comme tel*, « l'Être est en tant que tel a-sensé, il est privé de sens, et c'est à nous de créer ce sens en instituant les différentes significations imaginaires sociales, qui à la fois révèlent

¹ FC, *op. cit.*, p. 157.

² CL2, ISR, *op. cit.*, p. 470. Nous soulignons.

quelque chose du chaos, comme dans le cas de l'art mais peuvent aussi l'occulter, comme dans le cas des significations imaginaires de la religion¹ ». Cela rejoint la conception castoriadienne de la psyché, où le sens véritable, provenant de la socialisation, demeure hanté par le proto-sens. Il y a en effet un parallèle entre la forme de l'être et celle de l'inconscient de l'individu socialisé. Les significations imaginaires sociales œuvrant à la socialisation de la psyché n'effacent pas pour autant la forme première du sens, et bien que leur assise demeure ferme, elles peuvent, comme Tomès l'énonce ici, révéler l'à-sensé sur lequel elles s'établissent, soit, dans le cas de la constitution de la psyché, la folie de l'état monadique et, dans le cas du rapport des sociétés elles-mêmes à leur contingence, l'Abîme qu'est l'être, la nature a-sensée du cosmos.

Se fait jour l'une des différences fondamentales avec Freitag, c'est-à-dire cette singularité asociale, cette source autotemporalisante de la psyché², qui apparaît comme l'une des composantes de la raison, à jamais en lutte avec le sens socialisé. La volonté résolue exprimée par Freitag de reconnaître l'inconscient, c'est-à-dire de l'accueillir et de le réfléchir en tant qu'*objet sociologique*, de façon à ne pas entamer les multiples liens d'ordres divers reliant chaque individu humain au procès de différenciation, constitue l'un des lieux de leurs divergences. Procès qui correspond à l'être lui-même, ainsi qu'à ce que partagent tous les vivants, c'est-à-dire leur expressivité, leur sensibilité, leur intentionnalité, leur conscience, leur subjectivité, etc. Cette volonté de réfléchir sur l'inconscient en tant qu'objet sociologique signifie, pour Freitag, prendre acte de sa singularité et de ses particularités, mais également, comme cela est patent dans le troisième volume de *Dialectique et société*, tâcher de ne pas en faire une instance totalement déliée du reste de la réalité sociale et psychique. Cela se montre dans sa volonté marquée de ramener l'inconscient dans le sein des différentes structures inconscientes que donne à voir la réalité sociale. Il y a effectivement, chez lui, reconnaissance d'une panoplie de zones « inconscientes » au sein de la réalité sociale – à commencer par la sensibilité que nous avons toujours en partage avec le vivant, bien que celle-ci passe nécessairement par le « filtre » du symbolique. L'histoire du déploiement de la subjectivité est également inconsciente pour les individus, ainsi que tous les parcours des langues à travers l'histoire d'une collectivité, etc. L'on a donc l'impression que, chez Freitag, si l'inconscient possède bel et bien des spécificités, il s'avère moins singulier que chez Castoriadis. Cela constitue

¹ Arnaud Tomès, « Introduction à la pensée de Castoriadis », dans C. Castoriadis et A. Tomès, *L'imaginaire comme tel*, op. cit., p. 81.

² Cf. *supra*, section 3.3.4.

peut-être, dans l'optique freitagienne, une façon d'éviter que sa singularité ne masque les différents lieux, nombreux, où la « conscience » n'aperçoit pas l'architecture social-historique.

La volonté démontrée par Freitag de relier les différentes instances inconscientes en une seule afin d'éviter de substantialiser l'inconscient s'éclaire lorsqu'on l'évalue à l'aune de la conception castoriadienne du psychisme. Pour celui-ci, le fond singularisant et asocial de la psyché demeure le soubassement de la conception du sens. Le sens constitue en effet, en partie, cette volonté folle d'unification du divers, et cela exerce une forme d'attraction jusque sur le sens proprement dit et ses manifestations. À titre d'exemple, la religion, la philosophie, la politique, lorsqu'elles sont happées par l'hétéronomie, la clôture des significations, en apparaissent chaque fois comme les manifestations : « ce pôle [monadique] comme tel est irreprésentable – mais aussi, c'est toujours ses effets que nous lisons lorsque nous constatons, à tous les étages de la vie psychique, la tendance vers l'unification, le règne, immédiat ou médiat, du principe de plaisir, la toute-puissance magique de la pensée, l'exigence du sens¹ ». La socialisation rompt bel et bien l'état monadique, mais un « pôle » monadique aux effets tangibles demeure présent.

Ainsi, au regard de la conception castoriadienne de la psyché inconsciente comme source intarissable du sens, comme imagination radicale, Freitag cherche à éviter d'asseoir le sens sur un abîme a-sensé. Sa définition du sens se trouve en effet à mille lieues de la notion castoriadienne d'un tout synthétique clos et sans brèche ou d'une raison qui tend inéluctablement à se refermer sur elle-même du fait de la prégnance d'un proto-sens autistique. La source du sens et de la raison, tout comme leurs définitions, diffèrent, puisqu'elles ne reposent pas sur la même ontologie.

Castoriadis définit plus clairement dans *Fenêtre sur le chaos* la teneur du sens véritable. Il nous y instruit sur le sens du tout du monde en affirmant que « le chaos est au-delà ou en deçà de toute signification. L'être n'a de signification que pour les théologiens ou pour les philosophes théologiques : c'est Dieu, c'est le monde créé par Dieu pour nous² ». En somme, puisque nous ne pouvons penser l'être dans sa totalité, il n'est pas représentable, il ne recèle pas de signification. Cette posture ne confine à aucun nihilisme, mais bien à la reconnaissance de la mortalité, individuelle, social-historique, comme principe moteur de tout projet d'autonomie. Castoriadis en appelle ainsi à « accepter que toute signification est une création humaine, c'est-à-dire [à] dissocier, à l'opposé de toute religion et de toute la philosophie héritée, l'être et le sens, [à] comprendre que

¹ IIS, *op. cit.*, p. 440.

² FC, *op. cit.*, p. 166.

l'être n'est ni sens ni non-sens, que ces catégories n'ont pas prise sur l'être, mais d'assumer aussi la "traduction" humaine de cette dissociation de l'être et le sens, c'est-à-dire la mortalité humaine¹ ». Notons que l'autre composante a-sensée du sens, le pôle monadique, s'avère également « irréprésentable ». Sa conception apparaît une fois de plus en rupture avec Freitag, pour qui, si l'on ne peut en effet pas se représenter la totalité, l'on peut néanmoins en avoir l'intuition, la ressentir ainsi que la nommer par la voie de l'onto-phénoménologie – au sein de laquelle le principe d'analogie joue un rôle central.

L'on peut y voir également que le sens socialisé, celui que portent les significations imaginaires sociales, constitue toujours le mariage du sens et de cet a-sensé dont Castoriadis exhibe la racine dans les mythes grecs. La notion d'« a-sensé du sens² » correspond chez lui à la conscience vive de la contingence du monde ou plutôt des mondes sociaux qui le composent. Les différentes actions singulières forgeant l'histoire n'ont pas de sens en dehors de leur inscription sociale, elles n'en possèdent pas dans l'absolu, puisque l'être est chaos. Enfin, par l'expression « le sens de l'a-sensé³ », il « assimile le sens à ce que nous éprouvons comme sens⁴ ». Malgré cette contingence de l'institution social-historique, malgré le fait qu'elle repose sur le chaos, une exigence de signification demeure. Les choses doivent signifier et elles signifient forcément. « J'appelle sens, statue Castoriadis, comme j'ai appelé signification pour nous, ce qui combine les trois vecteurs : ce que nous pouvons nous représenter, ce qui est pour nous objet d'un désir, et ce qui est l'objet d'un investissement, d'un affect positif [...]. Ça fait sens. Cela n'est pas rationnel, démontrable. Cela fait sens pour nous⁵ ».

Leurs divergences concernent la teneur ou le statut ontologique du sens et, *ipso facto*, de l'envers du sens, de ce qui résiste à la prise du sens « véritable », c'est-à-dire le proto-sens chez Castoriadis et, chez Freitag, l'« ineffable⁶ » ou l'en deçà du sens. Toute la nuance réside d'ailleurs dans « ce qui résiste ». Le proto-sens *résiste* bien, dans l'état monadique castoriadien, au sens véritable. Chez l'individu socialisé, il y résiste au sens où il l'excède, où il en représente non pas le non-sens, puisque celui-ci s'avère interne au sens, mais l'instance a-sensée et *néanmoins*

¹ SV, *op. cit.*, p. 243-244.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 166-167.

⁶ DS2, *op. cit.*, p. 178.

prégnante sur la psyché. Le sens commun permet de considérer ce qui est sensé ou non ; hors de ce barème, les notions de sens et de non-sens ne veulent rien dire, précise-t-il.

Chez Freitag, le sens représente la coïncidence, non pas autoréférentielle, mais processuelle, du sujet et de l'objet : « Ultimement, la dimension du sens pointe vers l'*unité originelle du sujet et de l'objet*, dont la séparation "stratégique" n'est jamais substantielle puisque tout sujet porte encore en lui tout le procès de sa différenciation, dans son "corps" (ou dans sa "chair") comme dans sa "culture" ». La complexité de la nature de l'inconscient chez Freitag trouve sa source dans cette volonté de faire valoir l'ancrage sensible de toute raison et de toute psyché. Chez Castoriadis, l'individu socialisé demeure marqué dans sa chair par l'état monadique où rien ne manquait :

[Cette] représentation de « *tout (comme) soi* » [...] fournit à jamais au désir sa visée impossible, celle d'un état où la présence de l'« objet » et la satisfaction sont par construction assurées, pour autant que « sujet » et « objet » du désir se recouvrent sans excès ni défaut, coïncident automatiquement. Toute l'« énergie psychique » du sujet [...] est [...] dans son caractère in-sensé, la matrice et le prototype de ce que sera toujours, pour le sujet, le *sens* : le tenir-ensemble indestructible, se visant soi-même et fondé sur soi-même, source illimitée de plaisir à quoi ne manque rien et qui ne laisse rien à désirer².

En somme, chez lui, le sens comme proto-sens ne renvoie pas à une unité sujet/objet, mais à une dualité faite d'une subjectivité autoréférentielle synthétique d'un côté, et de l'accès, de l'autre, au « fait réel et rationnel » que procure l'institution.

Ils présentent également une conception de la vie subjective passablement différente, comme en témoignent leur conceptions de la création et de la liberté du sujet. Castoriadis postule pour sa part que « le "principe" de toute vie subjective est : Je suis tout. La vie subjective, pour commencer, rapporte tout à soi. Le monde est ma représentation [...]. Et il faut sortir de cela pour entrer dans la vie adulte. Au départ, les "mots" ont le sens que je leur donne (et les résidus de cela sont là jusqu'à la fin³) ». « Je suis tout » correspond à la façon dont la monade psychique se représente le rapport entre elle et le monde : « Non seulement sujet et objet mais la "copule" qui les unit sont le même : non pas "A est B", mais "je = suis = ça" et "suis = je = suis" et "ça = suis = ça", et toutes les autres combinaisons possibles⁴ ».

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 18.

² IIS, *op. cit.*, p. 428-429.

³ CL6, PÉ, *op. cit.*, p. 248.

⁴ IIS, *op. cit.*, p. 430.

Pour Freitag, la vie subjective possède en elle-même ses propres repères. Tout comme pour Castoriadis, le sujet crée son monde de vie. Cette création s'effectue par l'entremise d'une communication sans relâche avec le monde, par une adaptation au monde prenant la forme d'une réappropriation. La subjectivité façonne par le contact avec le monde son identité propre, affirme Freitag. Ainsi, l'hypersubjectivité que Castoriadis considère comme le principe même de la subjectivité explicite seulement, dans l'optique freitagienne, l'un des moments du rapport au monde. Pour Freitag, il y a bien intégration-projection-adaptation, circulation, communication au sein du rapport d'objet. Plus encore, ces caractères de circulation et de liens d'un niveau d'être à un autre, ou d'une signification à une autre, font signe vers le mode même de la totalisation de l'être.

Or, pour tous deux, la psyché ou l'individu seul n'est pas à même de se doter d'un monde signifiant et *commun*. Pour Castoriadis, en dépit de l'empreinte laissée par le proto-sens, la psyché n'apparaît à l'origine ni du symbolique ni du sens – bien que l'imagination radicale procure le *quid pro quo*, essentiel à la symbolisation. Cela se voit de manière évidente chez Freitag également. Pour chacun d'eux, le sens comme tel survient avec la symbolisation. Le « sens comme tel », ici, signifie non ce caractère du sens comme recherche d'unité émanant de la monade psychique, mais bien le sens qui, pour Castoriadis, se donne en partage dans des significations imaginaires sociales. Et celui, bien entendu, de la réflexivité faisant retour sur ses conditions et procédant à l'élucidation du magma des significations imaginaires sociales. Rappelons que la dimension du sens représente pour Freitag « l'expression de l'autonomie du symbolique¹ ». Le sens, bien qu'il existe comme englobant ontologique, ne peut être rendu visible et donc pleinement agissant que par l'entremise de la symbolisation. Plus précisément, « cette dimension du sens, qui ne rattache la conscience de soi à la présence de l'altérité qu'en suturant une rupture existentielle, devra être plus explicitement associée à la fragilité ontologique qui est inhérente à la constitution même du symbolique, et à travers lui, de l'être humain² ».

Ces notions d'extériorité et d'altérité se donnent certes à voir ici chez Freitag, en ce qu'il reconnaît dans la dimension du sens la dimension spécifique du symbolique, à la manière de Castoriadis. Néanmoins, chez Freitag, la dimension du sens, si elle est rendue pleinement accessible et opérante dans le monde humain, ne s'avère pas purement « greffée » sur le sensible.

¹ DS2, *op. cit.*, p. 149.

² *Ibid.*, p. 150.

Le sens apparaît plutôt ancré sur celui-ci. Cet ancrage ne se fait pas sans reste ni tensions : Freitag affirme en effet que le sens représente ce par quoi le rapport à l'altérité s'opère, et que cela s'effectue « en suturant une rupture existentielle » entre l'individu et le monde. Le sens s'établit chez Freitag ainsi dans une forme de rupture, certes moins profonde que celle que représente, chez Castoriadis, le passage du proto-sens au sens. Freitag souligne également que « l'étrangeté surgit continuellement dans le monde et dans la vie, et à travers elle, c'est alors la dimension du sens qui surgit comme la lave par les failles de la croûte terrestre¹ ». Cela permet de saisir l'englobant ontologique chez Freitag non comme un sens transcendant, mais comme une instance qui engage à saisir une rupture *dans le sens*, c'est-à-dire dans l'ordre des significations. S'agit-il ici d'un rapprochement possible avec Castoriadis? Cette dimension du sens demeure chez Freitag englobante pour tout l'être, d'une façon complètement différente que le chaos ne l'est, chez Castoriadis, comme arrière-fond de tout sens institué.

Chez Castoriadis se trouvera donc toujours une cassure, une dissymétrie, entre le « véritable » sens, symbolique et collectif, et l'empreinte laissée par le proto-sens monadique dans la psyché. Quoi qu'il en soit, pour lui,

[I]a condition psychique de la « nécessité » de la société pour les humains est à chercher dans la nature de la monade psychique initiale, fermée sur elle-même, absolument égocentrique, toute-puissante, vivant dans l'éprouvé de l'identité originaire : je = plaisir = sens = tout = être = je [...]. Là se trouve le prototype du sens pour l'être humain, sens à jamais perdu du fait même de sa sortie du monde monadique d'autosuffisance psychique, sens qu'il essaie toujours de retrouver de manière médiatisée à travers religion, philosophie ou science, et dont la société doit toujours lui fournir un substitut – toujours incapable de se mesurer au prototype initial – moyennant les significations imaginaires sociales instituées².

L'on ne peut rabattre sans reste le sens psychique sur le sens véritable. Cette cassure, cette dualité indépassable, fournit la source de la clôture chez Castoriadis.

Il y a bien entendu également chez Freitag une forme de « clôture des significations ». Il a assez finement démontré les mécanismes assurant la reproduction de la société pour que l'on ne puisse l'accuser d'occulter la pesanteur de l'institué, au niveau individuel ainsi que collectif. Notons qu'il ne le dissocie jamais, tout comme Castoriadis, de l'instituant, mais le considère en constant rapport dialectique avec celui-ci. Bien entendu, il a moins théorisé la psyché individuelle

¹ *Ibid.*, p. 429.

² CL5, PP, *op. cit.*, p. 182.

que Castoriadis, et ne l'a pas fait expressément du dedans d'une perspective psychanalytique. Il n'en demeure pas moins que par la dialectique, les ruptures du sens restent englobées au sein du sens lui-même, comme partie de cette processualité de la différenciation-signification.

La conception freitagienne du sens comme unité synthétique et englobant ontologique, arrimée au procès de différenciation, permet au principe d'analogie de se déployer. « Cet axe du sens peut donc aussi être compris comme la chaîne des métaphores qui attachent les objectivités décrites, déployées et inscrites sur un espace plane [...], aux objectivités plus denses et plus indistinctes propres aux niveaux opératoires inférieurs¹ ». L'on trouve également une continuité anthropologique de l'interprétation. Il ne s'agit pas que d'un processus cognitif, mais existentiel, qui s'élabore à partir du principe d'analogie comme travail imaginatif et humaniste. L'interprétation engage à saisir la portée du procès d'ontogenèse du monde, au sein duquel s'insère l'humanité.

Pour Freitag, le sens laisse bel et bien affleurer le non-sens, comme brèches dans le sens, contingence historique d'un régime de sens, historicité de la rationalité, ruptures inévitables de la compréhension et passages obligés de toute communication², etc. Cependant, par sa conception du sens comme englobant ontologique, il en présente une version apaisée, sans être réconciliée. Et ce, en dépit du fait que, tout comme Castoriadis, il conçoit le sens lui-même comme riche de son histoire, de sa contingence instituée, qui représente sa force, son ancrage, de même que sa fragilité.

En dépit de leurs divergences, ils ont le mérite de montrer la complexité et la richesse du sens. Tous deux présentent en quoi la raison ne saurait être, dans son essence, formalisée, purement abstraite ou transcendantale, mais que dans tous les cas, elle s'avère d'une nature composite. Pour Freitag, la raison s'établit sur un soubassement sensible et normatif-expressif. Elle demeure ancrée dans l'expressivité et dans la normativité. Pour Castoriadis, la raison demeure hantée par le proto-sens monadique. Tout individu, dans sa socialisation même, reste enté sur ce proto-sens, puisque si le sens socialisé trouve à se greffer au sens autistique monadique, il ne parvient pas à l'enrayer totalement. Il y a donc une coupure d'ordre non seulement ontogénétique, mais également épistémologique, entre *logon didonai* et proto-sens monadique. Le « sens même du sens » et, par extension, de la raison, diverge néanmoins. Leur conception de la raison présente de nombreuses

¹ DS2, *op. cit.*, p. 424.

² Cf. *ibid.*, p. 265-266.

similitudes ontogénétiques et épistémologiques et en partie politiques, mais encore une fois, l'ontologie sous-jacente discordé sensiblement.

Castoriadis reprend l'idée des Grecs selon laquelle il n'y a en dernière instance pas de sens. Cette vérité première de l'autonomie que les Grecs ont eu le courage et le génie d'affronter, Castoriadis souhaite l'implanter dans une autre mouture du projet d'autonomie. La démocratie et la philosophie ont vu le jour à partir de telles considérations, dans la volonté de faire sens de la certitude et de la conviction qu'aucun sens transcendant n'existe, que le monde humain s'auto-institue par chaque société. Freitag souscrit également à une conception immanente du sens. Il n'y a pour lui également pas de sens *transcendant*, au sens religieux du terme. Cependant, il cultive le sens du sacré et de la transcendance de la vie et de la spécificité humaine, d'une façon qui le rapproche de la finitude et de la contingence essentielles de l'existence :

l'incroyant ne réifie pas la transcendance et [...] il ne la projette pas en dehors du monde. Pour lui, la dimension transcendante fait partie du rapport humain à l'être ; elle n'existe pas de manière ontologiquement autonome en dehors de l'expérience affective, cognitive, esthétique et normative que nous avons du monde, d'autrui et de nous-mêmes. Elle est [...] d'abord négative : elle est une *reconnaissance de la limite* immanente à toute expérience et à l'existence même de tout être particulier. Pour l'incroyant, transcendance rime avec immanence et contingence¹.

Cette forme de reconnaissance d'une transcendance immanente joue un rôle fondamental dans sa conception de la vie collective, tel que le prochain chapitre le donnera à voir. Ainsi, le sens déborde sa seule effectuation humaine ou, pour être plus exacte, l'être se révèle porteur de sens par le déploiement de la subjectivité dans le monde. Derrière toute signification se trouve du sens, lequel apparaît d'abord comme valeur. Dans la perspective freitagienne, il s'avère donc difficile de concevoir l'être en dehors du sens. « La négativité est au-dedans de l'être, pas au-dehors. La limite se confond alors avec la contingence du tout, que chaque être particulier et singulier porte à l'intérieur de lui-même² ». D'où cette hétéronomie native que Freitag reconnaît par ailleurs. Castoriadis, lui, ne fait-il au fond que repousser la clôture de cette hétéronomie *en dehors* du sens, comme chaos, à-être, sens non encore formé, en attente de forme?

Pour Castoriadis, le sens est émergence, surgissement et création *ex nihilo*. L'être même se forme par création/destruction, par le pouvoir de surgissement du chaos compris comme *vis*

¹ CS3, RMI, p. 291.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 19.

formandi. Le sens s'établit par une rupture violente du proto-sens monadique que la psyché tente par tous les moyens de recouvrer. Cela correspond-il à l'affirmation qu'une part inéliminable d'hétéronomie gît à même la psyché et, *ipso facto*, à même l'humanité? Cette hétéronomie native apparaîtrait ainsi comme la conséquence logique de l'ontologie chaotique de Castoriadis, du fait que le sens est toujours sis sur le non-sens. Mais cela exige un travail politique : « La création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre a-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris*¹ ». Castoriadis souhaite (re)valoriser ce travail, mais le fait-il au prix d'amoindrir ses conclusions pourtant patentes concernant le mode d'être de la psyché et le caractère composite du sens et de la raison mêmes?

Malgré les différences qui les séparent, pour tous deux, le sens s'élabore sur une forme d'antécédence, c'est-à-dire l'histoire de la raison dont le *logon didonai* représente une effectuation historique, et dont le caractère contingent prescrit justement son inclusion dans un travail *politique* afin d'en maintenir l'existence et de l'enrichir de ces observations. Ce travail politique se situera au centre de notre attention au chapitre suivant, nous permettant de réfléchir sur les conditions de transformation sociale à partir de la *création* historique chez Castoriadis et de la notion de *reproduction* sociétale chez Freitag, en faisant voir la portée théorique, historique, politique de la notion de contingence. L'on pourra alors constater que la reconnaissance d'une hétéronomie native est rejetée par Castoriadis, contrairement à Freitag, mettant sur la piste de leurs divergences non plus ontologiques, mais bien politiques.

¹ CQFG, I, *op. cit.*, p. 291.

Chapitre 5

Les conditions de l'autonomie politique et de la reproduction sociétale

Nous avons pu constater que la question de la teneur ontologique de l'historicité et des fondements de la société, qui nous a occupée dans les derniers chapitres, s'avère, pour Freitag comme pour Castoriadis, éminemment *politique*. L'historicité et ses tenants et aboutissants permettent de concevoir en quoi le changement est possible, ce sur quoi il se fonde et ce qu'il implique au niveau d'une société.

Ce chapitre abordera dans un premier temps les thèmes sous-jacents de la création historique castoriadienne et de la reproduction sociétale freitagienne, lesquels convergeront vers l'étude des conditions de la transformation social-historique. Dans la deuxième partie du chapitre, nous déploierons les implications politiques du refus de tout « étalon extra-social », selon l'expression de Castoriadis, que tous deux font valoir à travers un commun constat de la contingence historique et existentielle. Revenant ainsi sur les interrogations soulevées en conclusion du chapitre 4, nous analyserons en quoi leurs pensées de la contingence, si elles convergent sur un certain nombre d'idées essentielles, désignent, au final, des conceptions différenciées, dont la notion de Tiers fondateur représente le point d'achoppement. Nous expliciterons leur posture mutuelle sur le rapport entre la question politique et l'historicité, comme capacité réflexive de transformation sociétale. La fracture ontologique entre les deux, constatée à maintes reprises dans ce travail, trouvera à la fois, au point de vue politique qui nous intéressera maintenant, à s'atténuer sur certaines questions spécifiques et à se creuser sur d'autres, de manière même à en livrer la source.

C'est ainsi à travers les conditions politiques de la réflexivité que les considérations croisées des deux auteurs sur la transformation historique, qu'elle prenne la forme d'une reproduction ou d'une création/destruction, s'élaboreront. Il s'agira, en définitive, de ramener leurs contributions essentielles au fait de penser relativité et contingence, en même temps que la nécessité, d'un point de vue politique, chez Castoriadis, d'une transformation sociétale, en insistant sur le choix et la responsabilité qui incombe aux sociétés contemporaines d'y veiller, et chez Freitag, de la nécessité d'une refondation d'une raison à même de reconnaître le sacré de la condition humaine et vivante.

5.1 Création, reproduction : symbolique et imaginaire face au déjà-là historique

Au moment de nous pencher plus spécifiquement sur les conditions politiques de la transformation social-historique, nous retrouvons évidemment la notion de création historique chez Castoriadis (le paradigme de la création/destruction ontologique, pour être plus précise). Elle servira, parallèlement, à questionner la nature et la stature du nouveau chez Freitag. De toute évidence, ce dernier ne fait pas sienne une conception de la création radicale ontologique. Sa pensée peut cependant elle aussi être qualifiée de « radicale¹ », puisque, de son point de vue, la réflexion sur les diverses médiations de la pratique, politico-institutionnelle, symbolique ou sensible, s'inscrit dans un retour réflexif vers la source vivante du rapport au monde. La radicalité vaut ici comme *Rückfrage* (question-en-retour) éclairant la teneur de réalité, phénoménale, de ces médiations significatives.

De quelle façon et selon quel *modus operandi* le changement social-historique procède-t-il pour tous deux? Dans un premier temps, nous analyserons ce que signifie, pour Castoriadis, la création historique et, pour Freitag, les lieux et mécanismes de cette possibilité de l'*originalité* historique et non plus, comme aux chapitres précédents, de l'*originarité*, historique et sensible, au sein de la reproduction sociétale.

Avant tout, il convient de nous pencher brièvement sur la conception de l'*institution* qu'ils partagent. Pour tous deux, le langage représente la première forme d'institution : « le langage est beaucoup plus que le langage car il est, chaque fois, "partie totale" du monde social-historique dont il s'agit² ». L'on retrouve en effet chez Castoriadis une idée commune à Freitag, selon laquelle « une société ne peut se donner quoi que ce soit en dehors de ce symbolique au second degré que représentent les institutions³ ». Ils se revendiquent d'une forme d'institutionnalisme⁴, qui constitue

¹ Sur ce, voir supra, section 3.3, p. 382, n. 4.

² CL2, POHS, *op. cit.*, p. 525.

³ IIS, *op. cit.*, p. 169.

⁴ Nous renvoyons ici à la thèse doctorale d'Éric Martin, qui rapproche de manière très juste Freitag et Castoriadis à travers la notion d'institutionnalisme dont il expose les linéaments dans les pensées hégélienne et marxienne (*L'esprit des institutions. Le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine, op. cit.*), ainsi qu'à celle de Thibault Tranchant, qui constitue une brillante explicitation de l'institutionnalisme castoriadien (*Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis, op. cit.*). Le puissant texte de Jean-François Filion, paru dans le second numéro des *Cahiers Société*, se penche sur la ruineuse critique marxienne de l'institutionnalisme hégélien, fournissant ainsi un éclairage excessivement pertinent dans la discussion entre Freitag et Castoriadis, où, sans grande surprise, Freitag se situe dans la lignée revendiquée de l'institutionnalisme hégélien, alors que Castoriadis reste inféodé, de manière en partie implicite, à l'anti-étatisme

le cœur de leur conception de la société et, en partie, du politique. Néanmoins, la façon dont les institutions façonnent la société ainsi que le rôle dévolu à chacune diffèrent à certains égards considérablement entre les deux auteurs. Rappelons que Castoriadis s'est toujours dit révolutionnaire¹ et socialiste, tout en ayant rompu très tôt avec le communisme soviétique², qu'il a dépeint comme « capitalisme bureaucratique³ ». Tel que souligné et explicité par plusieurs commentateurs⁴, il est demeuré à bien des égards proche de la pensée marxienne, notamment par son aspect révolutionnaire et antiétatique. Tranchant le mentionne expressément : « Un des traits distinctifs et durables de l'institutionnalisme castoriadien est son antiétatisme, qu'il hérite très explicitement de Marx, contre Hegel. Il s'agit en effet de penser la réalisation institutionnelle de l'autonomie en dehors du complexe institutionnel à travers lequel la modernité a entendu la faire advenir : l'État⁵ ». Toutefois, à ces influences marxiennes s'ajoute, comme source essentielle à sa pensée, celle-ci pleinement assumée, le modèle de la *polis* grecque. Il en a conservé un appel à la démocratie directe, d'où son rejet de la démocratie représentative, tel que l'indique également Tranchant : « Cette question – penser la réalisation institutionnelle du principe d'isonomie – traversera toute l'œuvre de Castoriadis et, s'il s'éloignera du modèle conseilleriste, il conservera

marxien (Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », dans É. Duhaime et J.-F. Filion (dir.), *Cahiers Société*, n° 2, *op. cit.*, p. 171-203).

¹ Cf. IIS, *op. cit.*, p. 21.

² Il importe de souligner l'exceptionnalité, à l'époque, de cette rupture, surtout dans le spectre de la pensée révolutionnaire de gauche (puisque, à droite, un Raymond Aron avait depuis belle lurette critiqué sans relâche les affres du régime soviétique, s'en servant cependant pour discréditer toute pensée de gauche, communiste autant que socialiste). *Socialisme ou Barbarie*, dont Castoriadis fait partie des fondateurs, se trouve dans une posture tout à fait singulière dans le paysage intellectuel de l'époque, posture que Castoriadis conservera tout au long de sa vie : révolutionnaire socialiste, rejetant le capitalisme et ce qu'il a nommé le « capitalisme bureaucratique » soviétique. À titre d'exemple, rappelons l'affaire Kravchenko, où ce transfuge soviétique porta plainte en France contre le journal *Les lettres françaises*, lequel l'accusa d'être un informateur à la solde du gouvernement américain à la suite de la publication française de son livre-témoignage en 1947, *J'ai choisi la liberté : La vie publique et privée d'un haut fonctionnaire soviétique*, relatant les horreurs du régime soviétique. Kravchenko se vit alors fustigé par tout le gratin révolutionnaire de l'époque, soit les Beauvoir, Sartre et Camus, pour ne nommer que ceux-là, à l'exception de Lefort, qui prit la plume pour le défendre. Notons que *Socialisme ou Barbarie* a été créé en 1948, et que Castoriadis et Lefort y exprimaient de vives critiques envers le soviétisme : « Rétrospectivement, la revue publiée de 1949 à 1965 par le groupe "Socialisme ou Barbarie" [...] se distingue surtout par sa lucidité précoce à l'égard du communisme stalinien, que les autres revues [*Critique*, *Esprit*, *Les Temps modernes*] traitent avec bienveillance » (Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2012, p. 22).

³ Cf. not. *La société bureaucratique*, 2, *La révolution contre la bureaucratie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, et « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans *Capitalisme moderne et révolution*, II. *Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 47-258.

⁴ Cf. Thibault Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, *op. cit.* ; Maxime Ouellet, « Castoriadis et la critique de l'économie politique », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *op. cit.*, p. 173-192.

⁵ Thibault Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, *op. cit.*, p. 311.

néanmoins intacte sa critique de la représentation et sa conception de la démocratie comme démocratie directe et immanente à la pratique sociale¹ ». Freitag et Castoriadis divergent donc sensiblement sur ce sujet.

En effet, Castoriadis, s'il a présenté une critique aboutie de la portée aliénante, puisque technicienne, du capital, a certes reconnu, à l'encontre de Marx, la possibilité d'une désintrinsication, au sein même des institutions, des logiques libérales de garantie de la liberté négative et de vecteur des logiques marchandes, c'est-à-dire leur mobilisation en vue de la réalisation du projet d'autonomie, au sein duquel le collectif et l'individuel sont liés de façon intrinsèque. Il s'agira ainsi de « [c]réer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société. La formulation ne paraîtra paradoxale qu'aux tenants de la liberté-fulguration, d'un pour-soi fictif délié de tout y compris de sa propre histoire² ». Castoriadis a néanmoins conservé de Marx une conception aliénante de la représentation et de la domination politiques.

Freitag, pour sa part, a élaboré sa pensée sociologique à partir d'une analyse des formes social-typiques de rapports à l'institution. Au sein de cette typologie, la conception proprement moderne ne cache pas son importance, puisqu'elle est conçue, suivant le titre du chapitre 13 du troisième volume de *Dialectique et société*, comme « principe formel du développement historique : l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation ». Sa pensée, parfois considérée, à tort, comme une apologie de la modernité³, demeure en tous les cas éloignée de

¹ *Ibid.*, p. 308.

² CL3, PPA, *op. cit.*, p. 170-171.

³ Cette interprétation apologétique de la modernité ne constitue pas un constat exact. Nous suivons ici l'analyse très juste de Bonny comme quoi la pensée de Freitag « ne repose pas sur une appréhension fondamentalement positive de la modernité, mais sur une interprétation largement ambivalente de celle-ci : d'un côté, en effet, la modernité renvoie positivement chez Freitag à un ensemble de régulations politico-institutionnelles des rapports sociaux associées à des idées d'intégration sociétale forte et d'autoréflexivité critique ; mais de l'autre, elle est saisie négativement sous l'angle de l'abstraction de la Raison et de l'universalisme sur lequel elle débouche et sous celui de l'aporie d'une conception libérale de la liberté comme indépendance individuelle et arbitraire subjectif » (Yves Bonny, « De la postmodernité comme alternative dans l'œuvre de Freitag : *universum*, autonomie et solidarité », *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017, p. 317-318). S'il est vrai que l'analyse freitagienne des modes de reproduction couvre l'étendue des possibles modernes, il faut d'abord et avant tout garder en tête que son attachement envers la modernité s'avère beaucoup plus une défense *contre* ce qu'il analyse comme étant « l'apologie de la postmodernité » (Jacques Hoarau, dans J. Hoarau et S. Vibert (dir.), « À plusieurs voix sur *L'oubli de la société* », *Mouvements*, n° 26, 2003, p. 163) dans les sciences sociales contemporaines qu'une apologie de la modernité. En un mot, comme l'espère Vandenberghe, « la critique de la postmodernité n'est pas tant une critique de la modernité qu'une critique s'effectuant à l'intérieur de la théorie critique de la modernité même » (Frédéric Vandenberghe, « Théorie critique ou critique théorique de l'« asociété »? Dialogue constructif entre Freitag, Gauchet,

l'univers de la démocratie directe, et ce, bien qu'elle reconnaisse évidemment l'apport des Grecs dans la constitution de la démocratie et de la modernité, tout comme l'on peut à bon droit la considérer comme relevant du socialisme. Toutefois, Freitag conçoit, à l'inverse de Castoriadis, la représentation politique comme la forme institutionnelle que prennent les médiations modernes individu/collectivité, dont la teneur, bien qu'en rupture avec les formes précédentes directement symboliques de l'Autrui généralisé, demeure ancrée sur cette transcendantalité première.

À cet égard, Freitag a rompu de manière plus franche avec Marx que ne l'a fait Castoriadis, ce dont témoigne surtout son attachement net envers l'institutionnalisme et la dialectique hégéliens¹. Son institutionnalisme transparaît dans son appréhension positive des médiations, comme le souligne de façon tout à fait limpide Ouellet, à propos de la dialectique freitagienne des modes idéaltypiques de reproduction sociale :

Sa dialectique va cependant se distinguer de celle de Marx pour qui l'ensemble des médiations idéologiques, politiques et institutionnelles sont des formes d'aliénation découlant de la catégorie de la marchandise. Freitag va au contraire appréhender positivement le procès d'abstraction des pratiques sociales particulières incarné par les institutions politiques modernes, considérant celles-ci comme des conditions de possibilité de la liberté².

Habermas et quelques autres », *Cahiers de recherche du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité* (GIEP), n° 54, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2001, p. 76). Ce constat d'une perte des médiations significatives dans le dédale d'un système opératoire colore indéniablement sa propre conception de la modernité. Or, sa réflexion s'avère beaucoup plus large et profonde, n'épargnant aucunement la modernité de ses critiques, notamment à travers sa recherche d'une nouvelle universalité basée sur un dialogue constructif et ouvert qu'il repère à partir de la notion de « civilisation ». Il suffit de relire le texte grandiose qu'est *La Raison contre les raisons* (1988) pour bien voir que ses analyses sociologiques demeurent ancrées sur une « anthropologie critique à valeur normative transcendantale » (RCR, *op. cit.*, p. 194) et une ontologie qui débordent de la seule sociologie de la modernité pour interroger la condition occidentale et humaine comme procès au long cours : « ce qu'il s'agit maintenant de remettre en question, y précise-t-il, c'est la prétention qu'a eue la Raison (kantienne et hégélienne) d'être l'ultime et définitif recours transcendantal de légitimation, après qu'elle se soit dans la modernité substituée aux références transcendantales religieuses et mythiques des sociétés "traditionnelles" et "primitives" » (*Ibid.*, p. 180). Sa posture singulière tient entre autres à sa volonté de préserver les apports d'une société institutionnalisée, tout en assumant également les pertes qui lui sont corollaires, par exemple l'appauvrissement considérable à partir duquel la Raison moderne s'est établie, constat critique par lequel il rejoint Castoriadis.

¹ Comme l'indique Filion : « L'institutionnalisme évalue le fonctionnement des institutions à l'aune de forces politiques concrètes, historiquement présentes, plutôt qu'en rapport à des modèles abstraits et utopiques [...]. Les théories sociologiques de Durkheim et de Freitag ainsi que la philosophie hégélienne du droit appartiennent, chacune à sa manière, au paradigme institutionnaliste, qui s'oppose à la fois au traditionalisme conservateur et au progressisme libéral » (Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 171). L'institutionnalisme castoriadien, malgré les nombreux éléments qui l'en séparent de celui de Freitag, peut également se revendiquer de la posture marquée par cette double opposition.

² Maxime Ouellet, « La dialectique ou l'organisation : Critique de l'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle », dans É. N. Duhaime et J.-F. Filion (dir.), *Cahiers Société*, n° 3, 2021, p. 121.

Pour Freitag, « la formation du pouvoir législatif correspond à la formation du pouvoir d'État proprement dit¹ », mettant ainsi la démocratie représentative au cœur même de la définition de la modernité politique. Nous reviendrons en fin de chapitre sur ces différences, puisqu'elles informent leurs conceptions du politique, en particulier en ce qui concerne la question de l'hétéronomisation du sens et du fondement du pouvoir qui joue un rôle essentiel pour Freitag, alors que Castoriadis demeure au plus près d'une conception de la démocratie directe qui fait l'impasse sur certaines médiations constitutives du pouvoir.

Quoi qu'il en soit, la forme qu'est l'institution demeure *le* point focal de leurs pensées politique et sociale. Ainsi, une fois souligné ce point commun institutionnaliste, qui s'exprime ici dans l'importance revêtue par le langage comme institution première et autofondationnelle, voyons plus en détail quel visage prend pour Castoriadis cette création institutionnelle.

5.1.1 Le cercle castoriadien de la création/destruction ontologique

Après avoir considéré les implications de la création castoriadienne au point de vue ontologique, puis épistémologique, il importe maintenant d'en examiner les tenants et aboutissants au point de vue politique. Nous expliciterons la façon dont le cercle de la création s'incarne historiquement et politiquement. Pour Castoriadis, la création historique s'effectue comme création ontologique, c'est-à-dire comme autoposition dans l'être, émergence d'un niveau ontologique, constitution au sens fort : « sur le plan social [...], l'émergence de nouvelles institutions et de nouvelles façons de vivre, n'est pas non plus une "découverte", c'est une constitution active² ». Or, si l'histoire se fait par émergence immotivée, en quoi est-elle « circulaire »? En quoi consiste le *cercle* de la création historique? L'autoposition que dessine toute création, précise Castoriadis, supporte également une présupposition : « L'institution "se présuppose"³ ».

Importe-t-il de retracer la nature de cette présupposition, voire d'en faire surgir l'origine? Nullement : le caractère circulaire de la création signifie précisément l'inverse. Cette présupposition du social-historique sur, par et de l'intérieur de lui-même rend précisément compte de l'impossibilité de retracer l'origine du langage et, par le fait même, celle des institutions. L'on ne saurait penser une « raison » du langage, une explication au pourquoi *du* langage ou de *cette*

¹ Michel Freitag, cité par Baptiste Rappin, « La philosophie du système. Libres réflexions sur la nature et le rôle de la philosophie dans la société industrielle avancée inspirées par la lecture de l'œuvre de Michel Freitag », *Revue du MAUSS permanente*, 10 oct. 2020, en ligne.

² IIS, *op. cit.*, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 367.

langue-ci, en vertu du fait que l'on pense nécessairement toujours du dedans du langage, c'est-à-dire du dedans d'une langue. La question de l'origine se bute ici à l'évidence du langage comme « fait massif », dirait Castoriadis. Cette « impensabilité d'un commencement absolu¹ » représente en somme « l'aporie ultime du cercle de la création² ». De même, par extension, et cet aspect s'avère essentiel pour Castoriadis ainsi que pour notre présent propos, l'on ne peut trouver d'explication à l'institution de la société. Il s'avère impossible de se soustraire à la signification, c'est-à-dire à l'institution, puisque la signification passe essentiellement, mais pas uniquement, par le langage. Le fait que la société et ses institutions se présupposent elles-mêmes renvoie donc à l'« exigence de signification ». La présupposition du social-historique par lui-même fait signe vers la présence régnante de la signification et son immersion dans l'imaginaire d'une société. En réalité, précise Castoriadis,

la société, et la signification, n'« a » pas d'origine, de fondement, de cause, de fin, autres qu'elle-même. Elle est sa propre origine – c'est cela que veut dire autocréation ; elle n'a pas son origine véritable et essentielle dans *quelque chose* qui serait extérieure à elle-même, et pas de fin autre que sa propre existence comme société qui pose *ces fins-là* – ce qui est un usage simplement formel et finalement abusif du terme fin³.

Pour tenir – pour perdurer dans l'être, c'est-à-dire pour « tenir ensemble », comme un tout, comme monde signifiant –, la société doit produire du sens. La création historique s'insère dans cette exigence. Le nouveau se trouve nécessairement pris dans des réseaux de sens, certes inédits et immotivés, qui ne sauraient apparaître comme extrinsèque au sens, fût-il considéré comme aberrant du point de vue de la société en question. La qualité même du nouveau se donne par le sens, que celui-ci apparaisse comme « sens » ou « non sens ». Castoriadis indique ainsi que l'on ne peut pas parler de « bruit », voire de « désordre », dans une société : « Ce qui apparaît comme “désordre” à l'intérieur d'une société est, en réalité, quelque chose d'interne à son institution, significatif et négativement évalué – et cela est quelque chose de tout à fait différent⁴ ». En somme, renchérit-il, « il n'y a pas de bruit, il ne peut pas y avoir de bruit : tout ce qui apparaît *doit* être doté de signification⁵ ». Cet état de fait ne condamne pas la raison à être prisonnière de cet espace du langage, mais il en signe les contours et en rappelle sa *condition*. Ciaramelli expose en quoi consiste

¹ Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », *op. cit.*, p. 91.

² *Id.*

³ CL2, ISR, *op. cit.*, p. 460.

⁴ Cf. CL2, ICD, *op. cit.*, p. 291-292.

⁵ CQFG, I, *op. cit.*, p. 74.

cette circularité de l'institution : « le statut circulaire du social-historique en tant que création et institution est précisément l'espace de la signification, et il serait impossible de chercher en dehors de cet espace une signification quelconque, encore moins la prétendue signification de la signification¹ ». Ainsi, rappelle ce dernier, le cercle de la création manifeste l'impossibilité de déduire l'existence du social-historique d'autre chose que d'elle-même ou de la réduire à une cause externe. Si l'on peut assurément interroger les tenants et aboutissants de sa condition, individuelle et social-historique, de manière à remettre en question les normes et lois de sa société², l'on ne peut le faire qu'en assumant dans sa chair – non seulement comme esprit pensant, mais comme être vivant dans un milieu, comme *personne* – cette part d'inquestionnable dans la « raison d'être » du social en général et de sa propre société en particulier, c'est-à-dire le fait que la signification et l'institution sont posées une fois pour toutes et que leur existence ne peut être élucidée.

En effet, la création humaine consacre la signification et l'institution comme créations originales et exemplaires, « une fois pour toutes », c'est-à-dire, au sens de Castoriadis, comme « institutions premières ». Le type humain de création rompt de la façon la plus manifeste et la plus franche, estime-t-il, avec le mode d'être animal, qu'il renvoie à une fonctionnalité plus ou moins stricte. Comment comprendre, à partir de là, la création historique? Le *modus operandi* de la création historique castoriadienne doit en effet être explicité. L'on se trouve devant une émergence immotivée, soit devant la création ontologique de formes nouvelles, mais dans une circularité renvoyant nécessairement au déjà-là historique. Or, *a priori*, l'histoire semble imperméable à des créations « une fois pour toutes » ; ne s'avère-t-elle pas plutôt le théâtre d'un renouvellement, de transformations au sein des mêmes formes, c'est-à-dire des mêmes sociétés? Comment la pensée castoriadienne de la création radicale permet-elle d'en rendre compte?

L'expression de « création continuée », que l'on retrouve çà et là dans ses écrits, pourrait-elle nous permettre d'y voir plus clair? À première vue, elle peut se comprendre de deux façons différentes : elle pourrait renvoyer la création à une certaine continuité ou encore à une création toute en rupture s'opérant de façon continue, de sorte qu'il y aurait sans cesse création. Or, de quel type de création relèverait un matériau, ou plutôt une réalité historique, qui se créerait de manière

¹ Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », *op. cit.*, p. 91.

² Et l'on sait à quel point la notion d'autonomie castoriadienne implique une telle interrogation, active et incessante. Elle fait appel d'une façon extrêmement exigeante, voire intransigeante, à la raison comme remise en question des lois et des normes afin de maintenir actif ou de faire revivre le projet d'autonomie, dans le but de l'accession de tous les individus d'une société à l'autonomie sociale et individuelle, intrinsèquement liées.

continue? Cette expression ne fait-elle pas irrémédiablement signe vers une recréation herméneutique? En quoi la posture de Castoriadis s'avère-t-elle différente de celle-ci, sachant qu'il a sans cesse reconduit une critique, parfois grossière par ailleurs, de l'herméneutique, tenant mordicus à s'en détacher, mais usant néanmoins à l'occasion du terme de recréation¹?

Ces quelques interrogations surgissent immanquablement à la lecture du caractère souvent péremptoire, sous la plume de Castoriadis, de la création *ex nihilo*, dont il a lui-même souligné l'aspect délibérément provocateur². À l'évidence, elle signale une rupture, tout comme le paradigme de la création/*destruction*, qui veut qu'à toute création corresponde une destruction ontologique. Au sein de toute création se trouve néanmoins une certaine recréation, ce que Castoriadis ne nie du reste pas, en dépit de ses critiques acerbes envers l'herméneutique.

La création continuée s'avère une création au long cours s'effectuant à partir du champ immense des possibles qu'ouvrent, dans le domaine humain, ces créations « une fois pour toutes », celles de la signification et de l'institution. Elle représente la force incessante de l'instituant sur l'institué. La continuité de la création correspond à un « procès de non-répétition³ », précise Castoriadis. L'expression de « création continuée » va donc de pair avec la création *ex nihilo*. Il s'agit bien pour lui de marquer l'idée d'une création « à partir de rien » s'opérant de façon continue. À bien y voir, la création continuée constituerait sans doute pour lui la meilleure définition de l'institution. « La société, énonce-t-il, ne peut être pensée que comme création d'elle-même : *création une fois pour toutes* – institution, significations imaginaires sociales – *et création continuée* – histoire au sens étroit, régimes sociaux et entités historiques particuliers⁴ ». Apparaissent ici différents niveaux de création : des changements dans la durée, comme création de nouvelles formes, sont rendus possibles par la création une fois pour toutes de la signification et de l'institution. Bien qu'il insiste sur l'aspect de *rupture* provoqué par toute création, de manière à saisir l'histoire comme *vis formandi*, comme puissance de création, la création ne peut évidemment se comprendre que comme instaurant un certain rapport entre le passé et le présent, que nous tâcherons maintenant d'explicitier.

¹ Ici, nous permettons de renvoyer à notre article, « Les enjeux herméneutiques de la création ontologique radicale », à paraître dans N. Piqué (dir.), *Castoriadis et ses contemporains*, Paris, Classiques Garnier.

² Cf. FC, *op. cit.*, p. 160.

³ CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 62.

⁴ CQFG, I, *op. cit.*, p. 267. Nous soulignons.

La « présupposition » des sociétés par elles-mêmes témoigne de ce rapport. Ciaramelli y va à cet effet d'une autre formule tout à fait éloquente, suivant laquelle le social-historique « présuppose précisément ce qu'il va créer¹ ». De prime abord, il apparaît difficile de lier la force de ce type de présupposition avec la création *ex nihilo*. Comment une création émergeant « à partir de rien » peut-elle en effet être dite « présupposée »? Castoriadis n'a de cesse de condamner une forme de recréation herméneutique au sein de laquelle le créé s'avère déjà contenu dans ce qui le précède, avec pour conséquence de noyer la création ontologique dans un répertoire de possibles d'ores et déjà établi. Cela met en fait sur la piste d'une création ontologique qui est une création de sens, mais également un aménagement toujours particulier entre passé et présent. Peut-on véritablement saisir sa conception de la création *ex nihilo* en opposant fermement répétition ou continuité et création? À l'analyse, il s'avère que ces catégories sont plus souples qu'il n'y paraît : elles apparaissent en interaction plutôt qu'en exclusion mutuelle. Il importe toutefois d'explicitier le rapport que la création ontologique dessine entre passé et présent.

En réalité, la présupposition du social-historique par lui-même dialectise le rapport entre éléments déjà-là et forme nouvelle. En affirmant que le social-historique se présuppose, Castoriadis postule que la création, si elle s'effectue « à partir de rien », c'est-à-dire chaque fois comme autoposition ou autocréation, s'avère consubstantiellement création *à partir du créé* et création *se faisant*. De cette façon, l'instituant déborde nécessairement toujours l'institué; en d'autres termes, l'institution ne saurait jamais se réduire ni à l'un ni à l'autre. Pour Castoriadis, cet écart entre instituant et institué constitue « une des expressions de la créativité de l'histoire² ».

Un point essentiel de la conception castoriadienne de la création, sans doute l'un des plus difficiles à admettre dans le champ de la philosophie, et un peu moins, on l'espère, en sociologie, concerne le fait que le vecteur de création, dans le cas de la création historique, s'avère *collectif* et *anonyme*. Ce sont bel et bien des individus et des groupes qui posent des actions ayant des impacts et entraînant des modifications de l'ordre établi et, à terme, du tissu social-historique ; néanmoins, au cœur même de la conception castoriadienne siège l'imaginaire social instituant, comme « faculté constitutive des collectivités humaines, et, plus généralement, du champ social-historique³ ». Cette possibilité de création du social-historique par lui-même, cette capacité qu'il a de s'autopositionner

¹ Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », *op. cit.*, p. 90.

² IIS, *op. cit.*, p. 169.

³ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 115.

dans l'être de façon créatrice, n'appartient à aucun individu en tant que tel, mais réside au niveau du social-historique même. L'irréductibilité de la création se présente donc également ici, dans le fait que l'on ne peut réduire la création du social-historique comme collectif anonyme à des actions purement individuelles. La portée de la création déborde largement ses effectuations individuelles.

Le changement historique, pour Castoriadis, est toujours issu de l'imaginaire d'une société. Ce constat sert également à souligner que le social-historique, s'il s'incarne bien dans des individus, existe comme imaginaire radical instituant et non comme « simple assemblage d'individualités¹ ». Ainsi, comme il le précise, la création historique correspond à un « [c]hangement dans l'imaginaire, c'est-à-dire [à la] création [d'un] schème imaginaire² ». Le changement historique se fait par la création de nouvelles formes, qu'il appelle « schèmes », c'est-à-dire par un rapport entre éléments et forme, entre « forme » et « fond », qui sont d'ordre *imaginaire*. L'imaginaire social instituant, en tant que collectif anonyme, constitue la source du changement historique. Par là, Castoriadis souligne l'irréductibilité de l'histoire et de sa créativité à l'agir individuel, bien qu'il en soit évidemment le vecteur.

La création radicale récuse également toute idée de « contrat social », puisqu'elle renvoie le lieu de formation du social-historique à son institution collective : la société tient ensemble par son auto-institution dans et par l'imaginaire radical, comme collectif anonyme. À l'évidence, une société se recrée constamment, par cette création continuée. La base de cette création ne relève cependant pas d'un contrat social, mais bien d'une reprise incessante du passé par le présent, par les critères et les significations que recèle celui-ci.

La création du social-historique par lui-même fait également signe vers le fondement imaginaire de l'institution et de la signification, constituant l'originalité profonde de la pensée castoriadienne. L'institution imaginaire du social-historique s'avère en rupture de la façon la plus manifeste avec le rationalisme et avec toute forme de fonctionnalisme, lesquels ramènent la structure et le fondement sociopolitique à des causes sous-jacentes d'ordre rationnel, biologique, économique, etc. L'imaginaire social *s'institue* : il est toujours le fait d'une institution particulière. Il n'existe pas sous la forme d'un substrat naturel, mais sous cette forme instituée.

La présupposition du social-historique par lui-même et la circularité dans laquelle il se meut ramènent à l'impossibilité d'en trouver un principe directeur explicatif, c'est-à-dire de fournir une

¹ CQFG, I, *op. cit.*, p. 72.

² *Id.*

explication au caractère d'autoposition de l'histoire. Castoriadis nous enjoint ainsi à saisir la création *ex nihilo* comme instaurant un nouveau régime ontologique et un nouveau régime de sens entre ce qui était déjà-là et l'histoire se faisant.

Néanmoins, le nouveau dans l'histoire, ce qui émerge et surgit, s'avère irréductible au déjà-là. Cette force de création correspond à l'« imaginaire radical : imagination radicale de la psyché, imaginaire social instituant au plan collectif¹ ». Émerge alors l'histoire elle-même, qui ne peut être expliquée par une cause préalable. L'on retrouve ici deux des formules les plus connues de Castoriadis : « la spontanéité est l'excès de l'« effet » sur les « causes² » », de même que l'« irréductibilité de la signification à la causation³ ». Ce champ lexical de la spontanéité, de l'émergence et du surgissement, en un mot, de la discontinuité s'est voulu en rupture avec le marxisme scientifique de même qu'avec tout matérialisme ou toute dialectique historiques, ce dont la première partie de *L'institution imaginaire de la société* témoigne, issue de la période *Socialisme ou Barbarie*. Une « spontanéité » de l'histoire se manifeste, renvoyant à l'évidence sa pensée du côté de la faisabilité de l'histoire, mais d'une forme particulière. Bouton souligne en effet que « Castoriadis esquisse une nouvelle conception de l'histoire comme processus de création, qui se différencie des représentations précédentes en ce qu'elle ne comprend *ni répétition, ni progrès général*⁴ ». Cette spontanéité révèle une « capacité des collectifs humains de faire surgir de façon immotivée – bien que conditionnée – des formes, figures, schèmes nouveaux qui, plus qu'organiseurs, sont créateurs de mondes⁵ ». Aussi l'histoire ne fait pas qu'organiser le monde social-historique, elle le *crée*.

L'exigence de signification renvoie terme à terme sens et existence : exister, c'est signifier. De ce fait, l'on ne peut effectivement, sans reste, relier la création à une « cause ». La source de la création historique correspond, comme toute forme de création, à une « *vis formandi* a-causale⁶ », c'est-à-dire à une puissance créatrice dont la nature se soustrait à une explication causale. La causalité existe néanmoins en histoire : Castoriadis va même jusqu'à dire que « l'histoire est par

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 28.

² CS, SH, p. 383.

³ IIS, *op. cit.*, p. 68.

⁴ Christophe Bouton, « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis », dans P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 2, Bruxelles, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 67. Nous soulignons.

⁵ CL5, DMA, *op. cit.*, p. 103.

⁶ CL5, IIR, *op. cit.*, p. 272.

excellence le domaine où la causalité a pour nous un sens, puisqu'elle y prend au départ la forme de la motivation et que donc nous pouvons comprendre un enchaînement "causal"¹ ». Il ne s'agit pas pour lui de faire l'impasse sur les régularités causales que l'on trouve bel et bien dans le domaine historique. Comme tout niveau d'être, le domaine humain n'est pas exempt d'éléments ensidiques, et des analyses empiriques peuvent en rendre compte. Néanmoins, celles-ci présenteront toujours un reste, en vertu du fait que le social-historique est issu d'une création, qu'il se veuille l'expression d'une « faculté de novation radicale, de création et de formation² ».

Transposé sur le terrain historique plutôt que purement ontologique, l'on peut dire du nouveau qu'il s'avère ainsi *irréductible* au passé. Le nouveau propose de l'inédit, c'est-à-dire qu'il est fait d'une part d'irréductible. En ce sens, « tout n'est pas réductible³ », ni déductible ni productible à partir de ce qui était⁴. Il y a un reste, et celui-ci correspond à l'institution de nouvelles significations, regroupées autour d'un noyau de sens inédit.

Du point de vue de l'épistémologie historique, l'« [u]ne des manifestations de la création est que je peux triturer les "conditions" tant que je veux, je n'aurai jamais l'"explication" du nouveau⁵ ». La création de nouvelles formes implique que l'on ne puisse *expliquer* la création, puisque, comme Castoriadis le spécifie, le nouveau créé n'est pas différent, mais *autre*. Or, une explication présuppose la possibilité de « répéter une expérience » afin de mesurer les différences entre elles. Une explication permet également de discriminer la cause de l'événement, de l'effet, dans ses conditions antécédentes. Tout cela ne saurait s'appliquer à la création historique.

S'il revendique une « élucidation » des formes de société et de leur émergence, Castoriadis récuse du même coup toute conception déterministe du social-historique. Chercher une explication à l'avènement d'une société particulière renvoie à un ordre qui n'est pas celui présidant à l'histoire humaine, tous éléments ensidiques qu'elle contienne par ailleurs. En fait, précise-t-il,

[u]ne « explication » impliquerait soit la dérivation de significations à partir de non-significations, ce qui est privé de sens ; soit la réduction de tous les magmas de significations apparaissant dans l'histoire aux diverses combinaisons d'un petit nombre

¹ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 289.

² CL6, IIC, *op. cit.*, p. 115.

³ FC, *op. cit.*, p. 163.

⁴ Cf. CL6, IIC, *op. cit.*, p. 115-116.

⁵ SV, *op. cit.*, p. 183.

d'« éléments de signification » déjà présents « dès le début » dans l'histoire humaine, ce qui est manifestement impossible¹.

Cela étant dit, le travail s'ouvre plutôt qu'il ne se ferme, assure Castoriadis. L'élucidation des conditions d'émergence d'une société s'avère un vaste champ d'études², tout comme celle du mode d'être d'une nouvelle forme et du tenir-ensemble de ses éléments. Dans l'une de ses boutades caractéristiques, Castoriadis affirme que « le déterminisme est *la* méthodologie de la paresse par excellence. Aucun besoin de penser sur cet événement particulier, si l'on possède sa "loi" générale³ ». Plutôt que de s'appesantir sur cette impossibilité de recourir à une explication dans le domaine de la réalité historique, il convient plutôt de s'interroger sur le type de normativité qu'ouvre une création.

Notons que malgré leurs conceptions différentes, Castoriadis et Freitag se rejoignent ici : « être un individu » et « faire société » n'impliquent aucun *déterminisme* au sens strict, bien qu'ils suscitent moult déterminations par leur seule existence et leur évolution. Castoriadis préfère le terme « conditions » plutôt que déterminations. Cette indéterminité se voit dans le fait que la société s'auto-institue et se crée de manière constante et renouvelée, qu'elle se refait sans cesse autour des mêmes noyaux de sens, à tout le moins de noyaux de sens fondateurs, de grandes idées et valeurs qui ne constituent pas des créations individuelles ni celles de groupes, mais des créations par et dans le collectif anonyme qu'est la société. Son intentionnalité ne découle pas de la volonté stricte, pleine et entière, d'individus ou de groupes, mais du fait qu'elle est traversée par un noyau d'affects, de représentations et d'intentions.

Pour Freitag, la sensibilité au fondement de tout rapport au monde pare au déterminisme, alors que Castoriadis, bien qu'il tâche également de contrer ce dernier, refuse (obstinément, a-t-on envie de dire, puisqu'il s'aventure pourtant très loin dans l'analyse du psychisme animal) de faire jouer à celle-là un rôle essentiel. La symbolisation comme espace proprement humain, si elle « détermine » le réel, le virtualise, le rend disponible *in absentia*, de manière universelle, n'est pas elle-même déterminée par la sensibilité ou par tout autre élément physique ou psychique. Au point de vue sociologique, les idéaltypes et, de façon plus générale, les modes de reproduction sociale mis au jour par Freitag ne sont pas des « lois » du monde humain, mais représentent la façon dont

¹ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 290.

² Il affirme en effet : « il y a beaucoup à dire et un travail interminable à faire, sur les conditions précédant et entourant ces émergences. Nous pouvons élucider ces processus; mais non pas les "expliquer" » (*Ibid.*, p. 290).

³ *Ibid.*, p. 288.

la contingence, essentielle, devient histoire, se convertit en déterminations (d'origine social-historique).

Ainsi, précise Castoriadis, « la forme créée est, comme telle, irréductible au déjà là, non-composable, ensidiquement, à partir de celui-ci. [...] [E]lle est évidemment aussi limitée. Mais elle est bel et bien immotivée et sans loi¹ ». Les conditions qui bordent la création n'entament pas pour autant l'immotivation de la nouvelle forme. Cela nous est apparu clairement au chapitre précédent sur l'ontologie castoriadienne de la création : les conditions à la création ne s'arriment pas à l'essence de la création, à l'inverse de Freitag. Ontologiquement, la création s'effectue dans une immotivation que les conditions, bien réelles, n'entachent pas. « La novation de l'événement, précise Van Eynde, récuse tout préalable contraignant, déterminant² ». Partant, la situation entourant le nouveau ne possède pas de privilège par rapport à ce dernier ; certes, elle existe, et intervient à titre de conditions (le *cum* et le *in* de la création). C'est ce que Castoriadis soutient par cette formule qui a de quoi dérouter : « La réalité historique, ce qui est et ce qui a été, n'a aucun privilège, ni positif ni négatif³ ». Par là, il souhaite surtout condamner une pensée politique qui légitime une inaction dans le présent en accordant une valeur inconsiderée à l'histoire. L'évaluation de l'état de choses présent et celle des événements passés devraient se faire en toute transparence, en dehors d'un *a priori* accordant une quelconque préséance ou une valeur immuable à ce qui a été *du seul fait qu'il a été*. Castoriadis récuse ainsi toute sacralisation de l'histoire.

Si la présupposition du social-historique par lui-même complexifie la compréhension *a priori* difficilement convaincante d'une création castoriadienne *ex nihilo*, elle renvoie également à une idée corollaire selon laquelle une société ne peut *produire* une autre société, ne peut en être la *cause*⁴. Dès lors, Castoriadis souligne qu'une société, comprise comme « forme-totale », ne saurait être que cause d'elle-même. Cette forme chaotique du réel représente, précise Piqué, « la condition la plus fondamentale pour penser l'histoire [...] comme champ de la nouveauté. L'histoire devient alors la succession des institutions de sens, succession réglée par aucune logique unifiante induisant un schème continuiste⁵ ». La primauté accordée par Castoriadis à la création comme surgissement immotivé se retrouve ainsi de son ontologie générale à son épistémologie historique : cela va de

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 72.

² Laurent Van Eynde, « Castoriadis et Bachelard. Un imaginaire en partage », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *op. cit.*, p. 169.

³ SV, *op. cit.*, p. 407.

⁴ Cf. CL2, ICD, *op. cit.*, p. 288.

⁵ Nicolas Piqué, *Les ordres de l'histoire. Origines, discontinuité, nouveauté, op. scit.*, p. 125.

soi. Or, du point de vue historique, la création peut-elle réellement faire l’impasse sur toute forme de continuité? Cette impossibilité de dériver causalement une société d’une autre renvoie-t-elle à une conception de l’histoire érigeant des îlots de sens, des mondes pleins, tissés de nouveauté? Cela ne nous entraîne-t-il pas alors vers une conception de l’histoire comme autant de régimes de sens ou d’*épistémè* en discontinuité totale les uns par rapport aux autres? En un mot, la conception castoriadienne de l’histoire échappe-t-elle à la discontinuité foucauldienne, et si oui, en quoi?

Dans le *Dialogue sur l’histoire et l’imaginaire social*, à la question de Ricœur concernant la façon dont il contre la conception discontinuiste des *épistémè* foucauldienne, Castoriadis réaffirme sa position, selon laquelle les discontinuités historiques constituent des ruptures de sens, ajoutant que ces discontinuités au niveau du sens sont les seules qui l’intéressent¹. Pour Castoriadis, le caractère anonyme du procès autocréateur d’une société trouve sa source dans un noyau de sens imaginaire plutôt que dans un procès asubjectif. En effet, ce noyau de sens imaginaire existe sous la forme d’un magma, c’est-à-dire de significations stratifiées. L’imaginaire magmatique s’avère dans son essence même d’ordre subjectif, compris cependant comme collectif anonyme. Brahami rappelle avec justesse que les critiques formulées par Castoriadis envers la « mort du sujet » témoignent d’une valorisation et d’une revendication de « la validité des concepts de sujet, de volonté, de responsabilité, qu’il tient pour des concepts inéliminables, non pour des raisons de commodité du langage, mais parce que ces concepts disent des réalités² ». Si les critiques castoriadiennes demeurent acerbes, elles ne s’avèrent bien souvent, comme dans ce cas-ci, que l’envers de réelles propositions détonnant dans l’esprit de son époque. L’absolue nécessité pour Castoriadis de maintenir certains des concepts phares de la modernité philosophique se trouve mue par l’importance que revêt le projet d’autonomie. S’il a à l’évidence rompu avec la vision marxienne du prolétariat comme sujet révolutionnaire et acteur de l’histoire, il n’en demeure pas moins que la révolution socialiste qu’il appelle de ses vœux nécessite le maintien de l’idée de sujet. De manière consubstantielle, le « sujet » de la révolution s’incarne bel et bien dans les individus. Cependant, l’imaginaire qui condense en lui-même les significations sociales autour d’un noyau de sens s’avère à la fois anonyme et subjectif : anonyme au sens où l’on ne peut, à ce niveau, y

¹ Cf. Cornelius Castoriadis, dans C. Castoriadis et P. Ricœur, *Dialogue sur l’histoire et l’imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS, 2016, p. 48-49.

² Frédéric Brahami, « Castoriadis – le projet d’autonomie comme projet de vérité », dans V. Descombes, F. Giust-Desprairies et M. Rosengren (dir.), *Actualité d’une pensée radicale. Hommage à Cornelius Castoriadis*, Stockholm, Uppsala Rhetorical Studies, 2018, p. 108.

retracer l'action d'un individu précis ; subjectif en ce qu'il se compose ontologiquement de significations. Le magma de significations d'une société ne saurait être purement objectif, en ce sens qu'il ne peut faire l'objet d'explications suffisant à en rendre compte.

Castoriadis passe ainsi au crible les concepts modernes en les renvoyant à leur essence *imaginaire*. Ce geste de mise à nu des fondements imaginaires de toute société dépasse largement une critique négatrice qui se contenterait de retourner la veste de la philosophie pour y trouver à l'endos un « non-sujet » ou y constater la fin du sujet moderne, victorieux et transparent. Castoriadis immerge plutôt le sujet, l'autonomie et ses critiques légitimes envers la rationalité triomphante moderne non dans le bain acide de la mort du sujet, mais dans celui, basique, de l'imaginaire magmatique.

Quoi qu'il en soit de la persistance de la notion philosophique du sujet pour Castoriadis, il ne s'agit en rien d'une posture purement théorique : elle trouve plutôt à s'ancrer à même la réalité social-historique, toujours dans l'optique de l'avènement du projet d'autonomie. Le sujet dont il revendique la pertinence comme support et acteur du projet d'autonomie constitue ainsi le vecteur de la transformation historique : « ce n'est que dans la mesure où il y a sujet, principe organisateur, pôle de donation de signification à ce qui se présente que quoi que ce soit peut apparaître comme influence, emprunt, tradition, etc. Sans cela, le nouveau, l'étranger, l'extérieur, l'autre, ne saurait être accueilli que comme simple bruit, perturbation ou agression à repousser¹ ».

Le nouveau est irréductible, certes, puisqu'il possède un caractère radical, donc inédit, mais il ne s'avère pas pour autant totalement *extrinsèque* : passé et présent ne sont pas mutuellement exclusifs. Impossible d'en conclure que la conception castoriadienne de la création supporte ou suppose une discontinuité radicale des *épistémè*. L'on y trouve plutôt un rapport intéressé du présent envers le passé, ou « présentiste », sous-jacent au holisme de la forme nouvelle, qui reprend *dans ses propres termes* certaines significations du passé. S'il a été établi que le sujet, qu'il soit individuel ou, dans le cas de l'imaginaire social instituant, collectif, agit à titre de principe organisateur et créateur de l'histoire, il importe maintenant de saisir en quoi consiste le *modus operandi* présidant à la création historique. La question pour Castoriadis ne saurait donc être de savoir si le nouveau « contient » l'ancien ou si la création fait usage du passé : c'est là une évidence qu'il ne nie à aucun moment. Le nouveau a des conditions, mais celles-ci ne le déterminent pas, elles sont plutôt elles-mêmes déterminées par le nouveau. La question qui importe concerne ainsi

¹ CQFG, I, *op. cit.*, p. 74.

les modalités du rapport présent/passé chez Castoriadis, mettant sur la piste de la nature et de la stature du nouveau, de même que sur le statut de la répétition historique, sur lequel nous allons maintenant nous pencher.

Les termes marquant une continuité, s'ils abondent chez Freitag¹, se font toutefois très rares dans la littérature castoriadienne. Leurs quelques occurrences témoignent néanmoins de la reconnaissance par Castoriadis de mécanismes assurant une certaine continuité sociétale. Il importe ainsi d'examiner ces concepts continuistes chez Castoriadis, précisément puisqu'ils apparaissent *a priori* extrinsèques à sa pensée. Nous disons bien « *a priori* », puisqu'une étude approfondie de sa conception de la création permet de saisir la nature du lien entre passé et présent. Il ne s'agit pas, à partir des quelques occurrences de ces termes dans le corpus castoriadien, de conclure à une réduction de la portée du concept de création, mais bien de saisir la complexité de sa conception en ce que la création historique n'y apparaît pas, en réalité, comme antithétique de la continuité historique. En observant comment s'articule dans le détail cette répétition historique, l'on s'aperçoit que la conception même de la création historique ne peut en faire l'économie. Ces concepts continuistes chez Castoriadis s'avèrent tout aussi importants à expliciter que ne le sont, chez Freitag, ceux de création et de nouveauté, qui, s'ils se font rares chez ce dernier, existent bel et bien. Gageons que la restitution des points forts de la théorie de l'un et de l'autre, soit la création chez Castoriadis et la reproduction sociétale chez Freitag, se trouvera facilitée par l'explicitation des concepts sur lesquels ils appuient moins. Ceux-ci, qui n'en sont pas moins présents chez eux, supportent peut-être même, dans une certaine mesure, leur édifice théorique.

Castoriadis ramène ce qui relève de la répétition historique à l'institué, formant la partie « rigide » de l'imaginaire radical :

Une fois créées, aussi bien les significations imaginaires sociales que les institutions se cristallisent ou se solidifient, et c'est ce que j'appelle l'imaginaire social institué. Celui-ci assure la continuité de la société, la reproduction et la répétition des mêmes formes, qui désormais règlent la vie des hommes et qui restent là aussi longtemps qu'un changement historique lent ou une nouvelle création massive ne viennent les modifier ou les remplacer radicalement par d'autres².

¹ La profusion d'un vocabulaire continuiste chez Freitag s'explique en raison de son concept opératoire de « reproduction sociétale », décliné sociologiquement en différents modes idéaltypiques.

² CL6, IIC, *op. cit.*, p. 116.

L'institué représente donc la part d'itération présente dans toute société. Or, pour Castoriadis, l'institué et l'instituant constituent les deux facettes de l'existence des sociétés humaines. L'on ne saurait donc rendre compte de celles-ci autrement qu'en saisissant ces deux forces, l'une d'inertie, l'autre de changement, ensemble. Sa conception de la création *ex nihilo*, si elle laisse penser, au premier abord, qu'il faut justement séparer les deux, en démontre plutôt l'entrelacement. Il n'hésite toutefois pas à faire valoir que la force d'émergence et de transformation historique, dans ses termes, de création, est détenue par l'instituant plutôt que par l'institué. « “Ce qui crée” l'histoire et la société, c'est la société instituante par opposition à la société instituée ; société instituante, c'est-à-dire imaginaire social au sens radical¹ ». Cette citation renvoyant la force de changement uniquement à l'instituant s'avère par ailleurs en tension avec d'autres passages où Castoriadis reconnaît que l'imaginaire radical concerne l'instituant et l'institué.

Les sociétés s'auto-instituent certes dans un procès de création continuée, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient exemptes de tout phénomène d'itération. En fait, ce n'est que par contraste avec le nouveau, soutient Castoriadis, c'est-à-dire comme « procès de non-répétition », que la répétition est lisible : « la répétition, affirme Castoriadis, ne serait même pas repérable comme telle si elle n'émergeait pas dans un procès de non-répétition, à savoir de création continuée² ». Cela signifie que les répétitions s'avèrent elles-mêmes immergées dans des processus de création. En témoigne une autre formule éloquente de Castoriadis à ce propos : les réinterprétations continues d'un héritage historique, réalité qu'il ne saurait nier, sont « fonction³ » des créations propres à une société. S'il reconnaît donc à l'évidence la part de reproduction que comporte toute société, celle-ci dépend de l'autoposition instituante et créatrice des sociétés. En un mot, une reprise est bel et bien possible, mais, fait-il valoir aussitôt, elle dépend de la place qu'elle occupe dans l'économie signifiante de la forme historique qui la reprend.

Cette coexistence continuité/discontinuité forme la trame de l'histoire. Castoriadis apparaît sans équivoque à ce propos : cette dualité répétition/non-répétition, la coexistence de continuité et de rupture constitue précisément l'« histoire au sens fort » : « C'est parce qu'il y a *histoire au sens fort, temporalité au sein de laquelle consécution et rupture coexistent*, où il y a création au sens

¹ CL2, PGCD, *op. cit.*, p. 264.

² CL1, ÉTA, *op. cit.*, p. 62.

³ CL5, CMH, *op. cit.*, p. 262.

fort d'un nouveau qui ne "digère" pas, ni ne peut être intégralement "digéré" par, ce qui était déjà-là que l'objet effectif est magmatique¹ ». Néanmoins, cette coexistence continuité/discontinuité est hiérarchique. Ces caractères magmatique et hiérarchique trouveront à s'éclairer avec l'exposition du mode opératoire de la création historique.

En effet, la priorité ontologique revient à la création sur la reproduction. Castoriadis est on ne peut plus explicite à ce sujet : « le nouveau, énonce-t-il, ne peut reprendre l'ancien qu'avec la signification qu'il lui donne. Ou, pour inverser la formule : l'ancien ne peut être repris dans le nouveau qu'avec la signification que le nouveau lui donne² ». Et il en est ainsi vu la nature auto-instituante de la création. Castoriadis n'hésite pas à parler de « transsubstantiation » pour expliquer cette reprise de l'ancien par le nouveau³. Cela désigne « une métabolisation, une élaboration, une transformation des éléments reçus⁴ » à l'intérieur d'une nouvelle forme, leur intégration dans un nouveau schème. Et cette transsubstantiation consiste en une transformation *du sens* des éléments reçus, c'est-à-dire de la part des éléments déjà-là recueillis et maintenus dans une nouvelle forme historique.

L'auto-institution de la société par elle-même constitue le ferment de sens et le signe de la création. Les formes nouvelles témoignent à la fois d'une reprise d'éléments déjà-là et d'une création absolue. Cette reprise d'éléments déjà-là s'opère sous la forme d'une transmutation d'ordre ontologique : les significations existantes se voient reprises à travers un nouveau magma de significations imaginaires sociales, une autre totalité de sens. La « destruction » ontologique radicale s'entend précisément en ce sens. Ainsi,

[l]'originalité, ce n'est pas l'absence d'éléments étrangers, empruntés, reçus, mais *la reprise en propre de ces éléments*. Non pas comme des matériaux dominés par une forme imposée d'avance – ce n'est pas l'image qu'il faut avoir à l'esprit –, mais *intégrés sous d'autres significations dominantes, comme simples éléments de signification*. Et cette reprise n'est possible que parce qu'il y a *position, création d'un nouveau schème imaginaire*⁵.

La création/destruction s'effectue nécessairement comme rupture de l'ordre existant, à travers la position d'un nouveau schème signifiant. L'on comprend mieux, alors, en quoi à toute création correspond une destruction ontologique. La définition même que donne Castoriadis de l'histoire

¹ *Ibid.*, p. 258.

² CQFG, I, *op. cit.*, p. 74.

³ *Cf. ibid.*, p. 75 et p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁵ *Ibid.*, p. 82-83. Nous soulignons.

reflète le caractère consubstantiel de la création et de la destruction. Aussi « dans [...] le cas de la rupture, historique est éminemment ce mode – sans analogue à ce que nous connaissons par ailleurs de la nature ou de la vie – d’altération, qui altère ce qu’il maintient au moment même où il l’altère. Historique est le mode de relation de la rupture avec la tradition, comme du socialement institué avec ce qui va le détruire¹ ». Cette définition faisant la part belle à l’histoire comme altération et discontinuité de sens n’en restitue pas moins la teneur du rapport entre ancien et nouveau. Le mode d’altération présidant à une rupture de sens constitue le caractère historique d’une société. L’on retrouve donc la même idée selon laquelle l’altération et la rupture sont les garants du caractère historique. Notons également que sa définition de la rupture historique renvoie à peu de choses près à celle du dépassement-conservation freitagienne.

Pour Castoriadis, la création historique est une « fenêtre sur le chaos² », en ce qu’elle exige de « contempler [...] l’abîme qui s’ouvre³ » lors de toute recherche historique. Abîme qui, en vertu du fait que la création constitue tout autant la position de déterminations que l’indétermination portée par cette ouverture sur l’abîme, s’avère l’occasion de « retrouver ce moment de déchirement créateur, cette aube différente et recommencée où d’un coup les choses prennent une autre figure dans un paysage inconnu⁴ ». Bien qu’elle paraisse un brin cryptique, cette citation mérite que l’on s’y attarde, comme l’ensemble de la préface de laquelle elle est tirée, d’ailleurs, qui brille tout autant par son souffle que par sa portée philosophique. La teneur poétique de ladite citation n’en fournit pas moins l’essentiel de la conception castoriadienne de la nouveauté historique.

D’abord, la temporalité de la rupture évoquée dans cette citation demeure tout à fait dans le sillage de son insistance sur la création comme émergence. « D’un coup », dans un « moment de déchirement créateur », affirme-t-il, les choses apparaissent autrement. L’instantanéité que recèle cette expression lie création et destruction : la création constitue un déchirement, une rupture, qui brise l’ordre existant. Néanmoins, comme il le soutient ailleurs, l’on ne peut saisir la nature, l’ampleur et la signification de cette émergence qu’après-coup, « *[e]x post*⁵ ». En ce sens, dans le flux de la vie historique, les choses changent progressivement sans que l’on s’en rende compte, puisque le changement est dû à « la synergie (incroyable et énigmatique⁶) » qui voit converger vers

¹ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 526.

² Cf. FC, *op. cit.*

³ CL2, POHS, *op. cit.*, p. 526.

⁴ CL1, « Préface », *op. cit.*, p. 24.

⁵ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 291.

⁶ *Id.*

un nouveau noyau de sens de multiples significations et actions individuelles et collectives, qui ne visaient pourtant en rien la formation de celui-ci.

« On ne peut pas dire, indique-t-il autre part, qu'il y ait un moment où tout bascule, il n'y a presque pas de coupure, et pourtant une énorme distance sépare¹ » une forme nouvelle de l'état de choses qui la précède. Toujours à propos des transitions et de la force de la nouveauté historique, il indique de manière encore plus franche que « les choses » peuvent même, d'une forme à une autre, être les mêmes. Le magma de significations imaginaires sociales auquel elles appartiennent constitue le seul critère par lequel il importe de juger de leur nouveauté : « La “matérialité”, la “concrétude” de telle ou telle institution peut apparaître comme identique ou fortement similaire entre deux sociétés, mais l'*immersion*, chaque fois, de cette apparente identité matérielle dans un magma autre de significations autres suffit pour l'altérer dans son effectivité social-historique² ».

Ainsi, « les choses », c'est-à-dire les repères significatifs qui font tenir une société ensemble, ne se trouvent pas du jour au lendemain éradiquées : si certains symboles peuvent changer de manière abrupte et irréversible (la décapitation de Louis XVI et de nombre d'aristocrates français durant la Révolution française en fournit un bon exemple), la plupart du temps, les transformations de significations s'opèrent sans que l'on s'en aperçoive, de façon à ce que « les choses » ne semblent pas changer d'un jour à l'autre, jusqu'à ce que, effectivement, « d'un coup », elles « prennent une autre figure dans un paysage inconnu ». Les choses, c'est-à-dire les significations imaginaires sociales, se transsubstantient alors sous un autre mode, dans un autre réseau de sens, au sein d'une nouvelle forme, « paysage inconnu ». La création n'émerge pas moins comme flot destructeur de l'ordre de sens existant jusqu'alors.

En ce sens, la création n'a d'égale que la destruction, comprise comme rupture, de sens et d'existence, avec ce qui était – du moins, au sens précis où « ce qui était » perdure en partie dans le nouveau, mais y apparaît « transfiguré », c'est-à-dire subordonné au noyau des significations ainsi créé. « La création est *déjà* destruction – destruction de ce qui était dans son apparente “complétude” désormais rompue. Le temps de la création est aux antipodes du temps de la répétition³ ». Ainsi, il y a destruction au sens où le déjà-là est ontologiquement détruit dans la nouvelle forme et dans le monde de significations imaginaires sociales qu'elle institue. L'économie

¹ CQFG, I, *op. cit.*, p. 76.

² CL3, PPA, *op. cit.*, p. 141-142.

³ CL2, ISR, *op. cit.*, p. 470.

de pensée et de significations auquel appartient l'ancien s'avère détruit dans le nouveau, de sorte que, bien que des éléments anciens soient conservés, ils n'ont plus le même sens et se trouvent rattachés à « un nouveau “principe unificateur” » qui, lui, est proprement inédit.

Bernardi propose une réflexion sur Castoriadis, qu'il confronte à Reinhart Koselleck. Celui-ci, par son histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*), s'applique à rendre compte de la réorganisation du champ sémantique historique qu'impliquent de nouveaux concepts. Bernardi affirme ainsi : « Castoriadis insiste sur la radicalité créatrice de l'imaginaire social, Koselleck est surtout attentif au travail de réorganisation en quoi consiste le processus de l'invention conceptuelle² ». Cette insistance toute castoriadienne sur la création est indéniable : elle apparaît également comme étant spécifique à sa conception des rapports entre passé et présent, tel que nous l'exposons ici. Pour autant, Castoriadis ne nie aucunement ce travail de réorganisation : « En se créant comme *eidos* chaque fois singulier (les influences, transmissions historiques, continuités, similitudes etc. existent certes et sont énormes, comme les questions qu'elles posent, mais ne modifient en rien la situation principielle [...]), la société se déploie dans une multiplicité de formes organisatrices et organisées³ ». Il en fait mention, pour aussitôt en conclure qu'au sein de cette réorganisation, de cette reprise du passé par le présent, un sens nouveau émerge, c'est-à-dire une nouvelle *forme*.

Au sein de la création se trouvent les rapports nécessaires du mode d'être et du mode d'organisation du créé, dont aucune forme nouvelle ni aucune création historique ne sauraient faire l'économie. Si la création historique échappe dans sa forme, dans son essence ainsi que dans son mode opératoire à une logique strictement ensidique, du fait qu'elle trouve son origine dans l'imaginaire social instituant, néanmoins, Castoriadis y insiste assez, toute nouvelle forme ne peut se soustraire à une forme d'organisation, que ce soient les rapports entre la forme et ses éléments, ou entre éléments nouveaux et déjà-là. Précisément, pose-t-il, l'*eidos* est l'« union de l'organisation et de l'organisé⁴ ».

Ce travail de réorganisation s'avère cependant tributaire de l'avènement d'une nouvelle forme. Selon Castoriadis, il est un *effet* de l'institution du nouveau : « Ou bien vous concédez que

¹ CL2, ICD, *op. cit.*, p. 292.

² Bruno Bernardi, « En marge de Castoriadis : sur le concept d'auto-institution de la société », dans N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 153.

³ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 141.

⁴ CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 513.

le nouveau existe ; et vous dites que ce nouveau sort “à partir” d’autre chose. Mais ou cet autre est vraiment autre, ou il est simplement différent. S’il est vraiment autre, il est vraiment autre quant à quoi? Il est vraiment autre *quant à la forme*¹ ». La distinction entre l’altérité de la nouveauté historique et sa simple différence réside précisément ici : la *forme* du nouveau s’avère inédite, et par là, les nouveaux *eidè* se présentent dans un horizon nouveau, représentent un schème nouveau, c’est-à-dire qu’ils déploient un rapport inédit entre le fond (les éléments composant la forme) et la figure.

La nouvelle forme crée un niveau d’être et de nouvelles significations, les deux étant pratiquement synonymes pour Castoriadis. Ainsi, précise-t-il, « [c]ette forme, donc, comme telle, surgit, est posée, est créée, et je ne peux pas lui trouver d’antécédent. Son rapport avec ce qui la précède est un rapport d’altérité, ces formes sont autres, elles ne sont pas simplement différentes – la différence, c’est ce qui me permet précisément de produire une forme à partir d’une autre² ». Bien que l’on puisse retracer, au sein de la nouvelle forme, des éléments qui existaient déjà, l’on ne peut trouver d’antécédent à la nouvelle forme *en tant que forme*, c’est-à-dire charriant une économie de pensée singulière. La forme ne dérive pas de ce qui était là : elle instaure du nouveau, elle se déploie dans un horizon de sens neuf, en un mot, elle instaure un nouveau schème.

La nouvelle forme se détache nécessairement sur un *fond* (ou : dans un horizon), c’est-à-dire qu’elle instaure un nouveau rapport à ce fond. L’essentiel tient au statut ontologique du nouveau, du créé : pur avènement de forme, « forme-totale », dont le rapport entre les éléments et cette totalité est, lui aussi, nouveau, pure création. Partant, la teneur de la nouveauté ne réside ni uniquement dans la forme comme telle ni dans les éléments ainsi créés (puisque, au sens strict, certains de ces éléments sont conservés), mais se situe dans le rapport forme/élément. Si la forme est nouvelle, elle dessine également un rapport inédit entre elle et ses éléments, qu’ils soient nouveaux ou non. Ce que Castoriadis nomme « schème » renvoie précisément à cette économie, à ce rapport forme/fond. Ainsi, au sein d’une nouvelle forme, « [l]es formes, les types, les figures/schèmes/significations sont autres ; de même que sont autres les “problèmes”, ce qui fait et ce qui ne fait pas problème³ ».

¹ FC, *op. cit.*, p. 159.

² *Ibid.*, p. 160.

³ CL1, « Préface », *op. cit.*, p. 21.

Un nouveau rapport forme/fond n'implique donc pas seulement un nouveau contenu, de nouvelles idées ni même une « nouvelle forme », mais bien un nouveau rapport de la forme avec l'existant, c'est-à-dire un « nouveau schème », où « le donné » prend une valeur neuve à l'aune de la totalité de sens que représente la forme créée. Celle-ci imprime et ordonne un sens nouveau – sens comme signification, sens comme ordonnancement, comme *orientation* : de toutes ces manières, la nouvelle forme oriente le sens, et, *a fortiori*, le sens de l'histoire. Elle reprend et réinterprète selon ses propres conditions signifiantes le passé, de sorte que « pour nous, cette pensée du passé devient un être nouveau dans un nouvel horizon [...]. L'histoire [...] n'est pas seulement production (reproduction d'exemplaires d'un *eidos* donné) – ni création ontologique simple, émergence d'un autre *eidos*. Elle est création de types même d'*eidos*, d'une autre déhiscence fond/figure, d'une autre solidarité/différence de ses “composantes” ».

Or, le mode d'organisation du social-historique ainsi que de toute nouvelle forme historique est marqué du sceau de l'hétérogénéité : il est magmatique. La proposition de Castoriadis à l'égard de la création ontologique comporte en effet à la fois l'idée de l'autoposition et de l'émergence du niveau d'être de la forme nouvelle, mais également son hétérogénéité, c'est-à-dire le rapport hiérarchique entre une forme nouvelle et ses éléments.

L'autoposition du social-historique par lui-même, par lequel le domaine humain s'inscrit dans le cercle de la création, dessine un rapport circulaire, et néanmoins hiérarchique, entre les conditions de la création, c'est-à-dire les éléments déjà-là et la nouvelle forme. La notion d'hétérogénéité sert à marquer la « différence temporelle² » des couches de l'objet. L'objet historique, par sa forme magmatique, présente différentes strates, dont la création n'implique aucunement l'effacement ou l'aplanissement. En aucun cas, la création historique n'homogénéise : son caractère feuilleté demeure l'un de ses traits distinctifs les plus forts. Son *hétérogénéité* le consacre comme objet historique, c'est-à-dire issu d'une création. L'objet historique représente ainsi la façon dont se nouent le passé et le présent : les éléments font l'objet d'une reprise et d'une recréation, et le présent vivant devient créateur de nouvelles formes. L'hétérogénéité de l'objet historique ou son caractère « émergent » assure la liaison du nouveau et de l'ancien au sein de toute nouvelle forme historique. Il y a, précise Ciaramelli, « implication circulaire ou [...] inhérence

¹ *Ibid.*, p. 24-25.

² CL5, CMH, *op. cit.*, p. 258.

réci-proque¹ » au sein du social-historique. Castoriadis insiste en effet sur le social-historique comme « monde de sens », dont l'économie signifiante est faite de renvois et se présente comme une « unité ». Cette unité ne préjuge en rien d'une homogénéité du corps social², mais instruit du *holisme* ontologique de Castoriadis³. Chaque société et, en son sein, chaque forme historique nouvelle, s'avèrent une autopo-sition, l'émergence d'un niveau d'être qui est à lui-même sa propre fin, c'est-à-dire qui existe *sui generis*. La totalité qui en résulte ne s'avère pas totalement close, mais, en vertu de la clôture des significations, elle tend à l'être. Elle ne peut de surcroît être déduite, comprise ou expliquée à partir de ce qu'il y avait avant. À l'évidence, le principe de la clôture agit au niveau de la *répétition* historique. Cependant, et la conception de la création castoriadienne apparaît ici dans toute sa pertinence, le principe de la clôture joue également un rôle prépondérant au sein des nouvelles formes historiques.

Ainsi, la création se fait, affirme Castoriadis à de nombreuses reprises, « sous contraintes⁴ ». Il utilise cette expression pour faire valoir que la création, toute *ex nihilo* qu'elle soit, n'en renferme pas moins des conditions. Mais elle s'entend également au sens où la création inaugure une clôture de significations⁵. Toute création se veut en effet institution de nouveaux schèmes de signification : « Cette faculté de faire être, faire sortir de soi des modes d'être, des déterminations et des lois qui seront désormais les lois, les déterminations, les modes d'être de soi, c'est ce que j'appelle la création radicale⁶ ». Une société s'institue précisément par l'établissement d'une clôture des significations, sous l'action de certaines significations imaginaires structurantes, d'ordre normatif, intentionnel et praxique.

En vertu du principe de la clôture, le nouveau s'institue et s'auto-positionne dans l'être selon un régime de sens inédit : or, ce régime ne peut se concevoir autrement que comme une nouvelle clôture des significations. Celle-ci laisse bien entendu de côté un certain nombre de

¹ Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », *op. cit.*, p. 90.

² Castoriadis s'en défend expressément : « la société, pose-t-il, n'a jamais été homogène et ne le sera jamais, ni identique à soi ; comme tout ce qui existe, elle est beaucoup plus qu'elle-même, elle existe dans un multiple écart à soi-même. Cela est vrai pour toute société, pour tout individu [...]. Mais cela vaut infiniment plus pour tout ce qui est humain : il y a un multiple écart à soi de toute société, d'ordre ontologique, et dont la division sociale n'est aucunement la traduction, suffisante ou nécessaire » (SV, *op. cit.*, p. 242).

³ Cette citation en représente un bon exemple : « l'histoire est création de formes totales de vie humaine, c'est-à-dire de sociétés instituées, dans et par lesquelles les êtres humains construisent un monde, et de nouvelles formes, de nouvelles essences, de nouveaux *eidè* sont posés chaque fois par l'activité de la société instituante » (CQFG, I, *op. cit.*, p. 40).

⁴ CL5, FF, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Cf. CL2, ICD, *op. cit.*, p. 289.

⁶ CL5, FF, *op. cit.*, p. 72.

significations passées, mais en conserve également qu'elle intègre selon son propre régime de sens. L'histoire, tout indéterminée qu'elle soit, et en dépit du fait qu'elle consiste en une création ontologique continuée, demeure en proie à la clôture : la création, par définition, se « fixe », se « fige » en institué. Plus encore, précise-t-il, en vertu du principe de la clôture des significations, le nouveau intègre l'ancien à partir de *ses propres conditions*.

Le magma de significations de toute forme historique est néanmoins convoqué autour d'un noyau de sens ; il n'est pas pur amoncellement chaotique. En somme, la jolie formule de Piqué s'impose ici : « Aucune époque ne fonctionnant comme un artéfact, elles sont toutes à la fois relative stabilité signifiante et source d'altération en raison de leur stratification irrégulière¹ ». Plutôt que d'opposer chaos et cosmos, il importe d'en saisir les rapports, d'en éliminer les limites. Tout cosmos ne se crée qu'à partir du chaos, compris par Castoriadis comme *vis formandi*, puissance de création. Le chaos constitue ainsi la limite même de tout monde. Tout cosmos incarne un monde de sens, une totalité qui, si elle n'est pas entièrement close, tend inéluctablement à l'être, et dont l'ouverture nécessite un travail incessant, celui de rouvrir le cosmos sur le chaos, travail dont Castoriadis n'a de cesse de nous rappeler la teneur *politique*.

Si Piqué signale que l'articulation continuité/discontinuité demeure chez Castoriadis « problématique² », le paradoxe auquel confronte le cercle de la création n'est cependant pas ruineux, selon Ciaramelli. La notion d'hétérogénéité, comme celle de magma, dont elle s'avère l'une des illustrations, servent à Castoriadis à préciser la façon dont la création s'effectue hors des chemins ensidiques, puisqu'elle relève de l'imaginaire : aussi l'« organisation magmatique [du social-historique] rend possible ce paradoxe, précisément parce qu'elle échappe à la linéarité et à l'ordre de la logique identitaire³ ». La société s'institue en dehors de règles ensidiques, de sorte que l'on ne peut la recomposer à partir des éléments qui la composent ou de ceux qui existaient déjà. L'organisation qu'instaure une nouvelle forme est *sui generis*, elle est à elle-même son propre modèle. Comme l'énonce Castoriadis, une forme « ne pourrait certainement pas être “construite” par un assemblage aléatoire d’“éléments” préexistants⁴ ».

¹ Nicolas Piqué, « Discontinuité et rupture chez Castoriadis : le cercle de la création », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, op. cit., p. 37-38.

² Nicolas Piqué, *Les ordres de l'histoire*, op. cit., p. 126.

³ Fabio Ciaramelli, « Le cercle de la création », op. cit., p. 90.

⁴ CL2, ICD, op. cit., p. 291.

Piqué rappelle également que, si toute époque historique s'institue bel et bien dans une clôture de sens, « cette institution de sens n'est jamais totalement consistante tant elle apparaît sur fond d'une hétérogénéité irréductible¹ ». La clôture instituée par toute nouvelle forme historique a ceci de particulier qu'elle modifie le passé, en le reprenant à ses conditions. La création *ex nihilo* recèle de nouvelles formes historiques et, ce faisant, comporte également la modification rétroactive de formes déjà données : « les formes – les *eidé* –, loin d'être épuisées, surgissent comme nouvelles et originales – et par là même les “relations” entre formes “déjà données” sont rétroactivement modifiées² ». La création de nouvelles formes, puisqu'elle se nourrit nécessairement de ce qu'il y avait avant, comporte ainsi inéluctablement une *modification* des rapports entre le donné et le nouveau.

Cette modification rétrospective du passé constitue-t-elle l'autre nom pour la destruction, dont Castoriadis atteste qu'elle va de pair avec la création? Mais destruction de quoi, si cette modification rétrospective signe en quelque sorte une forme de « reprise créatrice » du passé? Castoriadis s'inscrit en faux contre l'idée, portée notamment par Ricœur et Freitag, que l'histoire consiste en une série de reprises, non nécessairement continues ou logiques, du passé comme autant de « possibles » dont la réactivation incessante fournit le fil de l'histoire.

Or, Castoriadis soutient que le présent « sélectionne » ce qu'il souhaite conserver du passé : ainsi, *cette part*, éminemment intéressée, servant à légitimer le présent et l'ordre actuel des significations, fait bel et bien l'objet d'une « reprise créatrice », d'une « modification rétroactive », bien qu'évidemment, cela ne soit pas le cas de tout le passé. De plus, ces reprises n'obéissent à aucun développement extrinsèque à l'économie des significations de cette société-ci. Une forme historique nouvelle « intègre autrement ce qui s'est déjà passé – bien qu'il ne s'agisse nullement d'un développement cumulatif, ou dialectique au sens hégélien³ ». L'hétérogénéité dont relève la forme magmatique du nouveau correspond précisément, dans l'optique castoriadienne, à un dépassement de toute dialectique historique.

Comment en effet prétendre réinscrire une époque au sein d'un continuum progressif, alors que son mode opératoire est hétérogène? De même, comment juger de la cumulativité historique si le caractère holiste d'une époque s'avère ontologiquement décisif? Plus encore, le caractère

¹ Nicolas Piqué, « Discontinuité et rupture chez Castoriadis : le cercle de la création », *op. cit.*, p. 37.

² CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 216.

³ CQFG, I, *op. cit.*, p. 250.

hiérarchique d'une forme historique consiste à soumettre les conditions de celles-ci à son régime de sens. De cette façon, le caractère hiérarchique d'une forme historique renforce le caractère d'autoposition de la création.

L'histoire se fait donc à partir de reprises et de réinterprétations constantes, mais selon les orientations imaginaires de la société en question, et non, par exemple, comme reprise du passé « en lui-même ». Il s'avère pour cette raison impossible de recréer sans modification une idée, une information, une croyance, etc., venant d'ailleurs ou d'autrefois : s'il y a bien reprise, celle-ci est immergée dans le magma des significations imaginaires sociales de la société qui reprend. Castoriadis met ainsi au jour une lecture intéressée du passé, c'est-à-dire une action présentifiante de l'histoire se faisant : « Le présent transforme toujours le passé en *passé présent*, à savoir pertinent *maintenant*, ne serait-ce qu'en le “ré-interprétant” constamment à partir de ce qui est en train d'être créé, pensé, posé – mais c'est *ce* passé-là, non pas n'importe quel passé, que le présent modèle d'après son imaginaire¹ ». Il y a réinterprétations constantes au sens où « le présent transforme constamment le passé en passé présent », et il le fait en allant chercher dans l'étendue du passé *ce qui est pertinent* selon les grandes orientations de la société donnée, c'est-à-dire son noyau de sens.

5.1.2 Production, reproduction et novation chez Freitag

Penchons-nous maintenant brièvement sur la novation historique chez Freitag. Compte tenu de l'importance de son concept opératoire de « reproduction sociétale », il y a lieu de se demander si ce terme recouvre une certaine forme de transformation. À la différence de Castoriadis, Freitag a entrepris une vaste étude sociologique des transitions sociétales. Bonny synthétise de façon particulièrement efficace la manière dont Freitag étudie l'histoire à partir de sa typologie des modes de reproduction sociétale, ce qui nous permet de mesurer la richesse de sa méthode d'investigation sociologique.

Cette typologie socio-historique combine une analyse systématique et comparative des caractéristiques structurelles des différents types, une analyse encore « logique » [...] des transitions permettant d'articuler les types les uns par rapport aux autres, et une analyse de la dynamique concrète à travers laquelle chaque type s'est effectivement réalisé historiquement [...], source de contingences historiques spécifiques. Cette typologie socio-historique peut enfin, à un troisième niveau, être elle-même raffinée de différents points de vue, qui permettent de la rendre beaucoup plus concrète. On peut notamment le faire en

¹ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 167.

distinguant des *modalités historiques* différentes de réalisation du type idéal [ou], dans une autre perspective, s'intéresser aux *trajectoires historiques spécifiques* à travers lesquelles s'opère le passage d'un type dominant à un autre [...]. Ainsi, selon le questionnement privilégié, l'analyse se déploie sur l'un ou l'autre de ces trois niveaux, qui sont intégrés dans une perspective globale et cohérente où chacun permet de faire apparaître des déterminations spécifiques : logiques formelles et structurelles de la socialité examinées sur un plan systématique, procès historiques effectifs considérés globalement, trajectoires historiques singulières et analyse localisée¹.

Tous ces exemples d'analyse historique rendus possibles par la théorie de l'histoire de Freitag en disent long sur son arsenal conceptuel et typologique. L'analyse des transitions et celle des dynamiques au sein de chaque type sociologique constituent en effet son objet premier. Il va sans dire que ces transitions s'effectuent dans le cadre de la reproduction des sociétés, et qu'il importe de saisir les deux de manière consubstantielle et non dichotomique. Pour toutes les sociétés, « se reproduire » ou, selon la belle expression de Dagenais, « reproduire leur manière propre² » se fait par de nombreuses transitions : « on peut en principe retrouver dans chaque système développé une hiérarchie d'articulations formelles correspondant aux différentes transitions effectuées antérieurement par la société dans la continuité sociale-historique de son existence³ ». Par exemple, dans l'analyse du lent procès d'institutionnalisation sur lequel nous reviendrons, Freitag montre bien que ce procès, signe d'une certaine continuité menant vers l'État moderne, a toutefois été parsemé de ruptures et de certains renversements. Ceux-ci n'ont toutefois pas entamé le procès lui-même. Ainsi, le terme même de reproduction ne doit pas nous laisser croire que le continuum historique est exempt de toute transformation, bien au contraire : « Nous avons parlé jusqu'ici de reproduction, précise-t-il, mais cela ne voulait pas dire que le procédé de cette reproduction fût fidèle, et que la copie reproduisît toujours identiquement le modèle⁴ ». Le terme, très fort, de reproduction, pour Freitag, comporte une part de transformation inhérente. Il faut donc le ressaisir au sein du *procès* historique auquel il correspond : « le procès de reproduction comporte aussi une progressive déformation de la structure [...]. Il est parcouru par toutes sortes de mouvements qui transforment la topologie de l'action, effaçant ou creusant ses reliefs, diffusant ou contractant les

¹ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 38-39.

² La citation complète : « Ce qui distingue les sociétés les unes des autres, ce n'est donc pas comment elles produisent la survie de leurs membres, mais comment elles reproduisent leur manière propre » (Daniel Dagenais, « L'œuvre de Michel Freitag dans la théorie contemporaine », *SociologieS, Discoveries/rediscovers*, 2010, en ligne).

³ DS3, op. cit., p. 393.

⁴ *Ibid.*, p. 149.

différentes parties de son espace, ouvrant ou rectifiant certains chemins alors que d'autres s'égarerent, se referment ou s'effacent¹ ». Il s'agit d'une rare remarque de Freitag sur la destruction. L'on sait par ailleurs qu'il fait siennes les remarques d'un Ricœur sur la réactivation de possibles enfouis dans l'histoire.

L'analyse des transformations historiques varie selon le mode de régulation des pratiques. Ainsi, la société mythique, par exemple, société à reproduction culturelle-symbolique, si elle vit des transformations, ne connaît pas de changements institutionnels ou politiques, puisque ces deux structures y sont pratiquement absentes. En un mot, « le changement n'a pas de forme objective dans la société purement "symbolique"² ». Au sujet de la reproduction culturelle-symbolique, Freitag précise d'ailleurs que

l'on ne juge pas de son « changement » par le contenu ou la variation des formes empiriques, mais selon le critère du mode de régulation qui se trouve appliqué dans la reproduction. C'est seulement avec l'intervention de la régulation institutionnelle que les modalités opératoires de la reproduction sociale vont être transformées elles-mêmes selon un développement de type cumulatif analogue à celui auquel la formalisation de la pratique symbolique donne accès³.

Freitag retrouve ainsi au niveau des procès historiques au long cours qu'il analyse formellement dans le troisième volume de *Dialectique et société* le même principe de dépassement-conservation (*Aufhebung*) qu'il cernait dans l'édification du symbolique sur le sensible, et qui vaut également en ce qui concerne les rapports des modes de reproduction politico-institutionnel et culturel-symbolique : « la structure formelle propre à chaque niveau de développement se trouve à chaque fois conservée-dépassée dans le niveau suivant⁴ ». Malgré certaines ruptures dans le continuum historique, Freitag repère une cumulativité essentielle au sein du tissu historique.

Quel est, pour autant, le statut de la nouveauté historique chez lui? Une certaine tension se révèle, puisque Freitag oscille entre deux considérations à cet effet. Il affirme sans ambages que « le rapport entre le mort et le vif, entre l'ancien et le nouveau est réciproque⁵ ». Cela nous renvoie nécessairement à la conception de la forme historique nouvelle chez Castoriadis. Alors que ce dernier soutient que l'ancien est fonction du nouveau, Freitag statue ici sur la réciprocity du rapport

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 151.

³ *Ibid.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*, p. 394.

⁵ DS2, *op. cit.*, p. 238.

entre l'ancien et le nouveau. Aussi ajoute-t-il : « si la signification du modèle s'empare bien de la nouvelle situation en se l'assujettissant, c'est tout autant cette nouvelle situation qui s'empare d'un sens déjà formé en se l'assimilant et en le faisant sien¹ ». Cela n'a rien d'étonnant, mais il est très intéressant de trouver cela de manière aussi explicite chez Freitag. Ainsi, a priori, une réciprocité se manifeste du côté freitagien entre nouveau et ancien, alors que ce rapport s'avère clairement hiérarchique dans le cas de Castoriadis.

Toutefois, plusieurs des formules de Freitag insistent non sur la réciprocité entre nouveau et ancien, mais signalent un rapport hiérarchique inverse à celui que Castoriadis reconnaît pour sa part. Par exemple, Freitag affirme noir sur blanc le contraire de Castoriadis, soit que le nouveau prend son sens en regard du passé : « Ces expériences actuelles ne sont pas nécessairement une reprise des expériences passées, elles peuvent être entièrement nouvelles, mais *c'est en regard des expériences passées dans le champ desquelles elles viennent s'inscrire* – quitte à le bouleverser – *qu'elles acquièrent un sens*, et précisément, éventuellement, le sens de la nouveauté, de l'inédit, de la rupture et du bouleversement² ». Tout comme Castoriadis, ce qui fait foi de la nouveauté historique demeure une donation de sens : « la transmission du sens en général [...] implique toujours son renouvellement ou sa remise à neuf (sa novation), avec tous les réajustements inventifs que suppose cette réinscription³ ». Or, ici, la donation de sens n'apparaît pas pour Freitag au sein de la forme nouvelle, comme c'est le cas pour Castoriadis, mais plutôt dans le *rapport* entre l'ancien et le nouveau. Elle opère donc à l'aune de l'ancien, et non l'inverse. Il y a bien du nouveau dans l'histoire, puisque celle-ci se transforme, mais le *sens* du nouveau est conféré par le champ des expériences passées où il s'inscrit. Pour Freitag, les conditions confèrent à l'action présente son sens, alors que pour Castoriadis, l'action instituant une nouvelle forme se donne à elle-même son sens. Pour tous deux, la création comme position de nouvelles déterminations existe bel et bien. Leurs pensées visent à contrer « l'indéterminisme » ontologique, du moins, politique, et elles se doublent de la nécessité de reconnaître la contingence « à la base de tout », bien que tous deux l'articulent différemment.

¹ *Id.*

² DPIT, *op. cit.*, p. 88, n. 1. Nous soulignons.

³ DS2, *op. cit.*, p. 238, n. 112.

Il y a donc pour Freitag quelque chose comme des « actes inaugurants », de la création historique en bonne et due forme, *mais* cette création adhère à la structure établie, c'est-à-dire au procès global de reproduction. Ainsi,

chaque accomplissement particulier, chaque acte humain procède également d'une liberté individuelle, qui n'est pas seulement une liberté de faire ou de ne pas faire, une liberté de choix existentielle, mais aussi, partiellement, une liberté créatrice de formes. Ainsi, certains actes sont-ils, pour reprendre l'expression de Hannah Arendt, des actes inaugurants, qui s'inscrivent formellement et de manière permanente dans la structure et dans le procès global de reproduction en étant eux-mêmes reconnus et en acquérant du même coup une valeur symbolique déterminée¹.

Lorsqu'il s'agit de création historique, le concept principal de Castoriadis demeure celui de la « forme », où chaque société correspond à une forme-totale, mais également où chaque événement est porteur d'une capacité de création de nouvelles formes historiques. Chez Freitag, les notions de procès et de développement représentent les concepts principaux dans l'analyse de la reproduction sociale.

D'un mode de reproduction sociale à un autre, les termes explicitant les transformations varient. Freitag possède de nombreuses ressources conceptuelles à même de nommer les transitions et les transformations historiques, puisqu'il les évalue à l'aune de sa typologie formelle. Cela ajoute une richesse conceptuelle considérable à sa théorisation, en lui permettant d'asseoir ses analyses sur des considérations alliant l'histoire à une conceptualité sociologique. À titre d'exemple, il mentionne quelquefois le fait que l'analyse sociologique du type culturel-symbolique s'effectue nécessairement rétrospectivement², puisque le changement dans ces sociétés, primitives et mythiques, n'est pas pensé ni vécu comme changement.

Cette richesse conceptuelle se rencontre entre autres dans la distinction faite par Freitag entre les concepts de changement et de développement. Le premier renvoie aux sociétés culturelles-symboliques, au sein desquelles aucune instance dédiée à la reproduction du pouvoir politique n'existe, et où, si l'on suit la typologie freitagienne, aucune « institution » n'existe, puisque la reproduction s'effectue au sein même du symbolique, à travers le langage. Au sein de ces sociétés, précise Freitag, « on pouvait parler de *changement*, mais pas encore de *développement* (au sens d'une activité réflexive de transformation de la structure des rapports sociaux³) ». Le

¹ HI, *op. cit.*, p. 194.

² Cf. DS3, *op. cit.*, p. 221.

³ *Ibid.*, p. 220.

développement historique renvoie pour sa part au procès d'institutionnalisation, par lequel la société se divise en créant des instances dédiées au pouvoir et à sa reproduction, par opposition aux sphères des pratiques de base. Dans ce type de sociétés, « c'est en fin de compte la structure sociale elle-même qui devient objet, non plus seulement d'une activité contemplative, mais d'une activité de transformation réelle¹ ». Pour toutes ces raisons, Freitag associe le concept d'historicité aux sociétés politico-institutionnelles uniquement : « L'historicité n'exprime pas le fait d'être dans l'histoire (celle de l'historien), mais celui de *faire* l'histoire par objectivation réelle des alternatives sociétales que le conflit (ou la contradiction) produit et que les luttes sociales prennent en charge² ». L'historicité ainsi entendue nécessite un support institutionnel considérable, par lequel la reproduction sociétale est prise en charge à distance de la sphère des pratiques de base. Le procès d'institutionnalisation constitue donc le premier pas vers une société consciente d'opérer elle-même les transformations dans sa structure : « le concept d'institutionnalisation, indique Freitag, renvoie toujours à une activité sociale réelle qui intervient effectivement en extériorité à l'égard du niveau de l'action qui lui est subordonné³ ». La notion de « développement » s'avère extrêmement importante dans la discussion avec Castoriadis, puisqu'elle semble porteuse de ce que ce dernier comprend sous la notion d'autonomie. Cette liaison de l'historicité avec le procès de développement historique des sociétés institutionnalisées modernes rapproche en effet Freitag de Castoriadis. Le développement s'avère pour Freitag le lieu même de l'historicité, de telle sorte que

le procès du développement historique ne paraît pas pouvoir être déduit de la logique reproductive immanente, ni à un mode de production, ni à un mode de reproduction historique déterminé. Si chaque procès de transformation sociétale s'enracine nécessairement dans les conditions déterminées d'une forme donnée de société, il possède néanmoins toujours, relativement à ces conditions, un caractère en même temps contingent et transcendant, dans lequel c'est la créativité même de la subjectivité humaine qui se trouve engagée⁴.

Si Freitag présente une analyse des transitions que Castoriadis rejette pour des raisons ontologiques, il n'en demeure pas moins qu'une certaine proximité entre eux se fait jour. Cependant, alors que Freitag propose une analyse à l'aune du concept de « développement formel », Castoriadis, refusant de se pencher sur les transitions et les procès historiques, n'a d'autre

¹ *Ibid.*, p. 313.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 391.

⁴ *Ibid.*, p. 409.

ressource que de présenter une dualisation historique en termes d'autonomie et d'hétéronomie, dont on peut constater qu'elle est plus faible conceptuellement et sociologiquement que la fine typologie de Freitag.

La conception freitagienne n'exclut aucunement les novations historiques, mais elle les comprend au sein d'un processus de développement historique sous-tendu par certains principes objectifs, qu'il s'agisse de la forme de reproduction sociétale ou du procès d'institutionnalisation. Ainsi, pour Freitag, toute transformation

est un *développement* [...] opéré dans des conditions réelles de lieu et de temps, d'une manière pratique, à partir d'une réalité déjà donnée et sur elle, à l'intérieur d'un procès de reproduction ininterrompu, de telle sorte que cette réalité déjà donnée en sa structure propre et ses conditions déterminées de fonctionnement se retrouve toujours en même temps maintenue, fixée et dépassée dans la structure nouvelle¹.

Castoriadis insiste sur la part de création radicale, c'est-à-dire immotivée, et fait donc peu de cas des transitions ou de ce qui persiste dans une forme nouvelle, alors qu'il s'agit là au contraire de l'essentiel dans l'optique freitagienne, soutenant que toute nouveauté historique existe à l'intérieur d'un continuum, d'un « procès de reproduction ininterrompu ». Malgré leurs divergences à l'égard de la transformation historique, leur conception fait donc signe vers une saisie objective des sociétés qui se font elles-mêmes de façon consciente. Castoriadis dresse le même constat que pose ici Freitag, c'est-à-dire celui d'une « réciprocity de la structure et de l'histoire, de la synchronie et de la diachronie² ». Ce constat se retrouve chez lui dans l'idée, exprimée au début de *L'institution imaginaire de la société*, d'une liaison telle de la société et de l'histoire que leur séparation apparaît vaine, d'où le terme de « social-historique ». Il définit ainsi ce néologisme : « c'est l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant³ », ajoutant en note : « Nous visons par cette expression l'unité de la double multiplicité de dimensions, dans la "simultanéité" (synchronie) et dans la "succession" (diachronie) que dénotent habituellement les termes société et histoire⁴ ». Malgré ces timides similitudes, nous avons pu constater que des divergences de taille opposent les deux auteurs dans leur conception du tissu historique. Par l'analyse de l'idéologie chez chacun, celles-ci trouveront à se creuser davantage.

¹ *Ibid.*, p. 392.

² *Id.*

³ IIS, *op. cit.*, p. 161.

⁴ *Ibid.*, p. 161, n. 37.

5.2 Idéologie et imaginaire

Avant d'examiner en détail les tenants et aboutissants de la reproduction sociale, le rôle de l'idéologie ainsi que la possibilité de la transformation historique, il importe d'indiquer tout d'abord en quoi Freitag et Castoriadis rompent tous deux avec la conception classique, c'est-à-dire scientiste de l'idéologie, qu'elle soit d'obédience marxiste ou positiviste.

Leur parti-pris théorique cible l'utilitarisme, le scientisme et le déterminisme historique. À l'évidence, leurs prises de position aux niveaux ontologique et épistémologique se maintiennent dans la sphère politique. Aussi leur attirail conceptuel soutiendra fermement la contingence historique, c'est-à-dire la puissance de l'instituant, mais également la force d'inertie de l'institué : outil de reproduction dans les termes de Freitag, prégnance de l'hétéronomie pour Castoriadis. Tous deux sont mus par la nécessité de revenir aux sources de l'idéologie : chez Freitag, à l'idéologie au sens large, correspondant dans un premier temps à la reproduction du rapport sujet/objet ; chez Castoriadis, à l'imaginaire, dont la plasticité s'avère apte à soutenir une création tant autonome qu'hétéronome des sociétés. Pour Freitag, ce retour aux sources de l'idéologie s'incarnera théoriquement dans la mise au jour de deux formes d'idéologie : l'« idéologie au sens large » et l'« idéologie de légitimation ». Ces deux formes de l'idéologie se repèrent chez Castoriadis, bien qu'elles ne s'inscrivent nullement au sein du même appareil conceptuel.

Leur commun rejet du scientisme et du déterminisme historique les amène à refonder leur pensée de manière à échapper aux apories épistémologiques qu'entraîne le dualisme science/idéologie, promulgué tant par les marxistes que par les positivistes. L'idéologie a d'abord été considérée comme une scorie au sein d'une conception idéalisée de la vérité. Leur pensée politique a tôt fait de prendre acte d'une refonte nécessaire des termes de l'équation entre savoir, pouvoir et légitimation de ceux-ci. Dans le constat à la base de cette refondation, Freitag et Castoriadis sont proches. Il s'agit pour eux de montrer en quoi la raison se méprend sur sa nature et ses origines, et quelles en sont les conséquences politiques. Considérer que la science et le pouvoir doivent être purgés de toute idéologie s'avère inane, soutiennent-ils.

5.2.1 Normativité et idéologie chez Freitag

En bon phénoménologue, Freitag travaille à déprendre la raison, la vérité et la science de ce dualisme par lequel elles se sont historiquement établies comme envers du faux et de l'idéologique. La science comprise ainsi, énonce-t-il, « désigne et refoule son négatif :

*l'idéologie*¹ ». Elle la refoule en vertu du fait essentiel « que la connaissance scientifique a non seulement été précédée par d'autres modalités d'expérience du monde et que c'est justement et uniquement par rapport à elles que la connaissance scientifique a pu prétendre établir sa supériorité cognitive² ». « De cette opposition substantive entre la pensée vraie ou cumulative (scientifique) et l'idéologie, précise-t-il, il résulte donc qu'on a affaire à *deux objets ontologiquement différents*, plutôt qu'à *la structuration interne d'un champ ontologique unifié et cohérent*³ ». Là réside l'objet de recherche de Freitag et la clé de sa démarche, visant à restituer en quoi science et idéologie représentent d'abord et avant tout deux formes ou deux faces d'un même champ épistémique, c'est-à-dire qu'elles constituent des différenciations dont il importe de faire voir l'histoire « réelle, qui était justement une histoire de la pratique significative et cognitive⁴ ».

Freitag fait de l'idéologie son objet du dedans, comme le souligne Côté, d'une phénoménologie du sens et des significations ainsi que d'une « interprétation *réflexive* » des formes symboliques⁵. Le pari de Freitag consiste donc à se ressaisir, *a contrario* de l'épistémologie moderne, du rapport d'objectivation sous toutes ses facettes, c'est-à-dire aussi dans tout ce qui précède et sous-tend sa formalisation. De façon générale, l'épistémologie moderne a ignoré la base sur laquelle elle se fonde, soit toutes les « modalités d'expérience du monde⁶ » faisant partie du rapport d'objectivation, au nombre desquelles les dimensions normative et expressive-esthétique, rejetant du même coup dans l'idéologie tout ce qui ne rentrait pas dans la catégorie souveraine de la vérité. Freitag entreprend ainsi de montrer en quoi cette conception de l'idéologie comme « simple horizon négatif⁷ » ou « obstacle⁸ » ne représente en rien le processus de connaissance et d'objectivation, mais contribue plutôt au fractionnement ruineux du champ épistémologique. Elle tend en effet à « établir des mondes incommunicables dans le domaine de l'expérience sensible et de la connaissance, notamment en établissant une distance infranchissable entre l'univers objectif de la théorie scientifique et celui de l'idéologie⁹ ».

¹ DS1, *op. cit.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 176.

³ *Ibid.*, p. 179. Nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁵ Cf. Jean-François Côté, « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag », *Société*, n° 26, p. 36, n. 2.

⁶ DS1, *op. cit.*, p. 176.

⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁸ *Id.*

⁹ DS2, *op. cit.*, p. 387.

Cette réinscription de l'idéologie au cœur même de notre rapport au réel se veut une critique constructive de l'épistémologie moderne qui a constitué et constitue encore, dans une certaine mesure, une référence dans le monde des sciences sociales. C'est contre tout cela que Freitag se bat au moment de réinvestir la notion d'idéologie de manière à y découvrir sa portée positive et sa double nature. Cette récusation de la conception classique de l'idéologie ne représente cependant que la face négative de son appréhension du concept, puisque l'essentiel de ses efforts théoriques consiste à exposer « l'essence même de l'«opération idéologique» », appelée également « fonction projective-idéologique² » ou « réification idéologique³ ». Il en appelle ainsi à rien de moins qu'à une « réhabilitation épistémologique de l'idéologie en général, puisqu'en dehors d'elle c'est la totalité du réel qui se trouve réduit au statut de la chose fermée et muette⁴ ».

Pour Freitag, cette critique de l'idéologie classique sert également à mettre au jour la conception des rapports humains et de la socialité qu'elle sous-tend. La conception classique de l'idéologie s'avère problématique à plus d'un égard : non seulement elle érige un dualisme épistémologique indépassable, mais elle se fonde sur une conception erronée et ruineuse de la socialité et des rapports humains, plus précisément sur « une conception individualiste de la vie sociale, appréhendée aussi bien au niveau global de la structuration de la société en termes d'intérêts conflictuels, qu'au niveau de l'expérience individuelle orientée elle aussi vers la satisfaction, les deux dimensions étant mises directement en correspondance dans un même paradigme utilitariste⁵ ». Freitag montre ainsi que l'idéologie classique, en plus d'opposer science et idéologie, fait s'opposer la société, comprise comme arène de conflits et de rapports de pouvoir, à l'individu, dont la liberté est pensée comme extrasociale, pure, déliée. Ces fausses oppositions reposent sur « la réduction de la normativité à l'intérêt⁶ ».

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 36.

² DS3, *op. cit.*, p. 371.

³ *Ibid.*, p. 372.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 392.

⁵ *Ibid.*, p. 383.

⁶ *Ibid.*, p. 385, n. 22. Notons que la critique de ce harnachement de toute valorisation à une conception individualiste et utilitariste de la valeur comme « intérêts » à faire valoir et à défendre traverse l'ensemble de l'œuvre de Freitag et représente l'une des avenues de son originalité profonde. Son analyse de la sensibilité animale remet « l'autonomie existentielle du sujet » (*Ibid.*, p. 112) au centre névralgique du déploiement du vécu animal. Ainsi, autant l'expressivité-esthétique guidant tout le vécu animal que « la normativité immanente, qui l'oriente physiologiquement et instinctuellement » (*Id.*) se rattachent à l'action, circonstancielle ou cumulative de chaque sujet dans son monde de vie. Par là, il dépend de la seule rationalité instrumentale pour faire voir l'intrication essentielle de la dimension cognitive avec les dimensions expressive-esthétique et normative. Si celles-ci se séparent progressivement au cours du procès d'humanisation, elles sont encore indistinctes chez l'animal, tout comme chez le nourrisson. Depuis son analyse de la sensibilité animale jusqu'à celle des sociétés institutionnalisées, Freitag fait voir que cette intrication

La conception de la liberté individuelle contre laquelle Freitag prend position et qui l'amène à développer une conception de l'idéologie en deux temps lui permet de montrer la « consistance synthétique¹ » de l'idéologie. « Une telle conception interdit donc de dériver directement l'idéologie des “intérêts” qui sont sous-jacents aux rapports de domination eux-mêmes : elle possède un fondement existentiel beaucoup plus profond et beaucoup plus large² », précise-t-il. L'idéologie chez Freitag, au sens large ou strict, possède une consistance ontologique plus vaste que la simple question d'une mise en œuvre d'intérêts, qu'il s'agisse d'intérêts individuels ou de groupes. D'abord, l'idéologie au sens large relève du procès d'objectivation du monde et révèle de ce fait la reproduction dont la société est issue. Rappelons que l'idéologie au sens large correspond au mode de reproduction sociétale culturel-symbolique. Or, cette liaison intrinsèque de l'idéologie et de la reproduction se retrouve complètement gommée par la science. Celle-ci s'est en effet constituée à partir d'une « exclusion des dimensions normative et expressive, [laquelle] implique l'abandon du point de vue de la reproduction de la vie subjective et sociale dans le monde³ ». De même, tant au niveau de l'idéologie au sens large que de l'idéologie de légitimation, il en va de l'identité des individus et de la société tout entière. L'idéologie de légitimation, plus précisément son caractère transcendantal, renvoie à l'identité de la société – cet aspect essentiel de la théorisation freitagienne de l'idéologie constituera la prochaine partie du présent chapitre, puisqu'elle représente l'une des principales sources de désaccord entre Freitag et Castoriadis sur la question politique.

Par sa conception de l'idéologie d'abord ancrée dans la dynamique des rapports d'objectivation, la phénoménologie freitagienne tâche de montrer une autre voie que celle des rapports strictement utilitaires entre les êtres humains. Les raisons pour lesquelles Freitag a élargi la conception de l'idéologie de manière à y inclure la reproduction des rapports sujet-objet s'y trouvent éclairées. Il s'agit d'exhumer toute la richesse phénoménale que comporte le « faire société », et qui se donne à voir déjà dans le rapport actif nous liant au monde. Ce rapport ne saurait être réduit à une simple poursuite d'intérêts, mais renvoie à la dialectique entre l'expressivité, la normativité et l'intentionnalité. Il importe d'enraciner le sujet dans le monde et, à partir de cet

essentielle des différentes modalités du rapport au monde a été systématiquement éludée par la conception unilatérale de la raison qui a eu cours depuis la modernité, promouvant la rationalité instrumentale.

¹ *Ibid.*, p. 384.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 48-49.

³ DS1, *op. cit.*, p. 176.

ancrage premier, d'analyser, *dans un deuxième temps*, la situation politique du sujet, c'est-à-dire sa marge de liberté, toujours arrimée monde et « en situation », à penser évidemment en conjonction avec la forme de légitimation du pouvoir en usage dans chaque type sociétal. En somme, Freitag a voulu montrer la consistance du sujet et de ses objets afin de sortir d'une lecture utilitariste du rapport à la politique et de la socialité au sens large.

Ainsi, bien au-delà ou en deçà des considérations en termes de conflits d'intérêts, Freitag a tâché de ressaisir le rapport du sujet au monde. Il a entrepris de rendre compte du rapport d'objet dans toute sa richesse, comme rapport d'un sujet, à la fois libre et désirant, face à un monde objectif qui l'accueille et lui résiste, tout en lui renvoyant comme un écho la confirmation de son désir et la conformité de celui-ci. La conception freitagienne de l'idéologie lui sert à reprendre le lien entre, d'abord, les différents moments du rapport d'objet, de même que, au sein de la subjectivation, les différents moments impliqués dans celle-ci, soit la normativité et l'expressivité du sujet. En effet, Freitag rattache explicitement « la dimension ou fonction idéologique [...] aux dimensions expressive et normative qui sont ontologiquement impliquées dans la constitution même de l'identité synthétique du sujet¹ ». Il soutient ainsi que l'idéologie constitue, dans son sens le plus large, une mise en rapport avec les composantes du rapport d'objet ainsi qu'avec les composantes de la subjectivation.

La notion d'idéologie occupe donc une place essentielle au sein de sa théorisation du rapport d'objet. Elle lie en effet la valorisation de la chose, devenue objet à travers le rapport intentionnel, à la subjectivité, c'est-à-dire à l'action sur l'objet. Du côté de la subjectivation, elle représente en effet « [l]a boucle qui relie le moment de l'attachement normatif et le moment de la projection expressive² ». L'une des forces de la théorisation freitagienne à cet égard consiste à concevoir le rapport d'objet comme *unifié* sous l'action de l'idéologie, comprise au sens large comme réification de l'action sur l'objet de celui-ci ou comme « *l'occultation de la réalité primordiale du "rapport" à travers sa réification dans l'objet³* », permettant à l'action de se déployer dans un monde accueillant, familier. Sous l'action de l'idéologie au sens large, qui court-circuite la portée réelle de l'action comme origine de la valorisation des objets, de leur qualification et de leurs qualités, le monde devient commun et, pour utiliser un terme de Castoriadis, « participable⁴ ».

¹ DS2, *op. cit.*, p. 384.

² *Ibid.*, p. 385.

³ *Ibid.*, p. 400.

⁴ Cornelius Castoriadis, dans C. Castoriadis et A. Tomès, IT, *op. cit.*, p. 155.

L'idéologie au sens large constitue une médiation entre le monde des objets et celui de l'action : l'objectivation de l'action se fait par l'intermédiaire de l'objet. La valeur de l'action et du geste est projetée sur l'objet de l'action. Freitag précise que l'idéologie constitue la « “prédestination” sociale¹ » de l'objet. Par la réification qu'elle effectue, le monde lui-même et les qualités de ses objets sont reproduits. Du côté du sujet, cela rend possible l'action elle-même, la conforte dans un monde à sa mesure, familier, dans le même temps qu'elle rend possible la reconduction du monde lui-même. En d'autres termes, elle représente le lien entre le réel, au sens de l'activité concrète, et le symbolique, la façon dont la normativité inhérente aux objets qui nous entourent guide l'action et notre usage du monde et de ses objets – plus précisément, la façon dont nous dotons, collectivement, les objets de valeur. Elle s'avère donc un élément incontournable de la réalité sociale et existentielle, aux implications beaucoup plus vastes et constructives que le rôle traditionnellement dévolu à l'idéologie : « L'idéologie, soutient Freitag, fait en effet partie de la constitution de la société et de la vie sociale, au même titre que les moments normatif et expressif dont elle représente le lien à travers leur opposition formelle² ».

L'idéologie déforme en quelque sorte notre appréhension de la chose : cette projection de valeur sur l'objet apparaît comme la *vérité* de la chose et la vérité de notre rapport à l'objet. Un détournement de sens s'opère, plus précisément « un déplacement du *lieu* de la vérité³ » et de l'action, c'est-à-dire fondamentalement, rappelle Freitag, de la « concrétude » et de la « matérialité⁴ » vers ce qui est alors considéré comme l'essence de la chose. Or, précise-t-il, ce détournement et cette torsion dont procède le rapport d'objectivation permettent à l'idéologie de remplir sa fonction, « qui est de faire entrer la chose même dans le procès de reproduction de l'action et donc du sujet : qui est de faire de la chose non seulement le terme de l'action, ni directement son produit, mais la médiation de sa reproduction⁵ ». L'on constate que l'idéologie au sens large constitue un maillon essentiel dans la grande chaîne du procès d'objectivation et de reproduction sociétale, elle « est le support *positif* et *nécessaire* que nous entretenons a priori avec le monde et avec la société⁶ ». Elle arrime également la reproduction sociétale à l'ordre du sens. Hors de l'idéologie, précise-t-il, les « deux moments du sens » que sont « l'essence de la chose »

¹ DS3, *op. cit.*, p. 116.

² DS2, *op. cit.*, p. 393.

³ *Ibid.*, p. 388.

⁴ *Cf. id.*

⁵ *Ibid.*, p. 388-389.

⁶ *Ibid.*, p. 390.

et la « finalité de l'action » se sépareraient et tomberaient en dehors du sens¹. Voyons ce que signifie le terme d'idéologie pour Castoriadis, et surtout, sa rareté dans ses écrits.

5.2.2 La quasi-absence de l'idéologie chez Castoriadis et ses raisons d'être

La notion d'idéologie n'occupe pas une place centrale dans la pensée de Castoriadis, du moins explicitement. Elle y apparaît même extrêmement périphérique, employée la plupart du temps en référence au marxisme ou à la place dévolue à la « pseudo-rationalité » dans les sociétés capitalistes contemporaines. Cette référence critique au marxisme et à son idéologie se révèle à la source de la décision conceptuelle d'abandonner le terme d'idéologie, ce que d'aucuns jugeraient pourtant impensable dans le cadre d'une philosophie politique. La critique acerbe de Castoriadis envers le marxisme l'a entraîné vers une refonte du projet d'autonomie qui rejette tout déterminisme, qu'il soit d'ordre économique, social-historique ou rationaliste. Cette refonte a consisté en une reprise critique de la dichotomie entre théorie et pratique, où l'idéologie, du moins dans les versions scientistes du marxisme, représentait les résidus doxiques retardant l'avènement d'une science de l'histoire. Plutôt que de se ressaisir de la notion d'idéologie comme l'a fait Freitag, Castoriadis a procédé à une intervention théorique mettant au jour l'imaginaire et dévoilant en quoi il constitue la source des significations et représentations sociales. En ce sens, l'imaginaire devient ce par quoi théorie et pratique adviennent, leur fond commun sous forme de significations partagées et participables. À l'évidence, s'il ne fait pas un usage formel de la notion d'idéologie, sa conception de l'imaginaire comme magma de significations imaginaires sociales en rend possible l'élaboration théorique.

L'on retrouve également chez lui le rejet de l'opposition science/idéologie. Alors que Freitag récuse cette opposition par la teneur ontologique du monde vécu, fondement de son rejet du positivisme, Castoriadis, quant à lui, fait valoir que la science, comme toute prestation social-historique, a ses racines dans l'imaginaire. Il insiste sur le fondement imaginaire du social-historique de manière à montrer que la science échappe dans ses origines et dans son fondement à une constitution purement rationnelle². La rationalité se trouve de ce fait entrelacée de manière

¹ Cf. *id.*

² Donnant l'exemple des mathématiques, il affirme, dans un entretien avec le mathématicien français Alain Connes : « Je crois [...] qu'il n'est pas possible de séparer totalement la réflexion [...] de l'imagination. [...] [L]e véritable travail de la réflexion est indissociable de la création imaginative en ce sens que, pendant le travail, on peut faire surgir des critères de choix, par exemple, ou d'autres éléments qui n'étaient pas donnés d'avance ». L'imagination, indissociable du « véritable travail de la raison », entraîne donc l'ouverture de la clôture, sans cesse à refaire. PSI, p. 128.

essentielle à l'imaginaire. Castoriadis a ainsi recentré le discours classique sur l'idéologie vers les conditions au sein desquelles tout discours, savant ou non, est rendu possible. Bien entendu, la connaissance scientifique ne saurait s'en trouver diminuée, mais l'objet de la critique de Castoriadis, rappelle Koutsogiannis, concerne ici les prétentions de la science à s'extraire de tout contenu « idéologique » : « The impossibility of formulating an absolute truth in the explanation of social phenomena denies the validity of any discourse that claims a purely non-ideological character¹ ». Ainsi, Castoriadis oppose au marxisme la conscience vive de la part d'imaginaire dans tout discours, plus encore du fait que le partage vrai/faux ou science/idéologie naît et s'incarne irrémédiablement au sein même de l'imaginaire d'une société particulière. Ce faisant, poursuit Koutsogiannis, « there is no “real” vantage point from which the imaginary significations of ideology can be discerned. Equally, there is no ideology, no form of representation or misrepresentation from whose examination social reality can be totally delineated² ». Évidemment, comme nombre de commentateurs l'ont souligné, cette prise de position sur le caractère inéluctable du « point de vue³ » sur le monde, tout informé et savant qu'il soit, se retrouve parfois en tension avec l'avènement tant souhaité par Castoriadis d'une société autonome.

La conception castoriadienne d'un soubassement imaginaire alimentant sans cesse l'action sociale représente une déviation frontale du marxisme et de sa conception hiérarchique des dimensions de l'existence sociale. Ni la science ni l'idéologie ne font exception à la règle d'un soubassement imaginaire. De ce fait, précise Koutsogiannis, « ideological thought is substantially a particular “form”, an expression of the imaginary in social significations, and not a reflection of a complex of socio-economic relations. The appropriate “content” of ideology is therefore imagination itself⁴ ». Or, dans sa critique du marxisme, Castoriadis ne se contente pas d'inverser le rapport infrastructure/superstructure, en faisant dériver, à l'instar des néokantiens, l'économie de la culture. Il récuse tout autant une fondation de l'infrastructure économique sur la superstructure culturelle et significative que l'inverse. Sa conception de l'institution imaginaire du social-historique représente bien plus qu'un simple *déplacement* de l'idéologie, de l'infrastructure

¹ Alexander Koutsogiannis, *Ideology, alienation and the imaginary. From Marx to Castoriadis*, thèse doctorale, University of Sussex, 2002, p. 123.

² *Ibid.*, p. 126.

³ « Et voir, c'est cela même. Je ne verrai jamais rien de toutes les places possibles à la fois ; chaque fois, je vois d'une place déterminée, je vois un “aspect”, et je vois dans une “perspective”. Et *je vois* signifie je vois *parce que* je suis moi, et je ne vois pas seulement avec mes yeux ; lorsque je vois quelque chose toute ma vie est là, incarnée dans cette vision, dans cet acte de voir. Tout cela n'est pas un “défaut” de notre vision, *c'est* la vision. » (IIS, *op. cit.*, p. 59)

⁴ Alexander Koutsogiannis, *Ideology, alienation and the imaginary. From Marx to Castoriadis*, *op. cit.*, p. 133.

de la société à sa superstructure significative. Elle met plutôt au jour un entrelacement essentiel, et toujours singulier, entre l'indéterminité et la plasticité imaginaires, et l'ensidique. Cela apparaît clairement lorsque Castoriadis se prononce sur la critique néokantienne du marxisme :

la critique de certains néo-kantiens [...] contre le marxisme, basée sur l'idée de la priorité de la « forme » de la vie sociale [...] à l'égard de sa « matière » (l'économie) [...] participe de la même ambiguïté que la vue marxiste qu'elle veut combattre [...]. Quant au rapport entre l'institution et la vie sociale qui s'y déroule, il ne peut pas être vu comme un rapport de forme à matière au sens kantien, et en tout cas pas comme impliquant une « antériorité » de l'une sur l'autre. Il s'agit de *moments* dans une structure – qui n'est jamais rigide, et jamais identique d'une société à l'autre¹.

Le déplacement à l'œuvre chez lui ne correspond donc nullement à l'inversion néokantienne du postulat marxiste, mais à une refonte complète des termes dans lesquels le social-historique existe : « Castoriadis offered a theory of the imaginary as a “displacement” of the classical pre-occupation with ideology² ».

Sa théorie de l'imaginaire soutient en effet que l'institution des sociétés s'effectue, à un niveau fondateur et essentiel, à partir de l'imaginaire social lui-même. Le caractère primordial de celui-ci interdit donc de dériver d'un état de fait productif la cohésion et la forme de la société en question. L'on peut lire ici l'effet du cercle de la création. L'institution de la société n'est envisageable « ni comme “reflet”, ni comme “sublimation” des conditions “réelles” où la société serait placée, puisque celles-ci sont, trivialisées à part, insaisissables et inassignables hors de cette institution sociale³ ». La réalité sociale et la réalité tout court dérivent de l'institution imaginaire de la société plutôt qu'elles ne soient des formes de détermination de l'agir et de la constitution sociale.

Dessinant également ici un parallèle avec la démarche freitagienne, Castoriadis insiste sur l'activité sociale et imaginaire de laquelle, nécessairement, toute superstructure et infrastructure dérivent. Freitag associe pour sa part l'idéologie au sens large au caractère actif et dialectique de l'objectivation – c'est-à-dire fondamentalement, pour lui, *reproductif*. Plus précisément, dans le cas des sociétés de type culturel-symbolique, Freitag reconnaît que le symbolique et la structure sociale sont liés par « un isomorphisme dynamique⁴ », où le symbolique ne fait « en un certain

¹ IIS, *op. cit.*, p. 187-188.

² Alexander Koutsogiannis, *Ideology, alienation and the imaginary. From Marx to Castoriadis*, *op. cit.*, p. 152.

³ CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 174.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 113.

sens, que refléter¹ » la structure d'ensemble des rapports sociaux. « En un certain sens », puisqu'il s'agit plutôt d'un rapport dialectique au sein duquel le symbolique « reflète » effectivement la structure sociale, au sens où il en représente « l'objectivation² », mais où le langage, quant à lui, projette normativement celle-ci « sur l'univers des objets d'action, [intervenant] comme médiation réelle³ ». Dans ce type de sociétés, le moteur de la reproduction demeure le symbolique, alors que les sociétés institutionnalisées verront d'autres instances hiérarchisées s'en détacher, telles que les instances du pouvoir politique, et ainsi prendre le relais de la reproduction. Or, même dans le cas des sociétés culturelles-symboliques, où Freitag reconnaît une forme de « reflet » de la réalité sociale vers le symbolique, « ce reflet n'a rien de passif, d'irréel ou même d'illusoire, puisqu'il n'est pas relatif à une réalité qui posséderait sa propre consistance ontologique hors de lui. Il fait au contraire pleinement partie de l'objectivité ou plutôt de la consistance ontologique de la structure sociale⁴ ». Si l'on nie l'idéologie au sens large ou si l'on en fait un résidu superstructurel, c'est-à-dire un « dérivé » de l'infrastructure, une projection ou un simple reflet de celle-ci, l'on manque son essence propre et première, soit le fait qu'en dépit de son action de projection de la structure d'action sur les objets, elle demeure totalement endogène à la pratique. Pour Freitag, l'idéologie au sens large est aussi fondamentale que la pratique elle-même pour la simple et bonne raison qu'elle « ne projette pas les structures a priori de l'action dans un au-delà qui les transcenderait ; elle les rabat au contraire sur les termes objectifs de l'action concrète qui sont valorisés en tant que tels⁵ ». Ainsi « l'idéologie culturelle, c'est-à-dire épistémique [...] ne possède pas, dans aucun sens précis du terme, un caractère *superstructurel* ; elle appartient au contraire tout entière au niveau de l'action concrète, de la pratique réelle et effective⁶ ». À l'évidence, tant Freitag que Castoriadis mettent l'accent sur le caractère actif de chaque instance composant le social, qu'il s'agisse, comme dans le cas des sociétés culturelles-symboliques, du symbolique et des pratiques sociales, ou encore des instances du pouvoir dans les sociétés institutionnalisées et politiques.

¹ *Ibid.*, p. 114.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 400.

⁶ *Id.*

Cette importance accordée par Castoriadis à l'institution imaginaire, en rupture avec le marxisme, va de pair avec la récusation d'une « inertie¹ » ou d'un « privilège de passivité² » de la superstructure : « Les superstructures ne sont qu'un tissu de rapports sociaux, ni plus ni moins "réels", ni plus ni moins "inertes" que les autres – tout autant "conditionnés" par l'infrastructure que celle-ci par eux, si le mot "conditionner" peut être utilisé pour désigner le mode de coexistence des divers moments ou aspects des activités sociales³ ». Dans les deux cas, ils remettent dans l'équation des rapports sociaux et de l'institution de la société l'activité imaginaire et symbolique comme fondement de ceux-ci.

Cela dit, quelles conséquences peut-on tirer de l'importance que revêt la notion d'imaginaire sur le concept d'idéologie chez Castoriadis? En d'autres termes, la notion d'imaginaire lui permet-elle de se passer de la notion d'idéologie, et si oui, de quelle façon? C'est du moins ce que soutient Enriquez dans la préface de l'ouvrage collectif *Imaginer avec Castoriadis*⁴. Koutsogiannis avance également, de manière plus étoffée, la raison pour laquelle Castoriadis ne réserve pas une place fondamentale au concept d'idéologie au sein de sa pensée. Cette quasi-absence du terme d'idéologie chez celui-ci serait imputable à sa critique de l'idéologie classique⁵, c'est-à-dire dans le même temps à sa critique de la science et de la vérité comme étant les exacts inverses de l'idéologie. De manière, encore une fois, semblable à Freitag, Castoriadis soutient ici un dépassement non seulement de la conception classique de l'idéologie, mais de l'opposition science/idéologie, en vertu du fait que l'existence d'un point de vue non-idéologique s'avère inaccessible⁶. En d'autres termes, la science ne saurait épuiser ensidiquement la réalité sociale. Suivant Koutsogiannis, l'usage de l'idéologie comme concept opératoire s'avérait

¹ IIS, *op. cit.*, p. 30.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ « Castoriadis, affirme Enriquez, énonce fortement ses idées centrales sur l'imaginaire radical qui crée les choses ex-nihilo, sur *les significations imaginaires sociales (qui dispensent d'avoir recours à la notion d'idéologie)* » : Eugène Enriquez, « Préface », dans A. Liarte, et P. Georges (éd.), *Imaginer avec Castoriadis*, Nice, Les Éditions Ovidia, 2013, p. 8. Nous soulignons.

⁵ Peut-être peut-on relever semblable stratégie rhétorique dans le délaissement progressif par Castoriadis de la notion de symbolique. En raison de sa critique du structuralisme, il laisse en effet tomber le concept de symbolique et investit plutôt celui d'imaginaire. L'article de Vibert déjà cité revient en détail sur les raisons de cet abandon de la part de Castoriadis : « L'imaginaire et le symbolique – Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss », *op. cit.*, p. 35-61. Force est de constater que des dissemblances avec Freitag se font voir également sur cet aspect stratégique, puisque ce dernier a tôt fait de reprendre et d'enrichir plusieurs des notions dont il critique les usages classiques, communs ou établis. C'est le cas de la notion de symbolique, souvent considérée à titre de simple moyen de communication, qui se trouve, chez lui, enrichie de toutes ses racines dans la sensibilité, ou encore de la notion d'idéologie.

⁶ Cf. Alexander Koutsogiannis, *Ideology, alienation and the imaginary. From Marx to Castoriadis*, *op. cit.*, p. 134.

impensable pour Castoriadis puisque, dans sa perspective, il allait de pair avec la reconnaissance d'un point de vue non idéologique, soit, à titre d'exemple, la place dévolue à l'économie dans le marxisme.

En somme, Castoriadis ne place pas la notion d'idéologie au cœur de sa pensée, lui préférant celle d'imaginaire. Il lui importe d'élucider d'abord et avant tout l'imaginaire et la forme de création qu'il permet. Koutsogiannis synthétise la posture de Castoriadis en faisant remarquer que, pour ce dernier, la critique de l'idéologie prend la forme d'une critique de la signification¹, puisque l'idéologie, au même titre que toute signification, dérive de l'imaginaire social-historique. Il ne s'agit pas de faire valoir un recouplement terme à terme entre l'idéologie et l'imaginaire chez Castoriadis. Le lien unissant ces deux notions apparaît cependant clairement chez lui, sous la forme d'une *fondation* de l'idéologie par l'imaginaire. C'est donc à travers le prisme de cette critique de la signification que s'articulent les notions d'hétéronomie et d'idéologie².

Dans la perspective freitagienne, l'idéologie s'avère bien entendu de l'ordre de la légitimation du pouvoir. Comprise d'abord comme idéologie au sens large, elle se rapporte également à l'ordre du *sens*, ordre antécédent au symbolique et au règne de la signification qu'il instaure. Le sens trouve en effet sa *source*, pour Freitag, dans la normativité et l'expressivité plutôt que dans la signification à strictement parler – bien que le symbolique devienne par la suite un relais important dans l'acquisition et la vivacité du sens. Dans le cas de Castoriadis comme de Freitag, néanmoins, le questionnement sur l'idéologie ne saurait faire l'économie d'une véritable réflexion sur les conditions du sens et de la signification. De la sorte, l'idéologie dépasse largement la vision négative à laquelle la confine la conception classique de l'idéologie, et elle s'avère également, plus explicitement chez Freitag que chez Castoriadis, plus large que les questions de légitimation du pouvoir dont elle fait nécessairement partie. Nous verrons maintenant en quoi l'idéologie pour eux ne se réduit nullement à une vision négative, de même que les formes de dissimulation que l'idéologie et l'imaginaire recèlent néanmoins.

5.2.3 L'idéologie, au-delà d'une vision classique négative

Malgré leurs critiques acerbes de la conception marxiste de l'idéologie, laquelle n'intervient que de manière négative, comme simulacre ou voilement de la réalité de la production, l'idéologie

¹ Cf. *ibid.*, p. 123.

² *Id.*

pour Freitag et Castoriadis, qu'elle soit reliée à la reproduction sociétale ou renvoyée à l'imaginaire instituant, révèle l'existence de formes de dissimulation. Afin de saisir les liens entre les deux auteurs sur cette question, il importe d'abord de revenir sur l'imaginaire, qui seul peut fournir, dans le cas spécifique de la pensée castoriadienne, une assise théorique à la notion d'idéologie.

Le concept d'imaginaire renferme l'idée d'une certaine occultation, non délibérée, issue de l'institution de toute société s'opérant, comme Castoriadis le répète inlassablement, en dehors de la seule logique ou de la seule rationalité, comprises au sens strict. L'imaginaire et son magma de significations se déroberont en partie à notre appréhension : il s'agit là de l'un des principes à la base même de la pensée castoriadienne, par lequel elle rompt avec toute conception déterministe, d'obédience structuraliste ou fonctionnaliste, de la réalité sociale. Au sein du magma de significations s'entrelacent des éléments affectifs, représentatifs et intentionnels, reliés autrement que de façon rationnelle. Le concept même d'imaginaire, du moins au sens où Castoriadis l'entend, c'est-à-dire en un sens résolument non ensidique, comporte à l'évidence une similarité avec l'idéologie comme « dissimulation », voire comme « reflet » – mais non comme « simulacre », puisque le fait que la réalité sociale et son soubassement imaginaire échappent en partie à l'appréhension ne provient pas d'une volonté intéressée de tromper, mais bien de la nature imaginaire de l'institution sociale.

Castoriadis souligne ainsi la non-transparence du social, en vertu de son caractère de collectif anonyme :

Jamais une société ne sera totalement transparente [...] parce que [...] le social implique quelque chose qui ne peut jamais être donné comme tel [...]. La dimension social-historique, en tant que dimension du collectif et de l'anonyme [...], est une dimension indéfinie, même si elle est enclose à chaque instant ; une structure définie et en même temps changeante, une articulation objectivable de catégories d'individus et ce qui par-delà toutes les articulations soutient leur unité¹.

En effet, l'imaginaire *se soustrait* à une appréhension ensidique, bien que notre monde s'avère façonné de part en part par les significations qu'il recèle. De plus, l'imaginaire *se reflète* sur la société dans laquelle nous vivons : il ne se laisse saisir, se plaît à dire Castoriadis, que par les traces qu'il laisse dans et par la matérialité, ces « ombres [...] projetées sur l'agir social effectif des peuples² ». À bien y voir, Freitag ne dit pas autre chose à propos des sociétés purement

¹ IIS, *op. cit.*, p. 166.

² *Ibid.*, p. 214.

symboliques, celles dont le mode de reproduction se fait par le seul prisme de la culture¹ : « la société ne s’appréhende elle-même qu’à travers son “reflet” projeté dans les choses, et la médiation *réelle* de cette projection ne possède pour elle aucune réalité objective. Dès lors, le caractère social de cette médiation est occulté d’une manière originelle, immédiate, et non seulement par l’effet d’un discours idéologique secondaire (superstructurel²) ». Il s’agit là presque mot pour mot de la définition que donne Castoriadis des sociétés hétéronomes, qui se masquent à elles-mêmes la source de leur institution. Le déni par lequel les sociétés hétéronomes se cachent leur propre création correspondrait ainsi à ce que Freitag nomme l’idéologie au sens large, c’est-à-dire à la reproduction sociétale s’opérant par la culture et le langage, au sein de laquelle la société, par un effet de projection idéologique, transfère la valeur issue de l’action humaine sur les objets eux-mêmes.

Chez tout individu socialisé, indique Castoriadis, l’effet d’une *médiatisation* du rapport au monde se manifeste, ce qui résonne encore une fois avec la notion d’idéologie au sens large de Freitag. Ainsi, rappelle Castoriadis, « paradoxalement [...], le sujet au bout de son processus de socialisation se retrouve près de sa situation d’origine, où la représentation était, comme telle, plaisir. La différence est qu’alors il “disposait” de cette représentation, et que *maintenant elle est médiatisée par un “état de choses” dont il ne dispose pas*³ ». D’un point de vue psychanalytique, la monade psychique, vu son état psychotique, demeure imperméable aux médiatisations (symboliques, sociales) qui la traversent. Une fois la socialisation lentement acceptée par l’individu, état concordant avec la rupture de l’état monadique, sa déliaison primaire laisse place à une progressive médiatisation par différentes instances sociales, qui représentent alors le filtre à travers lequel l’individu voit le monde. Ce filtre, Freitag l’a assez rappelé, s’avère en effet

¹ Freitag reconnaît toutefois que l’existence réelle d’une société se reproduisant strictement par le langage et le symbolique demeure hypothétique : « C’est d’ailleurs seulement sous la forme d’une extrapolation, correspondant à la notion de “société primitive”, que l’on peut envisager des sociétés dans lesquelles [le mode de reproduction *culturel-symbolique*] assumerait à lui seul toute la fonction de régulation de l’action et de reproduction de la structure, dans une condition sociale et sociétale qui serait alors rigoureusement prépolitique » (DS3, *op. cit.*, p. 22-23). Plus loin, il va même jusqu’à affirmer que « le mode de la reproduction culturelle-symbolique devait correspondre à un type de société pratiquement introuvable à l’état pur au niveau sociétal » (*Ibid.*, p. 320). Néanmoins, dans sa théorisation des modes formels de reproduction sociétale, cet idéaltype d’une société symbolique au sens strict demeure pertinent, ne serait-ce que pour distinguer des formes de reproduction sociétale se basant sur des sociétés de type institutionnel, qu’il s’agisse de sociétés traditionnelles, dont le pouvoir se reproduit de façon non démocratique, ou démocratiques modernes. Également, en vertu de la cumulativité des modes de reproduction sociétaux, le mode culturel-symbolique demeure toujours actif au niveau de la pratique culturelle, même lorsque la reproduction sociétale est prise en charge de manière politique et institutionnelle.

² *Ibid.*, p. 151-152.

³ IIS, *op. cit.*, p. 459. Nous soulignons.

extrinsèque, du moins *a priori*, à l'individu. Pour Castoriadis, le fait que la représentation du monde échappe alors au seul individu, ou plutôt à sa seule psyché, impulse la naissance de l'individu socialisé et la survie physique de l'infans en question. Une fois la monade rompue, la psyché de chaque individu socialisé ne dispose plus de la représentation de manière immédiate.

Cette médiatisation correspond à peu de choses près à l'idéologie au sens large chez Freitag, c'est-à-dire à l'aller-retour du sujet dans son rapport au monde. Or, cet état de fait, bien qu'il signale une forme de rapport au réel nécessairement déformé, une lecture intéressée du réel, rejouant et faisant voir à l'analyse les tenants et aboutissants de sa « situation » (politique, économique, psychosociale, etc.), n'apparaît pas, dans l'optique freitagienne, intrinsèquement ruineux. À ce premier niveau, fondamental, du rapport d'objectivation, il dévoile notre rapport au monde, tout autant qu'il le constitue. Cela se donne à voir explicitement dans la définition qu'en donne Freitag : « l'«idéologie» au sens large, c'est-à-dire [...] les conditions de la reproduction expressive-normative immanentes à l'action symbolique¹ ». À l'analyse, la projection idéologique révèle la mécanique du rapport d'objectivation, faite d'expressivité, de normativité et d'intentionnalité.

Trouve-t-on chez Castoriadis une forme de dévaluation de ce premier niveau de projection, puisqu'il n'a de cesse de souligner que celui-ci est hétéronome? En réalité, il importe de rappeler que la médiatisation dont il est ici question correspond à l'avènement d'individus socialisés, et ce, qu'ils se trouvent dans une société autonome ou hétéronome. Par ailleurs, pour Castoriadis, la force de la socialisation – ou de la sublimation, son équivalent du point de vue psychanalytique – ne représente en rien une limitation ou une aliénation, mais constitue la condition même de l'existence psychique et sociale. C'est plutôt la philosophie traditionnelle qui se rend coupable de cette erreur, énonce et dénonce Castoriadis :

C'est parce qu'elle « oublie » cette structure concrète du sujet que la philosophie traditionnelle, narcissisme de la conscience fascinée par ses propres formes nues, ravale au rang de conditions de servitude aussi bien l'autre que la corporalité. Et c'est parce qu'elle veut se fonder sur la liberté pure d'un sujet fictif, qu'elle se condamne à retrouver l'aliénation du sujet effectif comme problème insoluble².

Castoriadis ne dévalue donc pas ce premier niveau de projection ; il pose toutefois que l'institution imaginaire du social-historique nous échappe. Est-ce à dire qu'il reconnaît, dans un premier temps, comme Freitag, un rapport retors au réel, jamais direct ou immédiat? Cette médiatisation s'avère

¹ DS3, *op. cit.*, p. 376.

² IIS, *op. cit.*, p. 157.

effectivement nécessaire pour Castoriadis, au sens où il ne saurait exister pour lui de lien non médié au réel. L'on retrouve ici la critique freitagienne de l'idéologie comme conflits d'intérêts, conception classique de l'idéologie se fondant sur une définition déliée de l'individu et une version foncièrement individualiste de la liberté.

Ce rapprochement entre, d'une part, la conception de l'imaginaire social castoriadien ainsi que, d'autre part, la reproduction symbolique chez Freitag et l'idéologie au sens large dont elle témoigne se donne également à voir sous la plume de Thompson. Ce dernier, discutant du caractère à la fois immanent et transcendant de l'idéologie chez Castoriadis, affirme : « Ideology is both "immanent" in social relations, insofar as the use of language is a social activity interwoven with others, and "transcendent" to them, insofar as expressions used to sustain domination refer beyond what is immediately given¹ ». La présence de cette immanence et de cette transcendance de l'idéologie quant aux relations sociales se retrouve de toute évidence chez Freitag. Celui-ci rappelle en effet que l'idéologie, prenant racine dans l'imaginaire, appartient néanmoins à l'ordre du symbolique. Cette notion d'idéologie en deux temps lui permet de mettre l'accent sur la pratique sociale comme support de l'institutionnalisation, soulignant de ce fait la *cumulativité* du procès d'institutionnalisation, apparaissant par la persistance de la reproduction en premier degré, par la culture et le symbolique.

Dans la perspective freitagienne, les rapports de l'idéologie et de l'imaginaire social ne relèvent en effet aucunement du mystère. Au contraire, l'idéologie telle qu'il l'entend, d'abord comme idéologie au sens large, et même comme idéologie de légitimation, ne saurait exister seulement sous une forme négative, comme simple instrument de dissimulation. Il apparaît en effet on ne peut plus clair que pour Freitag, l'idéologie ne correspond pas en premier lieu à une forme de manipulation intéressée, mais plutôt au lien au réel. Celui-ci, certes, n'apparaît pas pour ce qu'il est : il s'avère d'abord valorisation des objets et non de l'action et du sujet de l'action, mais il dévoile néanmoins la nature normative et intentionnelle du rapport au monde. De plus, sous l'action d'une critique de l'idéologie, il révèle également la *direction* de la reproduction, bien que l'idéologie nécessite alors un travail de déconstruction, en vertu du fait qu'elle ne se donne pas à voir de manière aussi transparente. Cela vaut, bien entendu, pour l'idéologie au sens large, mais également en ce qui concerne l'idéologie de légitimation. Aussi rappelle-t-il qu'en vertu de sa

¹ John B. Thompson, « Ideology and the social imaginary : an appraisal of Castoriadis and Lefort », *Theory and Society*, vol. 11, n° 5, 1982, p. 678. La question de la nature de la transcendance de l'idéologie nous occupera dans la prochaine partie de ce chapitre, puisqu'elle s'avère capitale pour saisir les divergences entre les deux auteurs.

nature de « système social significatif », le système institutionnel, celui qui possède les instances de pouvoir et de répression, c'est-à-dire l'armature de domination, implique la production de l'idéologie de légitimation¹. Celle-ci ne saurait être renvoyée à la manipulation ou à l'illusion, bien qu'elle n'élimine pas pour autant la possibilité de pareille machination. En fait, indique-t-il, « [l]a manipulation explicite de l'idéologie n'est évidemment pas exclue ici, mais elle implique déjà l'existence de l'idéologie, la constitution préalable d'un lieu-support du discours idéologique et de son objet. Elle ne peut donc pas être invoquée pour fonder l'idéologie dans son concept² ». Les manœuvres intéressées d'un individu ou d'un groupe dans l'intention de bernier un autre groupe d'individus ou une classe de la société, si elles peuvent être qualifiées d'idéologiques, ne constituent en aucun cas le *cœur*, l'*essence* ou le rôle premier dévolu à l'idéologie. Encore une fois, Freitag et Castoriadis, malgré les différences conceptuelles qui les séparent, se rejoignent dans cet objectif commun de montrer les racines imaginaires, normatives, expressives et identitaires de l'idéologie.

La question qui taraude Thompson dans son texte « Ideology and the social imaginary : an appraisal of Castoriadis and Lefort », à savoir « how the concept of ideology can be linked to the notion of the social imaginary, when the social imaginary is regarded as both creative and dissimulatory³? » s'éclaire en la rapprochant de la perspective freitagienne, sans pour autant gommer leurs divergences. La réponse à l'interrogation de Thompson consisterait-elle à reconnaître, à la manière de Freitag, que l'idéologie ne peut être seulement dissimulatrice, mais qu'elle comporte également une portée positive? Peut-on cependant affirmer que cette positivité de l'idéologie se retrouve *ipso facto* chez Castoriadis, du fait de son usage de l'imaginaire comme fondement de toute idéologie? En un mot, peut-on réellement imputer à Castoriadis une conception positive de l'idéologie à partir de son concept d'imaginaire?

Relever chez Castoriadis l'équivalent d'une idéologie au sens large permet ainsi de révéler l'opacité de l'imaginaire social. Se matérialisant dans les objets du monde, il se dérobe également à notre appréhension *par son indétermination* – plutôt que par un conflit d'intérêts originel. Le caractère dissimulateur de l'idéologie provient de la nature de l'imaginaire social comme collectif anonyme ; en ce sens, l'imaginaire castoriadien s'avère d'abord créateur avant d'être simple outil

¹ Cf. DS3, *op. cit.*, p. 304.

² *Ibid.*, p. 306, n. 27.

³ John B. Thompson, « Ideology and the social imaginary : an appraisal of Castoriadis and Lefort », *op. cit.*, p. 677.

de dissimulation. Puisque cette création provient du collectif anonyme, elle échappe en bonne partie à la conscience des individus, ce qui peut se rapprocher d'une forme de dissimulation, bien que l'on demeure très loin de la définition du terme que comporte l'idéologie classique. En dépit de la reconnaissance du soubassement imaginaire de l'idéologie, la définition de l'idéologie donnée par Castoriadis laisse en effet entrevoir la prégnance de cet aspect de dissimulation de la réalité. Or, bien qu'elle se centre sur l'aspect intéressé et trompeur de l'idéologie, force est de constater, à la lumière de la théorie castoriadienne de l'imaginaire, que la dissimulation en question va bien au-delà d'une stratégie volontaire mise en place par des individus ou des groupes dans le but d'arriver à leurs fins. L'on ne peut ainsi la renvoyer tout bonnement à l'idéologie marxiste classique, en vertu de cet ancrage imaginaire qui en constitue l'essence.

Si Castoriadis soutient que l'idéologie politique constitue en partie un outil de dissimulation, voire de tromperie, le lieu d'élaboration de celle-ci réside ainsi dans l'imaginaire. Plus précisément, souligne Koutsogiannis : « For Castoriadis the mystificatory aspects of the social imaginary are intrinsically related with those social significations from which the unconscious dimension of individual and social existence is actualised¹ ». Koutsogiannis associe donc la dissimulation non pas d'abord à une action volontaire d'individus ou de groupes, mais bien à la « dimension inconsciente de l'existence individuelle et sociale », c'est-à-dire, en somme, au magma de significations imaginaires sociales de même qu'au flux psychique. Notons en outre qu'il ne fait pas ici spécifiquement référence à l'idéologie, mais plutôt à l'imaginaire social. Ce dont discute Koutsogiannis renvoie à ce que l'on comprend comme l'équivalent de l'idéologie au sens large chez Castoriadis, à savoir le soubassement imaginaire de toute idéologie.

Par la notion d'imaginaire, Castoriadis opère à sa façon une semblable réhabilitation de la valorisation conférée aux objets de la pratique, en reconnaissant que ceux-ci sont dotés de valeur, et que cette valorisation, dont la source se trouve dans l'imaginaire partagé d'une société, leur confère leur statut d'objets. L'imaginaire a un ancrage réel dans toute société, il se matérialise dans les objets du monde et dans l'usage quotidien et doxique qui en est fait. Cette valorisation sert à ce que l'action perdure, en montrant notamment que les objets de la vie courante demeurent empreints d'imaginaire, et que celui-ci se décline toujours à la fois comme représentation, affect et intentionnalité.

¹ Alexander Koutsogiannis, *Ideology, alienation and the imaginary. From Marx to Castoriadis*, op. cit., p. 27, n. 78.

Bien que le terme d'idéologie ne soit pas présent conceptuellement chez Castoriadis, par cette reconnaissance de la valorisation concrète des objets de la pratique, l'on peut affirmer sans se tromper que pour lui également, le lien entre la valorisation accordée aux objets de la vie courante et l'action qui transforme les « choses » en « objets » est mis de l'avant. Ce faisant, par l'imaginaire, Castoriadis reconnaît le lien fondamental entre l'objet et l'action. Comme en ce qui concerne d'autres sujets, notamment à propos de la réalité animale, il s'avance parfois sur un terrain très proche de celui de Freitag. S'il souligne à de nombreuses reprises cet entrelacement essentiel, au sein de la psyché, d'un flux représentationnel-affectif-intentionnel (en sus de cet autre entrelacement d'imaginaire et d'ensidique), il ne développe pas cette analyse aussi finement que Freitag, qui examine, pour chacun des types de rapport d'objectivation (sensible, symbolique et formalisé), le mode formel d'opération de chaque composante du rapport d'objet¹.

Castoriadis ne possède cependant pas de conception double de l'idéologie comme Freitag. Si l'on a inféré de sa conceptualisation de l'institution imaginaire l'existence en filigrane d'une conception large de l'idéologie, semblable à celle de Freitag, c'est que sa propre anthropologie philosophique soutient, de manière semblable à ce dernier, une vision forte de l'institution sociale, par l'action de l'imaginaire et de la symbolisation. Castoriadis ne relie cependant aucunement cette institution à l'idéologie comme telle. Cela transparaît dans sa définition de l'idéologie. L'on trouve en effet une définition formelle de l'idéologie chez Castoriadis, à la toute fin du texte « Le régime social de la Russie ». Nous la présentons ici *in extenso*, puisqu'elle nourrira la discussion avec Freitag :

L'idéologie est l'élaboration « rationalisée-systématisée » de la *partie émergée, explicite, des significations imaginaires sociales* qui correspondent à une institution donnée de la société – ou à la place et aux visées d'une couche sociale particulière au sein de cette institution. Elle ne peut donc apparaître ni dans les sociétés « mythiques », ni dans les sociétés « simplement » religieuses. Elle ne connaît son véritable développement qu'à partir de l'institution du capitalisme, ce qui se comprend de soi. Elle y prend une importance grandissante du fait même que la signification imaginaire centrale du capitalisme est la prétendue rationalité, et que son contenu même exige cette forme d'expression « rationnelle » qu'est l'idéologie. *L'idéologie doit ainsi rendre tout explicite, transparent, explicable et rationalisable – en même temps que sa fonction est de tout occulter.* Sujette à cette contradiction intrinsèque, et *en opposition frontale avec la réalité sociale*, l'idéologie est obligée de tout aplatir et de s'aplatir elle-même, elle devient forme vide et se condamne

¹ Cf. DS2, *op. cit.*, chapitres 6 et 7.

à une usure interne accélérée. Le destin actuel du « marxisme-léninisme » en Russie et en Chine en fournit une illustration éclatante et extrême¹.

Castoriadis présente ici une conception plutôt minimaliste de l'idéologie, qui se rapproche, à première vue, d'une conception classique de l'idéologie. Il centre son attention sur des manipulations idéologiques explicites, donnant l'exemple de l'aporie soviétique, sans pour autant distinguer ce type de manipulations d'une définition plus large et plus généreuse de l'idéologie. En outre, dans les toutes premières pages de la première partie de *L'institution imaginaire de la société*, il associe explicitement le soviétisme à la définition marxienne de l'idéologie, comme ensemble d'idées visant à berner et à tromper dans le but de s'arroger un pouvoir symbolique et politique : « depuis quarante ans le marxisme est devenu une *idéologie* au sens même que Marx donnait à ce terme : un ensemble d'idées qui se rapporte à une réalité non pas pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la justifier dans l'imaginaire, qui permet aux gens de dire une chose et d'en faire une autre, de paraître autres qu'ils ne sont² ». Cependant, à bien y voir, en vertu de la nature tout à la fois intentionnelle, affective et représentationnelle de l'imaginaire, la posture adoptée par Castoriadis n'est sans doute pas si éloignée de celle de Freitag. Il importe effectivement de garder à l'esprit l'importance que revêt, dans l'optique castoriadienne, le soubassement imaginaire de l'idéologie. La prégnance de l'imaginaire castoriadien nous permet de soutenir l'idée selon laquelle l'idéologie et l'imaginaire s'avèrent forcément positifs pour Freitag et Castoriadis.

5.2.4 La source des divergences de Freitag et Castoriadis concernant l'idéologie

L'idéologie constitue pour Freitag l'un des vecteurs par lesquels la *normativité* du social comme du politique se donne à voir. Elle n'apparaît donc pas dans sa pensée comme un instrument simplement politique de maintien du pouvoir (par tromperie ou accaparement de la part des puissants), mais bien comme le continuum du rapport d'objectivation, révélant ainsi l'historicité profonde de tout rapport au monde. Nous souhaitons ici la confronter d'une part avec la conception marxiste de l'idéologie, de manière à en montrer la richesse, mais également avec la conception castoriadienne, de manière à cerner leurs divergences et certaines ressemblances.

Quoi qu'il en soit, des différences réelles persistent entre les deux auteurs au sujet de l'idéologie de légitimation, dont il nous appartient maintenant de trouver les sources. Aussi la divergence de Castoriadis avec la conception freitagienne de l'idéologie se situe au-delà de

¹ CL2, RSR, p. 245-246. Nous soulignons.

² IIS, *op. cit.*, p. 15-16.

l'affirmation, de la part de Freitag, d'un soubassement imaginaire, puisqu'il va de soi pour Castoriadis également que l'idéologie représente une version « figée » de l'imaginaire social. Cette divergence entre les deux se situe plutôt dans la nature même de l'idéologie ainsi que dans le procès et la pression à la rationalisation que subissent les significations imaginaires dans leur passage vers l'idéologie.

Castoriadis entreprend de mettre au jour le fondement idéologique sur lequel les sociétés contemporaines reposent, c'est-à-dire la signification imaginaire de la « prétendue rationalité¹ ». Il révèle que les sociétés capitalistes se prétendant rationnelles sont mues par un fondement de sens *imaginaire*, qui échappe *dans son essence*, comme toute autre signification dont se constitue le monde social, à l'ensidique. Cette signification imaginaire centrale au capitalisme est idéologique : par sa nature même, elle invite à la rationalisation. Dans le cas spécifique des sociétés capitalistes, ce mouvement de rationalisation opère avec une puissance redoublée puisque ces dernières se constituent sur la signification imaginaire sociale de la rationalité instrumentale, cette « prétendue rationalité », qui s'avère plutôt une puissance aveugle de rationalisation. Freitag reconnaît également la puissance rationalisante de l'idéologie capitaliste contemporaine. « Il appartient, indique-t-il, à l'« idéologie des idéologies » proprement modernes de prétendre s'imposer directement et exclusivement en vertu de leur propre cohérence discursive ou théorique, c'est-à-dire de manière rationnelle et évidente : c'est ce qui en fait justement des idéologies « rationalistes » où c'est la Raison qui se trouve transcendantalisée² ». Pour tous deux, l'idéologie en tant que telle est mue pour une force de rationalisation.

La précision de Castoriadis à savoir que l'idéologie telle qu'il la définit ne s'est développée qu'à partir de l'avènement du capitalisme met sur la piste d'une certaine convergence conceptuelle³ entre les deux auteurs concernant l'idéologie de légitimation, laquelle, suivant Freitag, ne peut effectivement apparaître qu'au sein des sociétés institutionnalisées. Cependant, à bien y voir, si Freitag reconnaît également la pression rationalisante de l'idéologie, il soutient que l'idéologie de

¹ CL2, RSR, *op. cit.*, p. 245.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 47, n. 63.

³ Notons qu'il s'agit bien ici d'une convergence conceptuelle plutôt que *sociologique* à proprement parler. Freitag fait de l'idéologie l'objet quasi principal de l'élaboration des modes de reproduction sociétaux, au cœur même de son édifice théorique. Les deux auteurs n'ont donc pas le même objet théorique, puisque Freitag entreprend un véritable travail sociologique qui s'avère d'une précision plus grande que les indications somme toute sommaires que l'on retrouve chez Castoriadis. Freitag propose en effet une explication des logiques *formelles* présidant à chacun des *types* de reproduction sociétaux, possédant de ce fait un outil théorique inestimable pour se saisir des changements historiques – qui fait défaut à Castoriadis, et ce, pour des raisons ontologiques.

légitimation existe dans d'autres types de sociétés que les sociétés contemporaines. Il présente une vision beaucoup plus ample de l'idéologie de légitimation, qui correspond aux sociétés de type politico-institutionnel. Le critère retenu par Freitag pour désigner ce type de sociétés, par opposition aux sociétés primitives, concerne l'apparition d'une instance politique, séparée des pratiques sociales, qui soit dédiée au maintien et à la pérennité de la domination : « le concept sociopolitique de l'idéologie, appréhendée alors spécifiquement comme *idéologie de légitimation des superstructures politico-institutionnelles* de la société, impliqu[e] la différenciation d'une instance politique de domination dans la société¹ ».

Ainsi, dans le mode de reproduction politico-institutionnel, ce n'est plus seulement, comme dans l'idéaltype des sociétés culturelles-symboliques, le monde lui-même qui se voit mis à distance, mais bien *le pouvoir*, qui devient régulé de manière *politique*. Dans ce type de sociétés, les mécanismes de la reproduction de la domination s'institutionnalisent. Alors que dans les sociétés culturelles-symboliques, le monde s'objective par et dans le langage, objectivation reposant sur la référence à un Autrui généralisé, véritable tiers médiateur du rapport au monde, dans les sociétés institutionnalisées, les instances du pouvoir politique et de la régulation portent le fardeau de la reproduction sociétale et permettent à la société de s'objectiver à travers elles². Il y a donc, dans ces sociétés, « dissociation de la reproduction sociale significative et de la reproduction sociétale institutionnelle, la première étant subordonnée à la seconde par le rapport de domination, [celui-ci devenant] réellement distinct de son institution et de sa transformation³ ». En vertu de la conception cumulative des types formels de reproduction, au sein des sociétés politico-institutionnelles, la pratique sociale fait toujours l'objet d'une reproduction culturelle-symbolique effectuée en son sein, mais la reproduction sociétale à proprement parler s'opère, elle, à partir des instances politiques. En d'autres termes, comme le souligne Côté, dans les sociétés institutionnalisées, « l'institution ne parvient jamais à soutirer totalement l'autonomie relative dont l'activité humaine ("de base") est toujours investie fondamentalement en tant que pratique réflexive (symbolique⁴) ».

Freitag opère donc une rupture entre les modes formels de reproduction sociétaux qu'incarnent le mode culturel-symbolique, incluant les sociétés primitives ou archaïques, et le

¹ DS3, *op. cit.*, p. 399.

² Cf. *ibid.*, p. 321.

³ *Ibid.*, p. 333-334.

⁴ Jean-François Côté, « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag », *op. cit.*, p. 38.

mode politico-institutionnel. Or, à la différence très nette de Castoriadis, suivant « le principe d'une subdivision fondamentale entre deux niveaux de développement du mode de reproduction politico-institutionnel¹ », il inclut ainsi dans ce dernier les « sociétés traditionnelles qui constituent le premier cycle du mode de reproduction politico-institutionnel² », au nombre desquelles les systèmes de royauté, d'empire et de castes, les sociétés à proprement parler « modernes » constituant le second cycle du mode politico-institutionnel de reproduction sociétale.

La définition freitagienne de la modernité rend donc compte des différents mouvements qui ont présidé à son avènement et de l'ensemble du long procès historique de sa constitution³. L'on trouve même une indication de Freitag à l'effet qu'

[i]l faudrait pour caractériser la modernité commencer bien sûr beaucoup plus haut [que les communes bourgeoises], faire référence à tous les moments ou mouvements d'universalisation qui se sont manifestés dans les sciences traditionnelles de l'Antiquité [...]. Et il faudrait plus encore faire référence aux véritables ruptures accomplies aussi dans l'Antiquité à l'égard du mode proprement traditionnel d'existence de la société⁴.

Suivant ces logiques structurelle et historique, Freitag n'hésitera pas à parler de « la lointaine origine grecque de la modernité⁵ », de « la révolution moderne amorcée dans l'Antiquité occidentale – et nulle part ailleurs⁶ », mais également, nommément, de la « modernité grecque⁷ ». Ces remarques, avec lesquelles Castoriadis ne saurait qu'être en accord, se basent sur une analyse des niveaux de différenciation et d'autonomisation des sphères de l'existence et de la pratique sociales tout autant que sur les différentes modalités du pouvoir, législatif, exécutif ou juridictionnel. Freitag souligne expressément à propos de ces logiques de différenciation et d'autonomisation : « Il existe en réalité toutes sortes de décalages, aussi bien historiques que structurels, entre ces procès de différenciation, et c'est en cela que réside en grande partie la richesse des sociétés historiques et précisément leur dynamisme⁸ ». L'on peut saluer l'honnêteté sociologique de Freitag par rapport aux Grecs, et ce, malgré le fait que sa typologie se centre

¹ DS3, *op. cit.*, p. 319.

² Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 209-210.

³ Filion précise d'ailleurs la période, très longue, qui vaut l'appellation de « modernité » chez Freitag : « la situation de l'Europe du XVI^e au XIX^e siècles atteint une apogée civilisationnelle que Freitag appelle expressément la modernité » (*Ibid.*, p. 246, n. 78).

⁴ GPST, p. 43, n. 8.

⁵ DS3, *op. cit.*, p. 320.

⁶ *Ibid.*, p. 331.

⁷ *Ibid.*, p. 322.

⁸ *Ibid.*, p. 327.

d'abord et avant tout sur l'apport de la modernité historique. En réalité, cette typologie, se basant sur une série de critères structurels, lui permet justement de reconnaître qu'au niveau idéaltypique, la société grecque, plus précisément athénienne, était à peu de choses près (mais non des moindres¹) moderne. Il ne faut donc pas conclure de l'existence de sa typologie des types de reproduction sociétale une quelconque rigidité dans sa conception de l'histoire, au contraire². Bien qu'il établisse formellement une différence de taille entre les sociétés primitives par le type de reproduction culturel-symbolique et les sociétés, même traditionnelles, appartenant, suivant sa typologie, au mode de reproduction politico-institutionnel, il note par ailleurs qu'« [u]ne certaine exagération du contraste entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes fait sans doute partie de l'ethnocentrisme occidental moderne³ ».

Témoignant également de sa générosité herméneutique, découlant de sa typologie formelle, Freitag reconnaît au mythe un rôle « en même temps et indistinctement proto-institutionnel et proto-idéologique⁴ », « proto-politique⁵ » et « proto-historique⁶ », puisqu'il se substitue au langage comme moteur de la reproduction sociétale dans les sociétés mythiques. La référence mythique s'adresse à l'ensemble de la société, au sens où elle représente « une certaine objectivation de cette structure globale de la société⁷ » sous la forme hybride d'un mécanisme de régulation distinct des pratiques sociales. Il constitue pour Freitag « le premier degré d'extériorisation sociale de la médiation symbolique et donc du système de régulation sociétal⁸ ».

Tout porterait à croire que si Castoriadis est on ne peut plus conscient de l'importance des mythes grecs, il trace un trait précis entre la création de la *polis* grecque, plus spécifiquement athénienne, et l'ordre mythique antécédent, ce dont la dualité autonomie/hétéronomie, partout

¹ « Relativement à l'État moderne, la *polis* et la commune sont caractérisées par l'absence de toute séparation nette, ou principielle, des pouvoirs, impliquant une absence d'autonomie de la société civile vis-à-vis de la société politique ; elles ne connaissent pas non plus les droits de la personne qui correspondent à cette séparation dans l'État constitutionnel libéral. On pourrait donc parler à leur sujet d'une "tyrannie de l'Assemblée", exprimant un totalitarisme de la communauté politique » (*Ibid.*, p. 396).

² De ces enjeux où la typologie peut tendre à masquer certaines singularités historiques, telles que celles de la Grèce antique, Freitag est évidemment on ne peut plus conscient, évoquant par ailleurs qu'il eût été possible d'élaborer « un "sous-type" rattaché au cycle historique des sociétés traditionnelles », en vertu de la nature composite de la *polis* athénienne (GPST, *op. cit.*, p. 64, n. 48bis).

³ DS3, *op. cit.*, p. 320.

⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁸ *Ibid.*, p. 160.

présente chez lui, témoignerait. Freitag semble ainsi de prime abord plus généreux que Castoriadis envers la mythologie grecque. Or, il n'en va pas ainsi. Castoriadis tient une position *a priori* étonnante sur les mythes grecs, leur ayant consacré toute la série *Ce qui fait la Grèce* : ils seraient « vrais », et ce, non seulement pour les Grecs de l'époque, et non seulement pour la civilisation occidentale, mais, pose-t-il, pour l'humanité tout entière. Bien que les mythes grecs demeurent sans contredit des mythes, « incarnant la signification dans une figuration¹ », ils s'avèrent néanmoins, maintient-il, porteurs d'une vérité universelle, laquelle a été reprise par la philosophie, créée quelques siècles après. Cette vérité essentielle des mythes grecs, « la saisie imaginaire première du monde par les Grecs² » comme cosmos s'instituant sur fond inéluctable de Chaos, correspond en effet au fondement de sens de la philosophie.

La compréhension mythique grecque du monde constitue ainsi « une compréhension du monde comme incompréhensible, du monde comme chaos, comme se créant sur fond de chaos et à partir de là devenant en partie cosmos [...], dans lequel alors la compréhension de l'incompréhensible reprend pleinement ses droits, parce que le cosmos lui-même n'a au départ aucun sens dans l'acception humaine et anthropologique du terme³ ». La posture de Castoriadis résiste ainsi, tel qu'il le fait valoir, aux questionnements historiographiques « classiques », à savoir, par exemple, si la philosophie se situe en continuité ou en rupture avec la mythologie grecque. En reconnaissant que les mythes, avant que d'avoir « pour sens ou pour fonction d'opérer une organisation logique du monde⁴ », constituent des porteurs de significations, Castoriadis prétend aller au-delà de ce questionnement binaire sur les rapports entre mythe et discours. Le mythe représente, soutient-il, un réservoir de significations, un fondement de sens sur l'antériorité du chaos sur le cosmos, c'est-à-dire sur la création du cosmos sur fond de non-sens. Il n'apparaît donc pas en continuité avec le discours par sa teneur rationnelle, mais plutôt par la place qu'y occupe le non-sens, comme fondement et horizon de tout sens⁵. En définitive, « le mythe, comme dépositaire premier des significations imaginaires centrales d'une société, contient bien sûr en germe quelque

¹ CQFG, I, *op. cit.*, p. 165.

² *Ibid.*, p. 54-55.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵ Comme cela apparaît on ne peut plus clairement sous sa plume : « La dimension philosophique n'est évidemment pas dans la façon de procéder, dans le mode d'exposition. Elle est, comme j'ai tenté de le dire, dans les significations » (*Ibid.*, p. 180).

chose comme de la philosophie, dans la mesure où il répond à la question sur le sens¹ ». Il en fait ainsi « l'expression de la *polis* émergente² ». Castoriadis reconnaît la mythologie grecque comme porteuse de la raison, comprise en un sens bien spécifique, à mille lieues de la conception héritée, comme création sur fond d'un déchirement du sens. C'est donc en vertu des « significations essentielles et universelles³ » constituant la mythologie grecque que le passage du mythe à la philosophie se comprend, et non en vertu d'une nature intrinsèquement rationnelle du mythe (ou, à l'inverse, d'une nature intrinsèquement mythique de la raison) : « ce que la mythologie grecque dévoile en fait de signification, ce n'est pas une rationalité. Ce qui s'y dévoile comme signification ultime du monde, c'est l'a-sensé⁴ ». Ainsi, de manière différente, Freitag et Castoriadis reconnaissent que les mythes grecs sont animés d'éléments qui préfigurent la pensée rationnelle.

Pour en revenir aux modes de reproduction formels freitagien, bien que la différence entre les modes de reproduction culturel-symbolique et politico-institutionnel s'avère tout à fait décisive, il n'en demeure pas moins qu'« à partir du moment où la capacité d'institutionnalisation, c'est-à-dire l'exercice de la domination, finit par faire elle-même l'objet d'une régulation institutionnelle⁵ », le contraste se révèle alors très grand entre les formes passées, y compris le mode de régulation et de reproduction politico-institutionnel « première mouture », c'est-à-dire pré-capacité d'institutionnalisation, et le politico-institutionnel où l'institutionnalisation se voit reconnue comme partie intégrante du rapport de domination. Entre le premier cycle des sociétés politico-institutionnelles et le second, caractérisé par l'avènement de l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation, c'est-à-dire l'avènement du pouvoir *législatif*⁶, les rapports de domination varient, précise Freitag : ils « y prennent respectivement la forme de l'*assujettissement* et du *pouvoir*, ce dernier terme étant seulement alors entendu au sens strict et moderne⁷ ». Côté, soulignant cet état de fait, va jusqu'à émettre l'idée que Freitag aurait dû élaborer un type formel de reproduction sociétale à partir de l'institutionnalisation de cette capacité d'institutionnalisation,

¹ *Ibid.*, p. 165.

² Gilles Labelle, « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », dans B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre, 2008, p. 221.

³ CQFG, I, *op. cit.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁵ DS3, *op. cit.*, p. 320.

⁶ Cf. Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 246.

⁷ DS3, *op. cit.*, p. 319.

qu'il aurait pu nommer « politico-*constitutionnel* » plutôt que politico-institutionnel¹, puisque la modernité politique telle que la conçoit Freitag s'entend au prisme de cette capacité.

Freitag ne s'éloigne cependant pas tant de Castoriadis sur la question précise des sociétés capitalistes en ce qu'il reconnaît que « la société capitaliste classique [...] avait en quelque sorte développé le modèle pur d'une reproduction strictement politico-institutionnelle² ». En définitive, le mode formel de reproduction politico-institutionnel embrasse historiquement plus large que la définition castoriadienne de l'idéologie. Freitag prend en effet en compte les dynamiques et les processus d'institutionnalisation du pouvoir dans la forme institutionnalisée de la domination, alors que Castoriadis centre sa définition de l'idéologie sur les sociétés modernes à strictement parler et cible en particulier la pression rationalisante de toute idéologie.

Malgré l'insistance castoriadienne sur l'aspect rationalisant de l'idéologie, Koutsogiannis soulève tout de même l'originalité de sa conception, et ce, bien que Castoriadis traite rarement de manière explicite de ce concept. Sa conception de l'idéologie contribue en effet à sa critique générale du marxisme et à sa critique de l'imaginaire de la pseudo-« rationalité » : « Castoriadis [...] represents a theorist in whose work the referential meanings of ideology and alienation (despite their rare appearance in his vocabulary) are posited anew, both with regard to a polemic against a specific tradition of Marxist politics, and with regard to a critique of the “imaginary of rational-technical control³” ». L'on ne peut donc pas ramener tout simplement la conception castoriadienne de l'idéologie à la conception classique ou marxiste.

Quoi qu'il en soit, cette pression à la rationalisation possède une portée aliénante manifeste. L'aliénation constitue le passage d'une signification imaginaire à son harnachement idéologique, c'est-à-dire à son expression et à sa rationalisation idéologiques. Il y a donc, précise Castoriadis, « autonomisation » d'un contenu significatif, d'origine nécessairement imaginaire, dans son expression idéologique. Cette autonomisation est-elle pour autant sans limites? Il importe de garder

¹ « Cette perspective théorique arrêtée par Freitag vis-à-vis de sa propre théorisation d'une telle “institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation” est à mon sens erronée » (Jean-François Côté, « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag », *op. cit.*, p. 42). La suite de son argument se trouve à la note 9 de la même page : « L'appréhension d'un mode de reproduction basé sur la reconnaissance pleine et entière des dispositions de l'“institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation”, telle que je la propose ici, donnerait lieu à mon sens à la définition d'un mode de reproduction “politico-*constitutionnel*”, ce qui le distinguerait du mode de reproduction “politico-*institutionnel*” dont parle Freitag par l'acception de sa plus grande réflexivité, et conséquemment, son acception de la place légitime et reconnue de l'idéologie en son sein » (*Ibid.*, p. 42, n. 9).

² DS3, *op. cit.*, p. 337, n. 16.

³ Alexander Koutsogiannis, *Ideology, alienation and the imaginary. From Marx to Castoriadis*, *op. cit.*, p. I.

à l'esprit que l'idéologie, si elle représente une forme rationalisée et autonomisée de l'imaginaire, fait également partie de l'imaginaire social, au sens où la prégnance d'une idéologie se retrouve nécessairement dans l'imaginaire partagé. De ce fait, comme le souligne Koutsogiannis : « the problem of ideology [...] in Castoriadis' writings becomes a problem of the instauration of a heteronomous imaginary¹ ». Une idéologie, forcément contradictoire et aporétique, aurait ainsi comme impact de créer une pression hétéronome sur l'imaginaire social.

À bien y voir, les idéologies ne sont *pas* de l'imaginaire en tant que tel, bien qu'elles y trouvent leur source². Toute idéologie rationalise un contenu de sens imaginaire, c'est-à-dire les significations repêchées au sein du magma des significations imaginaires sociales. Une idéologie utilisera forcément des représentations et un contenu déjà existants dans la société – plus précisément, suivant la définition formelle de Castoriadis, à travers « la *partie émergée, explicite, des significations imaginaires sociales* » reliées à une institution particulière. Si l'on suit Castoriadis, l'idéologie va chercher, de manière intéressée, un contenu de l'imaginaire en le rationalisant, c'est-à-dire en lui donnant une forme rationnelle, à l'apparence implacablement logique. Comment comprendre alors son énoncé suivant lequel l'idéologie est « en opposition frontale avec la réalité sociale » si, par ailleurs, elle provient de l'imaginaire social? Cette expression sert-elle à désigner, tout simplement, ce qui correspond à la part de « dissimulation » dans l'idéologie? Souhaite-t-il ainsi souligner le « décrochage », la torsion, la contradiction qui, selon lui, anime *toute* idéologie? L'on retrouve l'expression de « phantasme social » dans l'entretien « Une interrogation sans fin³ », utilisée pour désigner précisément ce à quoi la définition formelle de l'idéologie discutée ici fait référence, soit le fait que les significations ruineuses animant le capitalisme ont été reprises par le marxisme. Ce dernier, précise-t-il, « dans ses couches les plus profondes, ne fait que reprendre et porter à la limite les significations imaginaires sociales instituées par le capitalisme : centralité de la production et de l'économie, religion plate du “progrès”, phantasme social de l'expansion illimitée de la maîtrise “rationnelle” ». L'idéologie appartient elle aussi au monde social-historique, mais elle partage néanmoins avec la phantasmatisation le fait de *dissimuler* la teneur du réel.

¹ *Ibid.*, p. 123.

² Cf. CL2, LMQA, *op. cit.*, p. 515.

³ CL2, ISF, *op. cit.*, p. 315.

⁴ *Id.*

À quel point l'idéologie pour Castoriadis est-elle un synonyme d'aliénation, lui qui, par ailleurs, rejette explicitement la conception classique de l'idéologie? Pour Freitag, l'idéologie n'apparaît pas nécessairement aliénante, ce dont témoigne le portrait sociologique qu'il dresse de son rôle dans la reproduction sociétale des sociétés institutionnalisées. Or, il semble que Castoriadis veuille en quelque sorte se prémunir de l'idéologie à l'intérieur du projet d'autonomie, puisqu'il lui reconnaît des implications aliénantes certaines. Il comprend à l'évidence, comme le souligne Koutsogiannis, qu'un point de vue au-delà de l'idéologie s'avère impossible à atteindre. Quoiqu'il en soit, les idéologies, à titre de significations partagées socialement, font néanmoins partie, d'une manière ou d'une autre, de l'imaginaire social. Elles s'inscrivent, à rebours ou en retour, au sein de l'imaginaire social. L'idéologie se compose en effet d'imaginaire rationalisé et autonomisé.

Freitag présente également les différences entre l'imaginaire et l'idéologie en soulignant certains des caractères soulevés par Castoriadis : « l'idéologie est de l'imaginaire politique qui s'est refroidi et "routinisé" à mesure. Ses expressions, qui font irruption dans le symbolique, finissent par être captée [*sic*] par une orthodoxie discursive à valeur normative et expressive, et par se fixer en elle¹ ». Bien qu'il soutienne lui aussi que l'idéologie s'appuie sur l'imaginaire, il les distingue du point de vue ontologique et sociologique : pour Freitag, l'imaginaire précède le symbolique, dont l'idéologie fait partie, et s'avère très proche de la sensibilité. En fait,

l'imaginaire a une autre source (la représentation et l'expression sensible) que le symbolique (le désir de reconnaissance) et donc que l'idéologie, [mais] il n'est pas d'une nature intrinsèquement différente puisque c'est toujours dans le symbolique et éventuellement dans le politique qu'il s'exprime humainement, socialement et historiquement. C'est sociologiquement qu'il n'y occupe pas le même lieu ou le même « moment » dialectique que l'idéologie².

L'imaginaire représente le soubassement existentiel et expérientiel de l'idéologie, alors que celle-ci constitue l'expression de la légitimation du pouvoir.

Il va de soi pour Freitag, de manière semblable à Castoriadis, que l'idéologie de légitimation représente de l'imaginaire rigidifié et possède une certaine portée rationalisante. Or, l'idéologie pour Castoriadis semble être *essentiellement* porteuse d'hétéronomie. Les idéologies politiques se trouvent, dans sa perspective, condamnées à « une usure interne accélérée » en raison de cette « contradiction intrinsèque » entre la pression à la rationalisation et à l'explicitation qui les

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 48.

² *Id.*

caractérisent. Freitag présenterait à notre sens autrement ce type d'affirmation sur la pérennité des idéologies en disant que celles-ci dépendent du maintien ou de la modification de l'instance de légitimation de la domination dans une société donnée plutôt qu'elles ne sont en proie à une contradiction interne (nécessairement) ruineuse. Il ne ferait pas sien cet aspect de la définition castoriadienne. Le fait que l'imaginaire soit « directement confronté à l'idéologie¹ » et que l'idéologie ait un impact sur l'imaginaire ne s'avère pas ruineux, puisque l'imaginaire politique constitue un « moment du débat idéologique² » et non une contradiction *per se*. Manifestement, Freitag ne se prononce pas de manière aussi claire que Castoriadis, dans les textes étudiés ici, sur le fait que l'idéologie serait en proie de manière intrinsèque à une *contradiction* interne. L'on ne peut pour autant en conclure l'absence dans son œuvre d'une vision de l'idéologie dominante comme imaginaire rigidifié. Il fournit d'ailleurs un aperçu du mode opératoire d'une idéologie dominante dans « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-historique³ », et plusieurs textes traitent de cette réalité de l'idéologie⁴.

Si, pour Freitag, l'idéologie de légitimation contient en elle-même une poussée de rationalisation, l'entraînant vers le dogmatisme, elle comporte également, et il s'agit d'une différence majeure avec Castoriadis, une *ouverture* permettant un questionnement sur la validité de son propre discours, donc une certaine *réflexivité*. Bien qu'elle soit nécessairement traversée par des rapports de pouvoir, l'idéologie constitue d'abord et avant tout une médiation symbolique⁵. Là réside le lien unissant l'idéologie en son sens premier pour Freitag, soit l'expressivité et la normativité, et l'idéologie comme légitimation du pouvoir, dans les sociétés où celui-ci est institutionnalisé (et, à plus forte raison, dans les sociétés modernes où la capacité même d'institutionnalisation est institutionnalisée). La « torsion » évoquée plus haut ne saurait être

¹ *Ibid.*, p. 47.

² *Id.*

³ *Cf. id.*

⁴ Freitag a en effet écrit de nombreux textes sur le totalitarisme, se centrant surtout sur le nazisme, mais discutant aussi du stalinisme et du fascisme. Il a ainsi présenté une vaste analyse sociologique de l'évolution idéologique moderne, de ses balbutiements à sa reprise totalitaire par le nazisme ou le soviétisme. Nous ne nous pencherons pas ici sur ces analyses très riches. Mentionnons néanmoins que ce sera l'occasion pour Freitag de présenter le parcours idéologique de la modernité et son infléchissement, dans le nazisme, par la récupération opportuniste et foncièrement pratique des idéaux modernes par les idéologues nazis, fondus en un amalgame bâtarde. Tout le type sociétal décisionnel-opérationnel peut également compter comme une autre forme d'infléchissement idéologique, et Freitag n'hésite pas à le présenter comme tel. Voir Michel Freitag, « De la Terreur au *Meilleur des Mondes*. Genèse et structure des totalitarismes archaïques » ainsi que « De la Terreur au *Meilleur des Mondes*. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique », dans D. Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, 2003, respectivement p. 248-350 et p. 353-404.

⁵ *Cf.* Jean-François Côté, « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag », *op. cit.*, p. 38.

uniquement négative ou négatrice : en montrant que l'idéologie de légitimation se fonde d'abord et avant tout sur une forme plus ample et fondamentale d'idéologie, à savoir ce lien entre le réel, la pratique et le symbolique, il en éclaire ainsi la portée positive. L'idéologie de légitimation, par le fait même, ne saurait être seulement illusoire, puisqu'elle rend compte, à son niveau propre, soit à celui de la reproduction des sociétés institutionnalisées, de la normativité du pouvoir, du *lieu* de la reproduction de la domination. Aussi l'idéologie pour lui « ne représente pas une modalité substantielle de la connaissance qu'on pourrait opposer à d'autres, ni un voile qui lui cacherait la réalité. L'idéologie est l'expression d'une structure *tout aussi réelle* que le monde social et naturel extérieur sur lequel elle est projetée¹ ». La conception de l'idéologie au sens large, grâce à la réflexivité renforcée par la médiation non plus seulement culturelle, mais politique, se double ainsi, dans la typologisation sociologique freitagienne, d'une possibilité accrue de mise à distance de ce processus premier de projection. Plus précisément, dans le cas de l'idéologie au sens strict, la légitimation s'opère « en second degré », grâce à l'instance spécifiquement politique de régulation du pouvoir². L'idéologie détient ainsi un « statut de "discours explicatif"³ » du pouvoir : il s'agit, plus précisément, d'« une modalité de légitimation discursive⁴ » de l'institution. Son potentiel explicatif ciblant la source de l'institution ou du sens s'exprime dans une situation de dédoublement par rapport aux pratiques sociales, situation sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine section, puisque s'y dégage un lieu fort de divergences chez Castoriadis et Freitag au niveau politique.

Freitag reconnaît ainsi le fait que « l'idéologie est précisément produite *pour* résoudre spéculativement, sur le plan significatif, la contradiction, le non-sens que le conflit projette dans l'univers de l'action⁵ », mais qu'elle « vise néanmoins d'abord⁶ » à légitimer les instances du pouvoir. L'idéologie de légitimation constitue « le discours de la domination mais aussi celui du maintien de l'unité dans une situation de contradiction, d'antinomie normative⁷ ». L'idéologie de légitimation, précise-t-il, si elle sert en partie à justifier les institutions, ne saurait se confondre avec celles-ci ni avec la pratique sociale. Cette posture d'« extériorité⁸ » que possède l'idéologie lui

¹ DS2, *op. cit.*, p. 397-398. Nous soulignons.

² Jean-François Côté, « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag », *op. cit.*, p. 38.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ DS3, *op. cit.*, p. 307.

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, p. 308.

⁸ *Id.*

permet d'« assumer en même temps une fonction critique non seulement à l'égard des formes idéologiques antérieures [...], mais aussi à l'égard des évidences préreflexives de la culture commune immédiate¹ ». Freitag soutient ainsi explicitement que le rôle de l'idéologie de légitimation transcende les seules fonctions de soutien et de maintien du pouvoir, bien que celles-ci en fassent partie intégrante. En somme, « même si elle tend, par sa fonction sociétale, à se fixer dans le dogmatisme, l'idéologie n'en possède pas moins une *origine critique*, en tant qu'elle renvoie à une activité de *systematisation discursive*, et c'est pourquoi elle comporte aussi toujours, en sa forme même, une *ouverture* sur l'espace d'un *débat dialectique interne* portant sur sa cohérence et sur sa validité² ». Le mot « interne » est ici d'une grande importance, puisqu'il répond à l'interrogation sur la notion de contradiction chez Castoriadis. Si l'idéologie de légitimation a comme effet de colmater les contradictions dans l'appareil institutionnel et, plus largement, dans la société tout entière, au sein des sociétés institutionnalisées, les contradictions ne s'avèrent pas uniquement exogènes à l'idéologie, mais peuvent surgir en son sein sans pour autant risquer de l'ébranler complètement, en vertu de cette capacité critique et discursive qui l'anime. Cela démontre bien en quoi l'opposition science/idéologie s'avère intenable dans la perspective freitagienne. Cette opposition renvoie en effet l'idéologie dans le camp du non-savoir, de l'anti-savoir, alors qu'elle contient en elle-même, soutient-elle ici, une certaine ouverture et une forme de réflexivité.

En fait, son interprétation de l'idéologie découle d'une conception du pouvoir toute en positivité. « [L]e pouvoir, soutient-il, ne se réduit pas à sa légitimation (l'attribution de sens) et [...] celle-ci n'est pas exclusivement négative, obstructive, car alors d'où viendrait le sens, sinon d'un imaginaire spontané, socialement et historiquement vierge ou désincarné, et par conséquent fondamentalement ancré dans l'ordre biologique et pulsionnel³? » Cette indication met en lumière de façon fort synthétique les enjeux soulevés par l'idéologie. D'abord, le pouvoir et la domination n'apparaissent jamais bruts, au risque de se muer en pure force. Le pouvoir politique demeure tributaire de sa légitimation, de la teneur de sens qui lui est accordée socialement. Le pouvoir ne s'épuise toutefois pas dans celle-ci, grâce au fait qu'il puise, par l'idéologie de légitimation, dans un soubassement expérientiel d'ordre imaginaire. Si le pouvoir se résorbait entièrement dans la

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 309. Nous soulignons.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 54-55.

teneur de sens qui lui est concédée, il n'y aurait aucun espace pour un sens extrinsèque au pouvoir. La source du « sens » à laquelle puiserait l'idéologie comme légitimation ne se concevrait pas en dehors d'un ancrage biologico-pulsionnel. L'on voit bien ici en quoi la critique freitagienne de l'idéologie vise juste dans sa volonté de restaurer les racines de l'idéologie jusque dans le rapport d'objectivation. À l'inverse, une conception strictement négative de l'idéologie, poussée dans ses derniers retranchements logiques et ontologiques ne peut que faire signe vers une conception tout aussi négative, voire négatrice, du sens. Or, pour Freitag, la dimension du sens émerge dans et par le rapport d'objectivation, elle contient et exprime l'histoire de l'être, c'est-à-dire celle du commerce des diverses subjectivités avec le monde et entre elles.

Cette richesse et cette amplitude existentielles à la source même du sens préviennent tout réductionnisme biologique, par lequel l'ordre du sens serait soumis à un ordre du non-sens, du moins, à un ordre extrinsèque au sens, le sens étant caractérisé par le rapport intentionnel d'une subjectivité dans le monde objectif. Freitag lutte de toutes ses forces contre pareil réductionnisme biologique, et ce, de la manière la plus puissante possible, soit en démontrant qu'un soubassement au sens s'avère certes essentiel, mais qu'il ne revêt pas la forme d'un fondement d'ordre biologico-pulsionnel. Il correspond plutôt à la sensibilité, à la normativité et à l'intentionnalité que comporte tout rapport au monde, c'est-à-dire à « la constitution synthétique du sujet dans sa condition biologique [...] en tant que sujet de la représentation sensible¹ ». La force de sa conception double de l'idéologie réside dans cette idée de rapporter la légitimation du pouvoir à l'ordre du sens plutôt que de le faire dépendre d'un ordre extrinsèque. Ainsi, « l'idéologie est structurante et formatrice, elle n'est pas qu'une occultation et une dissimulation du sens : elle fait justement sens elle-même² ». Freitag nous rappelle qu'en dessous du pouvoir se trouve nécessairement une attribution de sens, et qu'au-delà de la légitimation, partie intégrante de l'idéologie, cette dernière demeure toujours rattachée à un soubassement expérientiel plus large. Il soulève l'aporie qui mine toute conception classique de l'idéologie, comme « conception purement négative³ », soit, en dernière instance, celle consistant à « dénier au pouvoir et au politique toute consistance ontologique propre⁴ ». Ancrer le pouvoir dans ses soubassements sensibles et existentiels renforce son institution et sa validité, et en permet un éclairage sociologique puissant.

¹ *Ibid.*, p. 54.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

Freitag nous paraît ainsi plus généreux que Castoriadis avec l'idéologie, au sens où il la dépeint avec beaucoup plus de concrétude sociologique. La raison se trouve dans le fait que Freitag entend mettre ses outils théoriques et sa clairvoyance sociologique au service de cette « analyse des transitions ». L'on sait très bien à quel point la visée de Castoriadis s'éloigne de ce dessein¹. Freitag réforme la conception de l'idéologie en liant dialectiquement les termes d'idéologie, de liberté ou d'autonomie et de pouvoir, c'est-à-dire en en exhibant le fondement ontologique ainsi que le procès de constitution sociohistorique, alors que Castoriadis semble tout miser sur l'imaginaire. En effet, Freitag détaille les liens de l'imaginaire et de l'idéologie, ce que ne fait pas Castoriadis, mis à part pour préciser la provenance imaginaire de l'idéologie. Freitag atteste lui aussi de cet état de fait, en affirmant que l'imaginaire fournit à l'idéologie « un soubassement dans l'expérience existentielle, culturelle et affective² », énoncé avec lequel Castoriadis ne saurait qu'être d'accord. Ce soubassement expérientiel d'ordre imaginaire se retrouve ainsi soit sous la forme « de motivations imaginaires [persistant] dans les pratiques de base de la société [...], soit dans la réintégration directe de l'idéologie dans les orientations normatives intimes de la pratique sociale commune³ ». Freitag précise quelles formes concrètes prend le fondement expérientiel et imaginaire sur lequel toute idéologie se fonde, et insiste sur le fait que de telles traces effectives d'une idéologie peuvent irriguer l'imaginaire et les pratiques sociales longtemps après son élaboration et son avènement.

Bien que les deux auteurs n'utilisent pas les mêmes concepts, et ne s'intéressent quelquefois pas aux mêmes objets, il nous semble incontestable que leur objectif s'avère ici très semblable. Si Freitag maintient l'usage du terme d'idéologie, il l'enveloppe de toute sa richesse phénoménale. Il rapproche d'abord l'idéologie au sens large de l'expressivité et de la normativité, de sorte qu'elle se déploie ainsi, pour toutes les sociétés qui prédatent les sociétés modernes, comme rapport

¹ Nous renvoyons ici aux remarques tout à fait justes de Tranchant : « Ce n'est pas le "mouvement" qui intéresse Castoriadis, ce n'est pas la nature de l'"entre-deux" des moments du temps qui éveille sa curiosité ; c'est, au contraire, l'altérité qualitative pour elle-même, indépendamment du processus qui l'a vue émerger. Le temps pour Castoriadis, c'est précisément cela : la transformation qualitative, et non "l'écoulement", le "mouvement" ou la liaison entre les "moments" du temps (même s'il est aussi cela). [Il] pose toujours la création du côté de l'incompréhensible, et sa définition du "temps pur" comme temps créateur doit se comprendre comme une sorte de succession saccadée d'altérations ontologiques sans motivations extrinsèques. À l'intérieur de telles successions, l'écart existant entre deux altérations ne saurait faire l'objet d'une détermination rationnelle ; elle restera toujours un point aveugle de la pensée ». Thibault Tranchant, « Critique de la raison, temps objectif et création chez Bergson et Castoriadis », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, op. cit., p. 69.

² IÉSP, op. cit., p. 47.

³ *Id.*

fondamental, de l'ordre de la signification. Ce rapport d'objectivation désigne la captation de l'action du sujet par le poids des objets du monde vécu : poids historique, poids des habitudes, poids de l'usage immémorial de ceux-ci. Les objets font à ce point partie intégrante de la vie que, sous l'action de l'idéologie au sens large, ils semblent posséder en eux-mêmes les qualités que leur confère l'action humaine. Par cet enrichissement de la notion d'idéologie, Freitag montre que toute idéologie de légitimation ne saurait être uniquement manipulation, simulacre ou machination – ce qui n'exclut en rien qu'elle puisse être utilisée à ces fins. Il insiste sur le fait que toute idéologie au sens strict se fonde sur l'existence d'une idéologie au sens large, qui correspond à la forme que prend la projection idéologique dans la culture elle-même, par et dans le langage.

À la question de savoir pourquoi Freitag conserve la notion d'idéologie, contrairement à Castoriadis, l'on peut raisonnablement penser que cela est dû au fait qu'il met l'accent sur la *continuité*, ce dont son concept d'idéologie rend compte. Les propos de Freitag à l'égard de l'idéologie au sens large, correspondant au procès de différenciation du rapport d'objectivation, rapprochent également l'idéologie de l'imaginaire, qu'il définit comme une fonction préexistante au symbolique, une médiation et une puissance de formation entre le sensible, duquel il émerge, et le symbolique, représentant rien de moins que le « gage » ou le « sceau » de réalité venant se diffracter au sein de la symbolisation. Il les fait donc intervenir tous deux comme marqueurs de continuité et comme médiateurs entre sensible et symbolique. L'amplitude de la notion d'idéologie explique sans doute en partie pourquoi celle d'imaginaire prend moins de place dans sa pensée.

Pour y aller grossièrement, Castoriadis n'a conceptuellement pas besoin de l'idéologie¹ en vertu du fait qu'il met de l'avant une conception large et structurante de l'imaginaire, « substantielle », de son propre aveu². Freitag, pour sa part, n'a pas « besoin » de l'imaginaire puisqu'il fait de l'idéologie une composante essentielle de tout rapport d'objet, c'est-à-dire « la boucle reliant le moment de la projection expressive avec celui de l'attachement normatif ». À première vue, Freitag semble proposer une conception plus restrictive de l'imaginaire que Castoriadis, lorsqu'il affirme que « [l]'imaginaire n'est pas la seule source du politique, ni du sens [...], et [que] toutes les transformations du politique ou du sens ne viennent pas de l'imaginaire³ ». Le sens provient dans sa perspective d'abord du procès d'objectivation, puis, en ce

¹ Dixit Eugène Enriquez, *supra*, p. 672, n. 6.

² « Le terme imaginaire est ici un substantif, et se réfère carrément à une substance ; ce n'est pas un adjectif dénotant une qualité. » (CL5, IIR, *op. cit.*, p. 272)

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 54.

qui concerne l'idéologie au sens strict, de la légitimation du pouvoir, l'imaginaire et le sens possédant la même source, soit la sensibilité. L'on se trouve en quelque sorte dans une conception en miroir : à une conception plus restrictive de l'imaginaire chez Freitag fait face, chez Castoriadis, une conception plus restrictive de l'idéologie. Cette observation met sur la piste de divergences sur la conception du pouvoir lui-même.

Tous deux, dans leur thématization du pouvoir et de la domination, tiennent à maintenir une distance avec le marxisme et sa vision utilitariste des sociétés, reposant sur une conception de l'idéologie comme outil de mystification. Pour Freitag, cela passe, dans le prolongement de son projet théorique d'ordre phénoménologico-dialectique d'une saisie des médiations essentielles de la pratique significative, par la démonstration selon laquelle l'idéologie est d'abord de l'ordre de l'appropriation par les sociétés humaines et les individus des objets du monde, de la médiation entre les sociétés et le monde. Pour Castoriadis, cette distance prise avec le marxisme, mais également la critique qu'il émet, notamment dans *L'institution imaginaire de la société*, envers les types « physicaliste¹ » et « logiciste² » des « conceptions héritées de la société et de l'histoire³ » s'expriment dans la mise à nu du fondement significatif et *imaginaire* de la société. Il va sans dire que pour Castoriadis, l'idéologie ressortit également de cet imaginaire, et se présente sous forme de significations imaginaires sociales, dédiées à la légitimation du pouvoir. Freitag et Castoriadis montrent que le pouvoir et sa légitimation possèdent leur fondement d'abord dans le sens, et qu'ils trouvent leur impulsion dans le lent procès d'objectivation, chez Freitag ou, chez Castoriadis, dans le magma de significations imaginaires.

En définitive, se questionner sur l'historicité chez Freitag et Castoriadis exige d'analyser quelles en sont les sources et les médiations effectives. Dans le cas de Castoriadis, l'imaginaire occupe cette place prépondérante et permet d'appréhender aisément la singularité d'une culture s'incarnant dans une société particulière par le biais d'un imaginaire social partagé. Or, chez Freitag, l'analyse de l'historicité rencontre assez vite la vaste question de l'idéologie plus que celle de l'imaginaire. C'est pourquoi nous avons tâché de présenter les liens entre ces deux notions, mais également, dans le cas de Freitag, en quoi l'idéologie révèle l'historicité d'une société. Cela a donc

¹ IIS, *op. cit.*, p. 255.

² *Ibid.*, p. 256.

³ *Ibid.*, p. 264.

exigé que nous nous penchions également sur les contraintes pesant sur l'historicité, ce qu'exemplifie pour tous deux, malgré certaines différences notables, la notion d'idéologie.

5.3 Pouvoir, domination et hétéronomisation du fondement de l'ordre social

Cette importance pour tous deux d'étayer la réflexion politique sur l'en deçà du pouvoir politique institutionnel¹ nous interpellera maintenant plus en détail. Leurs conceptions de la domination et des possibilités de transformation des instances du pouvoir feront apparaître des divergences profondes en ce qui concerne principalement l'architecture idéologique du pouvoir. Nous avons vu précédemment comment chacun accepte ou refuse de s'approprier conceptuellement la notion d'idéologie, et l'analyse qui suivra ne fera que mettre en lumière d'une manière plus substantielle ces différences dans l'appréhension de l'idéologie et, de manière plus générale, leurs divergences proprement politiques.

Bien que Castoriadis, comme nous le rappelle Poirier, reconnaisse le fait qu'« aucune société ne peut exister sans institutions explicites de pouvoir (“imaginaire institué”)² », Castoriadis et Freitag soutiennent par ailleurs que se rencontrent certaines sociétés « sans pouvoir », au sens où elles ne possèdent pas d'institutions dédiées à la régulation, à la reproduction et à la légitimation du pouvoir politique, séparées des instances des pratiques de base.

Dans le cas de Freitag, cette prise de position sociologique lui permet de mettre de l'avant une typologie décentrée de la seule réalité du pouvoir politique, de façon à conceptualiser le mode de reproduction culturel-symbolique et sa portée non seulement pour les sociétés primitives, hors du pouvoir, mais pour l'humanité en tant que telle. Toute sa proposition sociologique repose sur le fait de replacer l'édifice anthropologique, symbolique et politique, sur la sensibilité que nous partageons avec les animaux et héritons d'eux.

Quant à Castoriadis, cette observation de l'existence de sociétés « sans pouvoir » lui permet d'éviter de rabattre sur les sociétés, sans égard à leur niveau de différenciation, une conception du

¹ Nous sommes par ailleurs tout à fait consciente que, spécialement dans le cas de Castoriadis, il peut être périlleux de faire appel à un « en deçà » des institutions, puisque dans sa perspective, tout est institué, y compris, évidemment, les significations imaginaires sociales, lesquelles participent d'emblée à l'institution social-historique. L'on ne peut donc pas les considérer comme un « en deçà de l'institution », contrairement aux concepts de sensibilité, de normativité et d'expressivité chez Freitag qui, eux, renvoient réellement au monde de la sensibilité animale, antécédant au domaine symbolique.

² Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *op. cit.*, p. 389.

pouvoir centrée sur la notion d'État : « l'idée que c'est l'État qui fournit et qui seul peut fournir à la société un pôle d'identification et une représentation dans laquelle la société peut se reconnaître comme une, est une idée *fausse*¹ ». Il peut ainsi mettre l'accent sur l'importance de l'« infra-pouvoir instituant² », qui apparaît dans chaque société, pour la simple et bonne raison qu'il représente le lieu de l'imaginaire instituant.

Toutefois, cette conception de sociétés en dehors du pouvoir et de l'historicité a longtemps été un lieu commun de la philosophie rationaliste et des sciences sociales positivistes, servant alors à légitimer une lecture évolutionniste des sociétés humaines, complaisante envers une conception de la Raison considérée comme étant l'apanage des sociétés « évoluées », présentant une véritable rupture avec les sociétés dites primitives. Freitag, au moment de présenter les avantages de sa typologie, admet « cette reprise d'une typologie assez classique pour les “modernes”, avec les relents d'historicisme évolutionniste qu'elle comporte³ ». Néanmoins, une analyse du procès d'institutionnalisation rendue possible par une typologie générale possède des avantages non négligeables, précise-t-il : elle permet d'éviter à la fois l'aporie d'une lecture évolutionniste, puisque la généralité du cadre typologique n'annihile pas pour autant l'analyse de sociétés particulières, mais également l'aporie d'un renoncement à décrire les modes de reproduction des types sociétaux et, par le fait même, à effectuer une analyse historique. « Pour répudier entièrement un tel cadre typologique, souligne-t-il, il faudrait aussi renoncer à toute idée d'une quelconque intelligibilité intrinsèque de l'histoire humaine, et donc rabattre entièrement l'appartenance à l'humanité sur le genre biologique érigé alors en universel entièrement homogène⁴ ». La typologie freitagienne assume une certaine lecture de l'histoire, qui, par son ancrage herméneutique et historique, se dérobe à une philosophie de l'histoire déterministe. En effet, Freitag conçoit la typologie comme une ressource importante, mais il est conscient du fait que le procès du développement historique qu'il tente de retracer ne peut être « lu » ou déduit de la structure de la société, de sa façon de produire ou de sa façon de « se maintenir dans l'existence » : « le procès du développement historique ne paraît pas pouvoir être déduit de la logique reproductive immanente, ni à un mode de production, ni à un mode de reproduction historique déterminé⁵ ». Ici, en affirmant

¹ CS, ER, *op. cit.*, p. 363.

² Cf. not. CL3, PPA.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 27, n. 39.

⁴ *Id.*

⁵ DS3, *op. cit.*, p. 409.

que les procès historiques échappent à une logique objectivable, Freitag s'avère très proche des conclusions castoriadiennes sur l'institution de la société.

Or, reconnaître, comme le font Freitag et Castoriadis, l'existence de sociétés « sans pouvoir » ne signifie pas pour autant que ces sociétés sont en dehors de l'histoire ; simplement, elles présentent des rapports au temps, des conceptions de la temporalité, ou, à la suite de Hartog, des « régimes d'historicité¹ » différents. Ainsi, par les notions d'imaginaire et de symbolique, Freitag et Castoriadis récusent cette vision étriquée des choses selon laquelle il existerait des sociétés en dehors de l'histoire, révélant, à la suite de l'anthropologie culturelle et, dans une certaine mesure, structurale, le fait qu'un certain nombre de sociétés se reproduisent en dehors des schèmes du pouvoir et de la domination. En effet, pour Castoriadis, les sociétés sans pouvoir sont traversées, comme toutes les sociétés, par un infra-pouvoir instituant, renvoyant à l'imaginaire instituant. Pour Freitag, la reproduction « de base » des sociétés humaines, correspondant, anthropologiquement parlant, aux sociétés primitives, est la reproduction culturelle-symbolique. Le pouvoir politique advient en effet dans un second temps², bien qu'il considère certains dispositifs des sociétés primitives, tels que le mythe, les rites ou la palabre, comme étant « protopolitiques³ » et « proto-idéologiques⁴ ». Quoi qu'il en soit, les sociétés primitives ne possèdent pas d'organe séparé de régulation, de légitimation et d'objectivation du pouvoir. Il importe ainsi pour Freitag de démontrer que la reproduction culturelle-symbolique constitue « le modèle originel de la praxis ». Il s'inscrit en faux contre la propension hégélienne à fonder le social sur le rapport politique, alors que la reproduction de nombreuses sociétés primitives s'est faite sur un autre mode, culturel-symbolique, et que ce mode continue de régir les pratiques de base même dans les sociétés institutionnalisées⁵ où la reproduction sociétale se fait à partir des instances juridiques, politiques et idéologiques.

¹ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

² Freitag le présente explicitement comme tel : « Formellement, l'exercice du pouvoir représente donc *une activité sociale au deuxième degré*, qui porte sur la forme de la pratique sociale et donc sur les conditions formelles générales de la reproduction, et qui en réalise l'objectivation institutionnelle » (DS3, *op. cit.*, p. 291-292. Nous soulignons.).

³ Cf. not. DS2, *op. cit.*, p. 429.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 160.

⁵ Nous utilisons cette expression pour décrire les sociétés de type politico-institutionnel, suivant la typologie freitagienne. Elle est donc distincte de l'« institué », qui, chez Castoriadis, s'avère beaucoup plus large. En effet, celui-ci a repris la définition maussienne de l'institution : « Qu'est-ce qu'en effet une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux? Il n'y a pas de raison pour réserver exclusivement, comme on le fait d'ordinaire, cette expression aux arrangements sociaux fondamentaux. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles ; car tous ces phénomènes sont de même nature

Freitag et Castoriadis ne considèrent pas pour autant que les sociétés primitives ne sont aucunement traversées par une quelconque forme de régulation. La notion d'infra-pouvoir s'avère en effet centrale pour Castoriadis. Pour Freitag, si la notion de « pouvoir » est associée aux sociétés institutionnalisées à proprement parler, chaque société se reproduit, qu'elle soit « sans pouvoir » ou dotée d'instances dédiées au pouvoir politique. Chacune se perpétue ainsi suivant certaines formes de régulation sociales et sociétales. Cependant, ces sociétés ne disposant pas d'instances extérieures aux pratiques de base se voient contraintes de « tempérer » les contradictions et les conflits de l'intérieur même des pratiques de base, de façon à éviter l'implosion sociétale.

Freitag réserve dans le troisième volume de *Dialectique et société* la notion d'« autorité » aux sociétés institutionnalisées de type traditionnel, correspondant au premier niveau de développement du mode de reproduction politico-institutionnel, au sein desquelles le pouvoir législatif est inconnu, le pouvoir politique s'y maintenant et s'y perpétuant à travers des attaches traditionnelles (royauté, empire, castes, etc.). Il raccorde donc l'autorité au principe d'institutionnalisation qui, lui, s'avère inexistant dans les sociétés primitives. Par contre, dans « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », il distingue le pouvoir, toujours associé aux sociétés institutionnalisées, et « la simple autorité inscrite dans la culture commune¹ ». En outre, il souligne que la « puissance » et l'« influence » agissent directement sur l'action, contrairement au pouvoir qui, par définition, est médiatisé par les institutions². Freitag se donne comme objet d'analyse le « développement historique du “rapport-au-monde” *sociétal*, en tant qu'il peut être identifié au procès de la reproduction “*élargie*” de la structure sociale³ ».

Par leur institutionnalisme, Freitag et Castoriadis partagent un certain nombre de points communs, dont cette historicité du pouvoir politique, de même que la reconnaissance d'une forme basique de reproduction qui soit extrinsèque au pouvoir politique à proprement parler : l'infra-pouvoir chez Castoriadis et la reproduction culturelle-symbolique chez Freitag. Néanmoins, leur

et ne diffèrent qu'en degrés » (Marcel Mauss, *Œuvres*, tome III, Paris, Minuit, 1969, p. 150). Freitag, s'il réserve le terme d'« institution » au second mode de reproduction sociétal, ne saurait qu'être d'accord avec cette définition extensive. Il en reconnaît donc l'existence, mais en lui donnant un autre nom, celui de *médiation*. Le langage apparaît dans son optique comme une « proto-institution » plutôt que comme institution à part entière : « Rétrospectivement, force nous est donc de penser déjà le langage comme institution, ou plutôt comme “proto-institution” résultant elle-même d'un procès ou “travail” infinitésimal d'institutionnalisation, accumulé ou “intégré” sur lui-même de manière “irréflexive” mais pas toujours irréfléchie » (GPST, *op. cit.*, p. 47). L'expression de « société institutionnalisée » s'entendra donc, dans le reste de ce chapitre, au sens freitagien.

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 27.

² Cf. DS3, *op. cit.*, p. 291 et p. 291, n. 11.

³ *Ibid.*, p. 219.

institutionnalisme prend une forme différente, qui tient, d'une part, à l'attachement freitagien au « Tiers fondateur » comme projection et mise à l'écart du fondement du pouvoir dans les sociétés institutionnalisées ainsi que, d'autre part, à la posture révolutionnaire castoriadienne, qui, elle, tend à se détacher de la nécessité d'une fondation transcendantale du pouvoir, voire d'une séparation entre pouvoir et société civile, le rapprochant par là de Marx, qui fait figure d'exception chez les « pères fondateurs » de la sociologie, tel que le rappelle Filion¹.

Cet en deçà du pouvoir politique est aussi, pour Freitag, un en deçà des institutions, s'incarnant d'abord et avant tout dans la sensibilité. Une cumulativité ontologique, basée sur le principe d'*Aufhebung* hégélien, fait en sorte que l'être humain, malgré le symbolique et les institutions politiques, continue d'appréhender le monde à partir de sa sensibilité. Or, cette même cumulativité, précise Freitag, régit elle aussi l'ensemble des modes de reproduction formels de la société : « L'institutionnalisation opère en effet à l'égard de la régulation symbolique immanente à l'action *de la même manière* que cette dernière opérait déjà à l'égard du système de régulation organique, mais à un niveau d'opérationnalité supérieur² ». C'est ainsi que dans le cas des sociétés politico-institutionnelles, la régulation de type culturel-symbolique perdure. Quels sont alors la singularité et le mode opératoire de la régulation proprement institutionnelle? Comment les deux modes de régulation se sont-ils historiquement enchevêtrés?

5.3.1 L'en deçà des institutions : la régulation culturelle-symbolique

Pourquoi cet « Autrui généralisé » perdurerait comme référence quasi obligée chez Freitag, même dans les sociétés politiques et institutionnalisées? Il y a bien une cumulativité des types de société, mais le langage ne représente plus la façon dont la société, dans son rapport au pouvoir et son maintien de la domination, se reproduit. Freitag est clair sur ce point : dans les sociétés politico-institutionnelles, la reproduction strictement symbolique continue de régir le domaine des « pratiques de base », mais au niveau sociétal, elle cède le pas à la reproduction de type politico-institutionnel, qui signe « l'institutionnalisation de la reproduction de la société³ ». Quel est le lien avec la notion d'Autrui généralisé?

¹ Cf. Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*

² DS3, *op. cit.*, p. 316-317. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 155.

Reprenons d'abord très rapidement le fil de la notion de transcendantal chez Freitag, afin d'en montrer l'étendue et le lien unissant ses différentes facettes. Par le langage, par l'intermédiaire de signes abstraits et de concepts génériques, l'être humain possède une façon d'appréhender le monde *in absentia*, c'est-à-dire transcendantale *per se*. Le symbolique instaure ainsi un sujet transcendantal, sous la forme d'un Autrui généralisé, par la médiation duquel tout sujet individuel voit le monde :

le langage possède donc déjà, pour nous, une valeur fondatrice, constitutive de la socialité ; il comporte déjà en lui-même un mode de constitution du sujet comme « universel », puisqu'il n'est sujet que pour autant qu'il est reconnu par autrui, et qu'il ne se reconnaît lui-même que par le regard d'autrui (et ceci même si cette « universalité » a pour limite ou pour horizon le particularisme d'une culture) ; de même c'est par le langage que le monde existe comme monde commun ; et le langage comporte enfin [...] un mode de reproduction de soi de la société, c'est-à-dire d'historicité¹.

Cette façon d'être au monde s'avère absolument inédite et fondatrice pour tout être humain, elle constitue « un socle ontologique fondamental de la socialité humaine² ». Ce socle n'est pour Freitag en rien simplement utilitaire, mais il consiste en une *reconnaissance* principielle, celle que, par l'abstraction du langage, les êtres humains se vouent non dans une simple intersubjectivité, mais par l'entremise d'un Autrui généralisé, instance au sein de laquelle tous trouvent une place dans le langage comme étant *leur* place propre comme sujets, précisément par cette reconnaissance. Le langage crée une disjonction entre « l'idéalité transcendantale » et « la “simple” généralité empirique³ ».

Bien que Freitag soutienne à certains endroits que l'animal est dépourvu de cette médiation transcendantale⁴, il affirme ailleurs que « sa propre constitution subjective (sa structure organique, ses “instincts” et les formes de sa sensibilité) possède un caractère transcendantal ou apriorique⁵ ». Il prend alors soin de préciser que cette transcendantalité s'avère « tout à fait immanente sous le mode de son genre⁶ » et qu'elle ne fait pas l'objet, comme c'est le cas dans le monde humain, d'une reprise réflexive, c'est-à-dire d'une objectivation.

¹ *Ibid.*, p. 89.

² Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 40.

³ DS2, *op. cit.*, p. 186.

⁴ *Cf. not. ibid.*, p. 187.

⁵ DPIT, *op. cit.*, p. 80.

⁶ *Id.*

La notion de transcendantal chez Freitag constitue une modification considérable de la notion classique en philosophie, puisque, comme chez Castoriadis, elle relève d'une création et révèle par conséquent une histoire, celle du déploiement de la vie, soit du développement de la subjectivité. La notion de vie n'a donc ici rien à voir avec un quelconque vitalisme, comme le précise Freitag : « La vie n'est rien d'autre que le déploiement des êtres vivants et l'unité du procès depuis son origine¹ ». Par la reconnaissance d'une forme de transcendantalité, certes non objectivée, chez l'animal, Freitag met le doigt sur le fondement subjectif essentiel de tout transcendantal : le déploiement de cette subjectivité, en lien constant avec son monde objectif, constitue en effet le socle ininterrompu et en constante recréation sur lequel toute vie en commun est rendue possible.

C'est en cette continuité ininterrompue de l'activité subjective, et dans l'enracinement de tout acte singulier dans une forme d'agir déjà élaborée et en voie permanente d'élaboration, que consiste précisément le fondement de toute transcendantalité. Et, dans la mesure où cette continuité transcendantale ne perdure qu'à travers un engagement vital toujours déjà assumé subjectivement par les êtres vivants singuliers, elle possède d'abord, ontologiquement, une dimension normative-expressive².

Cette dimension normative-expressive, centrale dans le procès de la subjectivité, représente le mode essentiel d'opération de la réalité, c'est-à-dire par une reprise incessante, d'ordre normatif, de ses conditions et de son existence. En somme, même en dehors du monde animal, « la transcendantalité est intérieure et immanente à la réalité concrète³ ». Arc-boutée à la subjectivité, toute dimension transcendantale s'avère ainsi mouvante, « dialectiquement évolutive et contingente, toujours relative⁴ ».

Cette conception évolutive du transcendantal permet à Freitag, en plus d'asseoir ontologiquement sa conception sur la notion de vie, de saisir les dissemblances notables entre les diverses figures du transcendantal à travers la différenciation des « formes existentielles du rapport

¹ DS2, *op. cit.*, p. 453. Notons que cet attachement à la vie comme procès fondateur correspond au « concept » hégélien, comme le rappelle Filion : « la philosophie hégélienne [...] reconnaît la présence d'un sens, le concept, à même le réel qui se déploie dans la nature [...], puis dans l'histoire humaine [...]. Le concept exposé dans la philosophie hégélienne est ce qui médiatise toutes les conditions matérielles préalables à la moindre parole, à la moindre pensée » (Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 177-178). Cela n'est évidemment pas surprenant, puisque Freitag est le premier à se revendiquer de la dialectique hégélienne, à l'exception de la notion d'absolu (*cf.* not. DS3, *op. cit.*, p. 85).

² DPIT, *op. cit.*, p. 80.

³ VADT, *op. cit.*, p. 32.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 15.

d'objectivation¹ », puis, dans le monde humain, des modes de reproduction sociétaux. Il peut ainsi embrasser du regard tant le vécu de l'animal que la réalité politique, tout en montrant les phases d'évolution et les nouveautés instaurées par le procès d'institutionnalisation, mais en le rattachant toujours à cette posture transcendantale « ni fixe, ni permanente, ni universelle² ». Cette conception d'une contingence essentielle faite d'une reprise normative du réel et de ses conditions forme la trame non déterministe sur laquelle toute expérience de la réalité se déroule. Comme le rappelle à bon escient Bonny, « préstructuration ne veut pas dire déterminisme³ ». Il s'agit ici de la thèse essentielle défendue par Freitag dans *Dialectique et société*, selon laquelle « la dimension transcendantale fait partie intégrante de la réalité humaine, mais [...] elle n'en représente pas le socle solide ; elle y est, au contraire, la marque d'une fragilité ontologique irréductible qui est immanente à toute existence subjective⁴ ». Freitag a en effet retracé le destin de cette transcendantalité immanente et évolutive dans les sociétés institutionnalisées. Il s'est attaché aux « différentes formes typiques que cette représentation et objectivation réflexive du moment transcendantal de l'unité sociétale a prise dans l'histoire⁵ ».

Le fait que l'analyse politique s'inscrive nécessairement, dans la perspective freitagienne, à l'intérieur de ce continuum processuel de la subjectivité nous intéresse tout particulièrement à cette étape de notre parcours. En effet, au moment de nous pencher sur l'importance que revêt à ses yeux le Tiers fondateur dans les sociétés institutionnalisées, il importe de rappeler que ce référent transcendantal représente un continuum dont la matière première s'avère la subjectivité, par laquelle tout sujet se reconnaît lui-même par son action dans le monde, ainsi que dans un monde commun, à partir de cette référence commune. « À chaque modalité structurelle-historique de la constitution du pouvoir correspond alors, précise-t-il, une forme déterminée de la représentation de sa transcendantalité, qui est, toujours, celle de l'unité de la société, c'est-à-dire de son mode concret d'unification relativement aux individus et aux pratiques particulières⁶ ».

Cette réflexivité, par définition extensive, se trouve renouvelée à travers les différents visages que prennent les médiations objectives de la pratique significative. Ces médiations, formant

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 15.

³ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 23.

⁴ DS2, op. cit., p. 15-16.

⁵ VADT, op. cit., p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

en elles-mêmes un surplomb par rapport à la réalité empirique et à la sphère de l'action et des pratiques de base, ont historiquement permis d'acquérir des niveaux de réflexivité inédits, permettant à terme, au sein des sociétés modernes, d'atteindre une réflexivité sociétale et institutionnelle inégalée, incarnée par l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation.

Il va sans dire que toutes les sociétés, peu importe leur degré de différenciation et d'institutionnalisation, y compris celles qui en semblent pratiquement dépourvues, comportent « l'existence d'une telle objectivation réflexive de la totalité, ou de l'identité collective¹ ». Le mode opératoire de cette objectivation demeure toutefois soumis à de multiples transformations, suivant le degré d'institutionnalisation de la société en question. Dans le cas des sociétés primitives, cette objectivation se fait du dedans même de la reproduction culturelle-symbolique, c'est-à-dire qu'elle demeure interne à la sphère de la symbolisation.

Les notions de surplomb et de distance s'avèrent décisives pour Freitag. Si la médiatisation culturelle-symbolique de l'Autrui généralisé dans le langage se trouve dans les sociétés institutionnalisées reléguée au second plan, c'est-à-dire à la reproduction des pratiques de base, ces notions mêmes de surplomb et de distance entre le sujet et les modalités de la socialité qui sont les siennes à son époque et dans sa société propre demeurent, de sorte que

l'identité proprement humaine [...] est toujours une identification de soi à l'autre médiatisée par une reconnaissance réciproque à l'intérieur d'un monde commun. On voit ici que l'être humain individuel ne coïncide pas immédiatement avec ce qui constitue son genre spécifique : *il s'en tient à distance* dans le mouvement même où il s'y rapporte pour l'intérioriser dans son identité, une identité qui se trouve structurée réflexivement par le rapport en miroir à travers lequel il advient à sa propre subjectivité humaine sous le regard d'Autrui [...]. C'est *cette configuration dialectique de l'expérience socio-symbolique qui représente la matrice originelle de ce que nous nommons la liberté humaine*, et c'est à elle que nous sommes renvoyés, ultimement, chaque fois que nous parlons de la société².

Cette structure médiatrice ne saurait être renversée ou modifiée par un régime particulier de domination ou par une instance précise de régulation du pouvoir politique. En raison du fait qu'elle s'incarne d'abord et avant tout dans la socialité de l'être humain, c'est-à-dire dans sa capacité à la symbolisation, elle demeure la même. Bien qu'elle se traduise de multiples façons à travers

¹ DS3, *op. cit.*, p. 214.

² Michel Freitag, « La société : réalité sociale-historique et concept sociologique », *Les classiques des sciences sociales*, 2003 ; en ligne, p. 22-23. Nous soulignons.

l'évolution historique des sociétés, elle se perpétue dans cette distance et cette reconnaissance médiatisée.

C'est fort de cette typologie des modes de reproduction sociétale ainsi que de cet ancrage du transcendantal dans le procès normatif-expressif de la subjectivité que Freitag aborde la question du pouvoir. Il nous apparaît en effet armé contre les réductionnismes, les évolutionnismes et les révolutionnarismes de tout crin. Nous aurons l'occasion, après avoir survolé la constitution du Tiers fondateur spécifiquement moderne tel que Freitag l'expose, de prendre le pouls de la force de sa proposition lorsque nous la confronterons à celle de Castoriadis, qui semble pour sa part faire s'équivaloir ce Tiers fondateur avec un fondement hétéronome du social.

5.3.2 L'origine de la projection idéologique dans les sociétés institutionnalisées

La forme de continuité que retrace Freitag dans la dimension transcendantale fait de la réalité politique non pas une dimension dérivée, puisqu'elle possède bel et bien en elle-même sa légitimité et qu'elle représente un mode d'être à part entière, inédit, mais une dimension néanmoins *seconde* : « Lorsqu'elle prend la forme politique, l'identification à la société implique plutôt la référence à une forme préalable d'unité plus immédiate qui a été *rompue* ou qui s'est perdue¹ ». Castoriadis reconnaît également que le pouvoir étatique constitue une institution seconde², à la différence du pouvoir politique qu'il appelle « pouvoir explicite ». L'infra-pouvoir instituant lui apparaît par ailleurs comme étant la forme de pouvoir originel, perdurant même dans les sociétés modernes, comme potentialité dérivant de l'imaginaire radical.

Toute institution se présente ainsi comme « un mode de *reconstitution de la société* par-delà la perte d'un mode plus originel de socialité³ ». Il ne s'agit nullement ici pour Freitag de diminuer d'une quelconque façon l'importance et la singularité du mode de fonctionnement des sociétés politiques, mais bien de rappeler sur quelles bases elles s'instituent. Il souligne par ailleurs l'importance de ce mode de fonctionnement : « L'institutionnalisation représente en effet, au-delà du seuil d'abstraction réalisé par le langage commun et la pratique significative concrète, le seul mode de systématisation, d'abstraction, de spécification ou de différenciation fonctionnelle de la structure sociale. Elle représente son mode constructif⁴ ».

¹ DS3, *op. cit.*, p. 233.

² Cf. CL3, PPA, *op. cit.*, p. 152.

³ DS3, *op. cit.*, p. 233.

⁴ *Ibid.*, p. 317.

Toute l'architecture institutionnelle s'élabore ainsi en rupture avec le mode de reproduction social antérieur, sans pour autant l'annihiler, puisqu'il demeure opérant au niveau des pratiques. La typologie de Freitag, basée sur une objectivation compréhensive de substrats historiques, se veut donc critique de la prétention wébérienne d'une saisie objective de types en dehors des réalités historiques, contredite par les exposés wébériens eux-mêmes. En effet, « la construction des types idéaux est rapportée unilatéralement par Weber à l'ordre instrumental de la stratégie de recherche et donc à l'arbitraire du chercheur, alors même que toutes les constructions typologiques que l'on trouve quasiment à chaque page de son œuvre témoignent précisément du contraire¹ ». Pour sa part, Freitag puise explicitement à même les matériaux historiques, guidé par le procès de l'institutionnalisation de la société. Aussi soutient-il que « l'argument du développement réel du système de régulation social s'est appuyé sur l'existence de fait d'un rapport d'objectivation de niveau opératoire plus élevé, formel, et sur le postulat que ce système plus développé ne peut être que le résultat d'un procès de développement engagé à partir d'un degré inférieur d'opérationnalité et de réversibilité² ». Si la modernité s'est pensée comme instaurant une rupture quasi intégrale avec l'ordre social qui l'a précédée, elle s'est néanmoins inscrite dans son sillage. Cette rupture à de nombreux niveaux n'exclut pas cette cumulativité réelle, historique et concrète décelée par Freitag. Sa typologie permet en effet de saisir la singularité de chaque type de reproduction sociale, mais également d'appréhender la forme de cumulativité reliant chacun des types à celui qui l'a historiquement précédé. Notons qu'il combine ainsi deux éléments importants de l'historicisme, soit la *singularité* des époques historiques et l'intérêt pour un *développement* historique.

Le politique apparaît cependant à Freitag comme étant « l'opérateur de la différenciation structurelle de la société, ou du moins, comme la matrice dans laquelle cette différenciation s'est opérée³ ». Bien évidemment, « toute transition d'un type de société à un autre implique une redéfinition de l'ensemble des références normatives qui régissent aussi bien les pratiques de base (motivations, valeurs, intérêts) que la légitimation de l'instance suprême de domination qui assure la reproduction de la société et qui est porteuse, à ce titre, de son principe d'identité⁴ ». Dans les sociétés « de pouvoir » et d'institutions, l'identité devient possible ou manifeste toujours à *travers*

¹ HI, *op. cit.*, p. 213.

² DS3, *op. cit.*, p. 219.

³ *Ibid.*, p. 236.

⁴ *Ibid.*, p. 408.

cette médiation du pouvoir, alors qu'auparavant, la culture suffisait à conférer à l'individu son identité.

Le mode de reproduction culturel-symbolique rencontre des limites lorsque les contradictions, ne pouvant plus être refoulées en son sein, débordent alors jusqu'à devoir être prises en charge par une instance externe aux pratiques de base de la société. Sociologiquement, cela s'est traduit par une nécessaire *rupture* avec le symbolique comme mode de reproduction sociétal, et non comme mode de régulation des pratiques de base. Voyons plus en détail en quoi consiste cette prise en charge du pouvoir politique, de façon à dégager l'origine de la projection transcendante idéologique dans les sociétés institutionnalisées, puisqu'il s'agit là de l'aspect principal que nous mettrons en dialogue avec Castoriadis subséquentement.

D'abord, la constitution du pouvoir politique comme organe séparé visant la reproduction de la domination et s'appuyant pour ce faire sur l'idéologie de légitimation, si elle succède à la reproduction culturelle-symbolique, se voit traversée non seulement par les impératifs de la domination politique, mais aussi, par la nécessité d'une objectivation réflexive de la totalité sociétale de même que par celle du maintien de l'identité et de l'unité de la société. Or, précise Freitag, « l'unification, la reconstitution de l'unité de la société ne s'opère plus désormais, politiquement, par une "suture" interne, mais par la projection de l'ordre objectif des rapports sociaux au-dessus et au-devant de toutes les pratiques particulières soumises à la "loi" ». Cette projection transcendante apparaît comme nouveau mode de reconstitution de l'unité de la société. De quelle façon opère-t-elle?

L'institutionnalisme freitagien se donne à voir ici. Comme Dagenais le rappelle très justement, Freitag considère le politique comme « le lieu de rétablissement de l'unité d'une société² ». Le politique et son organe principal dans la modernité, l'État, sont donc vus au prisme de cette fonction essentielle. Comme il le précise à de nombreuses reprises, Freitag se situe sur cette question dans la continuité des enseignements sociologiques classiques, tels que ceux de Durkheim.

Si l'idéologie scinde la réalité sociale en deux, entre un devoir-être transcendant et l'être immanent, le but de l'opération consiste à assurer l'unité de la société. Le pouvoir consistant pour

¹ *Ibid.*, p. 233.

² Daniel Dagenais, « L'œuvre de Michel Freitag dans la théorie contemporaine », *op. cit.*

Freitag en « une “capacité d’institutionnalisation” »), il implique nécessairement une mise à distance. Le politique apparaît ainsi « comme une dimension structurelle verticale de la société² ». Cette séparation d’avec la société civile et les sphères des pratiques de base prend la forme d’une distanciation hiérarchique, qui s’appuie sur la projection transcendantale de laquelle est faite l’idéologie de légitimation.

Cette unité apparaît bien entendu comme possibilité de sanction à laquelle tous les membres de la société s’exposent, mais elle se manifeste également comme identification normative. Plus précisément, l’unité du corps social n’est jamais purement empirique, puisqu’elle « possède une valeur normative et éthique a priori³ ». La domination politique, précise Freitag, ne se réduit donc en aucune façon à « l’exercice pur et simple de la contrainte⁴ ». En vertu de la légitimité à laquelle elle prétend, elle se fonde sur un « principe *supérieur* d’unité⁵ », dans lequel les dominés tout comme les dominants se reconnaissent, donnant ainsi lieu à « une unification *a priori* par homogénéisation formelle⁶ », par la portée de la sanction. Par contre, cette unité ne va pas pour autant de pair avec une homogénéité du corps social. Rappelons que les sociétés institutionnalisées sont celles où des formes de différenciation et de stratification adviennent avec le plus de netteté. Pour Freitag, ces références à l’unité et à l’identité de la société ne signifient pas que la société soit unitaire pour autant, elles permettent plutôt d’explicitier le fait que les sociétés institutionnalisées reposent sur un certain nombre de principes auxquels l’ensemble de la collectivité s’identifie. En somme, cette homogénéisation des références institutionnelles du corps social s’avère essentielle pour maintenir le rapport de domination et sa légitimité : « C’est le rapport des sujets au même point fixe de référence extérieure qui fonde l’identité et la réciprocité abstraite que les sujets possèdent les uns à l’égard des autres et à l’égard des objets, ainsi que la fixité de leur propre identité à eux-mêmes⁷ ».

Nous avons amplement souligné le fait que la reproduction sociétale de type culturel-symbolique s’accomplissait au sein même des pratiques de base, de sorte qu’une certaine horizontalité y était prépondérante, l’individu et sa société demeurant « au même niveau » de

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 30.

³ DS3, *op. cit.*, p. 232.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, p. 336

régulation, à même le symbolique. Toutefois, dans les sociétés institutionnalisées, le pouvoir se surajoute à titre de médiation, et en vient à se suppléer au symbolique comme modalité de reproduction sociale, dans ce cas-ci, de reproduction de la domination. « Le pouvoir capte ainsi en lui [...], pour le concentrer et l'exhiber au niveau sociétal, le moment de la normativité sociale qui restait auparavant immédiatement intégré et dispersé dans l'activité signifiante. Il extériorise ce moment normatif sous le mode d'une obligation désormais énoncée et sanctionnée depuis l'extérieur, par en haut¹ ». La reproduction s'effectue par la médiation du pouvoir, instance hiérarchique, puisqu'elle opère une différenciation entre les sphères des pratiques de base, d'un côté, et celles de la domination, de la sanction et de la légitimation du pouvoir, de l'autre. Ces trois dimensions du pouvoir apparaissent à la fois solidaires et différenciées dans des organes distincts.

Or, le rapport du pouvoir à « l'action de base » se manifeste sous la forme d'un rapport de domination, dont Freitag explique qu'il « se trouve [...] projeté sur un plan ontologique idéal, transcendant, globalement opposé au plan ontologique sur lequel se situent la pratique sociale concrète et ses objets empiriques² ». Par l'entremise de l'idéologie de légitimation, le rapport de domination est transposé dans une autre dimension, externe à la pratique et à l'action de base, de manière à le préserver lui-même, mais également à maintenir l'unité de la société. Ainsi, précise-t-il, « l'instance qui exerce le "pouvoir" [...] acquiert, à l'intérieur de la société elle-même, une position concrète de transcendantalité, et c'est celle-ci qui se trouve représentée dans l'idéologie de légitimation³ ». Au sein de l'appareil de domination, l'instance qui régit les pratiques par l'exécution de la loi se sépare de l'appareil de légitimation⁴. De ce fait, l'idéologie au sens strict devient un organe du pouvoir à part entière.

Cette projection effectuée par l'idéologie, si elle se constitue à travers le rapport être/devoir-être, n'est évidemment pas sans lien avec les pratiques de base, puisqu'elle « leur emprunte continuellement les matériaux significatifs avec lesquels elle construit l'univers transcendant qui est le sien. L'au-delà [...] ne peut être conçu qu'à partir de l'ici-bas. L'essentiel de l'idéologie [...] ne réside donc jamais dans son contenu, mais dans la forme qu'elle confère à celui-ci, et cette forme consiste [...] dans la transcendantalité⁵ ». Se profile donc une dialectique entre la dimension

¹ DS2, *op. cit.*, p. 380.

² DS3, *op. cit.*, p. 332.

³ VADT, *op. cit.*, p. 13.

⁴ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 381.

⁵ *Ibid.*, p. 377.

transcendantale, chasse gardée de l'idéologie, et les pratiques de base qui, si elles sont soumises au rapport de domination, fournissent néanmoins à son instance de légitimation, en partie, son *contenu*. Cela permet, précise-t-il, « une certaine latitude quant au contenu de l'idéologie¹ », d'où le fait que des conceptions idéologiques concurrentes coexistent dans chaque société.

Quoi qu'il en soit, cette dialectique s'opère dans une prise de distance toujours plus grande entre les pratiques et les instances du pouvoir. L'idéologie désigne une réalité ontologique faite du rapport de domination transcendantalisé comme fondement de la légitimité. La légitimation idéologique sert le système de domination : l'idéologie désigne comme fondement de la légitimité une réalité ontologique qui, à mesure que le système institutionnel de domination se complexifie, sera de plus en plus éloignée du fondement de sens normatif-expressif des pratiques de base, de plus en plus général et abstrait².

À travers le fil de son argumentaire dans le troisième volume de *Dialectique et société*, Freitag insiste sur le fait que la projection transcendantale a comme effet de mettre à distance de la société son fondement, afin de préserver l'unité de la société, c'est-à-dire d'éviter qu'elle ne se dissolve sous l'effet de conflits. « Cette abstraction et cet éloignement progressif de la référence transcendantale de légitimation correspond donc à l'élévation du pouvoir au-dessus de la société civile, ou encore à la séparation hiérarchique formelle de ces deux sphères³ ». L'idéologie de légitimation reproduit à un niveau plus abstrait l'articulation entre la société et son au-delà⁴. Elle a donc pour effet de hiérarchiser être et devoir-être, actions et pratiques de base, de même que les principes transcendants qui les régissent : elle ne *crée* pas cette distinction, mais elle la *reproduit*.

L'avènement d'instances de régulation de la société et des pratiques de base rend certes possible une distanciation des individus par rapport au pouvoir, mais au stade des sociétés institutionnalisées « avancées », l'apparition d'instances dédiées spécifiquement à la gestion du pouvoir lui-même et de la domination accentue d'autant cette distance. Dans le même temps, les individus gagnent une certaine marge de manœuvre par rapport à la société : « L'extériorisation du moment politique confère à l'individu une intériorité en tant que personne⁵ ». Cette extériorisation du pouvoir décharge les individus de la nécessité de « faire corps » avec la société, les renvoyant

¹ DS3, *op. cit.*, p. 309.

² Cf. *ibid.*, p. 386.

³ *Id.*

⁴ Cf. *ibid.*, p. 153, n. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 237.

dans un espace d'intériorité qui ne pouvait exister auparavant. Or, cet espace d'intériorité, plutôt que de retrancher les individus hors du collectif, les rattache plutôt à ce dernier puisque leur reflet propre leur parvient par la médiation de celui-ci. Freitag a tôt fait de rappeler le caractère double de la distance qui s'installe entre la société et l'individu :

C'est alors l'émergence du pouvoir qui va créer une disjonction ontologique entre l'individu et la société. Mais c'est aussi, symétriquement, dans l'espace de cette disjonction que le sujet pourra acquérir, de son côté, une liberté propre, personnelle, vis-à-vis du commun qui l'englobe comme membre. Tant qu'il n'y a pas formation du pouvoir, le sujet est dans la société et la société est dans le sujet, elle y est immédiatement la vie du sujet et le lieu du sujet¹.

Dans l'optique de Freitag, cette distance ne s'avère pas ruineuse. Elle constitue plutôt la forme même de la transcendance, nécessaire à l'humanité et immanente à chacune de ses instanciations. Comme le synthétise Filion, il s'agit ici du constat sociologique selon lequel « la socialité dépend de la croyance collective en une dimension sacrée² ». Par cette projection transcendantale du pouvoir, dans les sociétés institutionnalisées, spécifie Freitag, les conflits peuvent exister au sein du tissu social sans risquer de le faire imploser, alors que « l'ordre et le sens deviendront les attributs essentiels d'un autre monde idéal et seront sublimés en lui³ ». C'est donc en partie pour éviter que l'institution n'apparaisse comme violence pure, illégitime, qu'elle déplace le lieu de sa référence en dehors et au-dessus de l'univers de l'action sur lequel s'exerce la sanction⁴. Pour assurer la légitimité du pouvoir, le système institutionnel, composé des institutions relatives au rapport de domination, déplace, sous l'action de l'idéologie au sens strict, le lieu de sa propre référence au-delà de l'univers propre à l'action significative qui fait l'objet de la répression. L'idéologie garantit la légitimité du pouvoir et, pour ce faire, elle en projette le lieu de référence au-delà de l'action significative. Cela explique pourquoi les sociétés institutionnalisées nécessitent un fondement de sens extrasocial.

Cette projection dans un monde idéal du lieu même d'origine du pouvoir entraîne ainsi une modification du « "lieu du sens⁵" », précise Freitag, qui se trouve « érigé au-dessus de l'univers

¹ DPIT, *op. cit.*, p. 88-89.

² Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 184.

³ DS3, *op. cit.*, p. 153, n. 8.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 305.

⁵ *Ibid.*, p. 332.

empirique ou matériel de l'appropriation effective¹ ». C'est donc le sens lui-même qui se voit transporté dans un « autre monde », en rupture avec la présence constante et écrasante du Sens tel qu'il se trouve immanent, recouvrant, dans l'animisme, chaque objet et chaque être vivant. Ainsi, « le monde empirique perd sa profondeur propre au profit de la transcendance² ». Cette dernière devient le lieu du sens, ou plutôt son garant, qui n'est plus immanent comme dans les sociétés culturelles-symboliques. Cette rupture ouvre un monde au-delà de l'expérience, et le fondement même de la socialité s'y trouve installé, mis à distance, ce qui protège le sens en même temps qu'il l'ouvre progressivement³. La projection symbolique avait déjà séparé la réalité en deux sphères distinctes, la réalité empirique et la référence transcendantale que constitue le langage, alors qu'avec l'avènement du pouvoir politique, ce sont les mondes de la « pratique de base » et des institutions dédiées au pouvoir qui se trouvent séparées. L'on assiste ainsi à une intériorisation des principes moteurs guidant la société, que Freitag nomme une « transcendantalisation ». L'extériorisation du pouvoir va donc de pair avec l'intériorisation des principes transcendants à la base du pouvoir : « C'est une révolution du fondement du sens que tendent à opérer, après coup, les sociétés fondées sur l'individu. Le sens pour elles a cessé de miroiter de toute part sur l'inépuisable ambiguïté du monde, il est accroché à des principes et ces principes n'éclairent plus la réalité "quotidienne", sensorielle ; ils éclairent, comme dans la nuit, la volonté sur le chemin de l'avenir, en ligne droite⁴ ».

¹ *Id.* Par conséquent, le lieu et le destin du non-sens et de la contradiction subissent aussi une modification : si le système institutionnel favorise l'expression de contradictions, puisqu'il est paré pour y faire face, soit par la légitimation idéologique qui travaille à les neutraliser, soit par un « changement de garde », dans le cas où la contradiction signe la fin d'un régime, une part des contradictions qui ne parvient pas à être ainsi neutralisée ou enrayée se trouve refoulée au « niveau de la vie quotidienne privée et concrète » (*ibid.*, p. 155), indique Freitag, renvoyant la folie « à la solitude de l'homme privé » (*id.*). Si le non-sens percole le social, il fait face à des procédures permettant de le surmonter, mais le « reste » se trouve quant à lui refoulé au sein de la sphère privée.

² *Ibid.*, p. 334.

³ Notons que dans la première phase de la modernité, correspondant, dans la typologie freitagienne, aux sociétés traditionnelles, le sens n'est pas complètement ouvert. En effet, sans fonction législative, le pouvoir se trouve cantonné à ses fonctions exécutive et juridictionnelle, de sorte que « [d]ans la société traditionnelle, l'asymétrie inhérente au rapport de domination est systématiquement légitimée par la référence à un passé mythique et communautaire » (Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 244). Cependant, avec l'avènement de l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation, c'est-à-dire du pouvoir législatif, le sens n'est plus scellé. Il est garanti par la mise à distance, certes, mais il s'ouvre au changement, et cette possibilité devient inscrite dans les institutions même. Pour Castoriadis, cette projection scelle le sens dans tous les cas, alors que pour Freitag, elle semble essentielle au maintien du sens *commun*.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 280, n. 1.

Dans le « Postscript » à la première édition du premier volume de *Dialectique et société*¹, Freitag décrit bien en quoi il y a continuité au niveau de la dimension transcendantale. Sans même parler des sociétés institutionnalisées, il y énonce la raison d'être de la projection transcendantale, qu'il présente comme un continuum, un constat d'ordre ontologique sur la nature de l'humanité et du symbolique, au fondement même de la structuration transcendantale du pouvoir.

Au sein de toutes les sociétés existe une tension entre les *a priori* transcendants, qu'il s'agisse de l'« unité transcendantale *a priori* de la société ou de l'espace d'intersubjectivité, ainsi que de l'unité transcendantale *a priori* du monde objectif² » ou du référent transcendantal du pouvoir dans les sociétés institutionnalisées. Une différenciation existe entre l'univers empirique et l'univers symbolique, celui-ci reposant entièrement sur des référents transcendants : les concepts linguistiques que sont les mots et l'arbitraire du signe qui les constituent. Or, précise Freitag, « dans cette tension précisément [...] réside le problème du “sens”³ », c'est-à-dire la nécessité du maintien de références significatives communes. La projection réifiante du fondement du pouvoir et de la domination dans les sociétés institutionnalisées ne se soustrait pas à cette nécessité de préserver le sens, mais s'y conforme en renforçant d'autant la distance entre la sphère des pratiques de base et celles du pouvoir. Derrière la projection transcendantale du fondement du pouvoir se profile ainsi la fragilité ontologique définissant l'humanité elle-même, peu importe dans quel type sociétal elle s'incarne :

C'est en raison de leur artificialité et de leur précarité existentielles que le langage, la socialité et la société, ainsi que l'ordre de la conscience individuelle et l'ordre du monde qui dépendent d'eux, *exigent d'être « fondés » au-dessus d'eux-mêmes*. C'est ainsi que *toute société procède à son propre dédoublement*, par lequel elle se met en demeure et en mesure d'opposer sans cesse à la simple factualité empirique des actions particulières qui la constituent et dans lesquelles seulement elle s'accomplit existentiellement, *la projection idéalisée de son ordre propre, réifié en un ordre ontologique transcendantal*⁴.

¹ Bien qu'il ne l'ait pas conservé dans le second volume de la deuxième édition datant de 2011, nous en citerons tout de même une partie, puisqu'il y exemplifie de manière particulièrement limpide la raison d'être de la projection transcendantale, qu'il s'agisse de l'Autrui généralisé du symbolique ou de l'idéologie de légitimation. Dagenais précise toutefois à propos de l'introduction du deuxième volume de la seconde édition de *Dialectique et société* qu'elle « situe au point de départ de l'ensemble de *Dialectique et société* ce qui, dans l'édition originale (Montréal, Saint-Martin, 1986), figurait en un “Postscript” [...] couvrant à peine sept pages » (Daniel Dagenais, « La matrice de la théorie sociologique contemporaine », dans G. Gagné et F. L'Italien (dir.), *Cahiers Société*, n° 3, *op. cit.*, p. 245).

² Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, *op. cit.*, p. 225.

³ *Id.*

⁴ *Id.* Nous soulignons.

L'on prend ainsi la pleine mesure de la conception freitagienne de l'idéologie, de son geste d'appariement ontologique de l'idéologie, comme un vaste mouvement composé de plusieurs moments cumulatifs et historiquement liés. Pour « sauver le sens », Freitag montre que le détour idéologique, qu'il se situe au niveau du langage et du symbolique dans les sociétés culturelles-symboliques ou « dans » le détour de l'idéologie de légitimation dans les sociétés institutionnalisées constitue un même geste, dont il retrace ici la raison d'être. Il s'agit en effet de mettre à distance le sens en le transcendantalisant, de sorte qu'il s'extrait du « cours des choses », que ce soit les simples pratiques, les individualités ou le cours de l'histoire, ses conflits et les contradictions sociétales, etc., de façon à préserver l'ordre social de l'irruption du non-sens.

Cette mise à distance constitue l'espace du sens et ne signifie rien de moins que la naissance de la praxis, cette pratique dédiée aux institutions elles-mêmes plutôt qu'aux pratiques de base : « Avec la constitution politique, le sens devient commun en tant que problématique, en tant qu'objectif de la praxis¹ ». Le sens se construit, s'échange et se perpétue dans cet espace entre être et devoir-être, entre les significations issues de la sphère des pratiques de base et celles produites par la projection transcendantale du fondement du pouvoir et, *ipso facto*, du fondement de l'ordre social et du sens. Ce nouvel espace du sens s'inscrit dans une « dualisation de l'univers ontologique du sens et de la signification² ». La signification demeure au niveau des pratiques, mais le sens, dont la caractéristique est d'être participable par tous, se transmet alors par l'entremise de l'État et de l'instance de domination.

L'idéologie de légitimation et la projection à travers laquelle elle agit créent ainsi une brèche dans l'immédiateté du sens, mais également du pouvoir. En effet, si, énonce Freitag, « la fonction permanente de l'idéologie, depuis la mythologie antique jusqu'au christianisme et aux nouvelles formes idéologiques rationalistes-naturalistes propres au capitalisme, est de nier l'historicité des rapports de domination³ » pour mieux les pérenniser, l'action de l'idéologie s'avère tout de même essentielle pour le vivre-ensemble, et non seulement pour garantir le pouvoir aux dominants. La référence commune sur laquelle s'établit le pouvoir, par l'entremise de l'idéologie, est nécessaire à la perpétuation de la socialité, d'une mise en commun du monde et de ses significations, et aussi, à travers cette référence même, de l'identité individuelle de chaque sujet et

¹ DS3, *op. cit.*, p. 237.

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 336, n. 15.

de la reconnaissance de l'identité des pairs, toujours basées sur cette référence commune. Pourrait-elle être pensée en dehors de cette projection? C'est la posture de Marx¹, rejetée complètement par Filion, et Freitag, s'il est bien conscient du problème, semble la rejeter également. Cette référence commune doit être préservée par cette mise à distance même. Freitag reconnaît que le recours à la transcendance, qu'elle soit divine ou qu'elle dérive d'idéaux humanistes, sert à nier les rapports de domination. Cependant, il saisit en quoi cette projection transcendant(al)e s'avère néanmoins essentielle pour le vivre-ensemble, en ce qu'elle construit la perception identitaire de chaque individu, mais aussi de la société elle-même.

Dans le même temps, ce procédé de l'idéologie, par lequel elle nie la possibilité de transformer la domination, se trouve contrebalancé, dans les sociétés institutionnalisées avancées, par la possibilité réelle d'une modification du pouvoir. La dimension du politique, précise Freitag, est « déjà tournée, à travers l'extériorité des lois à l'égard des pratiques et la mise en évidence d'un conflit d'intérêts entre dominants et dominés, vers la virtualité d'une transformation ultérieure de la société² ». L'idéologie de légitimation travaille certes à maintenir l'instance de domination en place, mais, indique Freitag, il importe de reconnaître qu'en deçà de ce rôle auquel la pensée s'est surtout attachée, cette possibilité de légitimation se fonde sur la potentialité d'une *critique* du pouvoir et du *changement* possible des dominants. La distance instaurée par l'institutionnalisation de l'appareil de domination n'est pas infranchissable ; elle crée la possibilité même de sa transformation plutôt qu'elle ne la scelle. Freitag distingue en effet « l'ordre social, qui est l'ordre clos de la signification³ » de « l'ordre clôturé de la domination⁴ ». Ces expressions ne manquent pas de nous rappeler la notion de clôture, essentielle chez Castoriadis. Pour ce dernier, si toute signification et tout pouvoir s'institue dans une clôture, seules les sociétés autonomes possèdent les outils pour la repousser.

L'importance de la réification de ce Tiers fondateur se révèle dans toute sa portée au moment où Freitag discute des sociétés postmodernes, enclines à défaire cette projection et cette réification pour accéder, prétendent-elles, à la réalité elle-même, sans filtre, sans fard, de façon non médiée. Or, Freitag soutient que ce mouvement, qui peut s'apparenter à une libération vis-à-vis

¹ Cf. Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*

² DS3, *op. cit.*, p. 233-234.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ *Id.*

d'attaches traditionnelles, signifie en fait le délitement d'un socle commun du sens. Ce geste réificateur, ce contrat que la société se passait avec elle-même, avec ce qu'elle a été, fournit une porte d'entrée commune sur le sens et la réalité.

5.3.3 Divergences sur la nature du pouvoir et du politique

Leurs divergences de fond se manifestent à même les définitions qu'ils donnent du pouvoir et du politique. Freitag définit le politique « comme un mode asymétrique d'*action sociale*, comme un mode d'action des dominants sur les dominés qui est relativement irréversible¹ ». La domination, à la source de cette asymétrie, se veut un moindre mal face à l'anarchie d'un état sociétal sans institution, où les individus seraient laissés à eux-mêmes et où le plus fort ferait la loi. Castoriadis rétorquerait que cette définition du politique suscite déjà un état d'inégalité où les dominants règnent. La conception castoriadienne met en effet l'accent sur le pouvoir de tous.

Or, pour Freitag, cet état de fait d'une domination « relativement irréversible » ne signifie pas que le pouvoir soit détenu par un même parti politique de manière irrémédiable : l'espace de domination politique demeure en tout temps ouvert à une reprise et à une passation des pouvoirs. Cette irréversibilité renvoie plutôt au fait que la forme même du pouvoir est *institutionnelle*, et qu'« il n'y a d'institution que sous la forme d'une *séparation* entre un domaine de la réalité sociale et le reste, de *l'établissement d'une limite* entre un "champ" soumis aux règles institutionnelles et le reste de la vie sociale² ». Oui, tout pouvoir s'institue dans et par une forme de séparation des sphères de l'action de base et de la praxis politique. Cependant, en vertu de la conception freitagienne dialectique du pouvoir, celui-ci existe d'abord et avant tout comme *relation* entre dominants et dominés, dans laquelle les dominés se reconnaissent nécessairement. Il faut donc éviter de comprendre la notion de « séparation » comme une simple disjonction, mais bien comme l'espace d'une relation qu'institue le pouvoir. En effet, « chaque acte de séparation, de différenciation, s'opère sur un tout et à l'intérieur d'un tout qui lui préexiste, et auquel s'articulent encore les "parties" qui en ont été détachées³ ». Cette séparation ne doit donc pas s'entendre au sens d'un accroissement de la domination. Elle constitue plutôt la forme même du pouvoir et protège autant contre la mainmise de celui-ci par un groupe précis que contre le déferlement de la violence.

¹ *Ibid.*, p. 228.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 45, n. 61. Nous soulignons.

³ *Id.*

La typologie freitagienne permet justement de concevoir cette séparation comme issue d'un procès d'institutionnalisation, par lequel la société change de type de régulation des pratiques et de reproduction sociale. Cette séparation n'est donc ni « naturelle » ni « essentielle ». Elle a progressivement émergé au fil des aménagements du pouvoir et du procès d'institutionnalisation. Il reconnaît donc lui aussi l'existence d'une « historicité de l'idéologie », d'une historicité de la domination. Tout comme Castoriadis, il est clair pour Freitag que celle-ci n'existe ni de tout temps, ni par nature, ni par contrat, mais se démontre historiquement. Castoriadis rappelle en effet que cette artificialité du pouvoir a été la découverte des Grecs : « L'institution de la société est clairement posée comme œuvre humaine [...]. [Les Grecs] savent aussi [...] qu'il n'y a pas de *nomos* "naturel" [...]. C'est la découverte de l'"arbitraire" du *nomos*, en même temps que sa dimension constitutive pour l'être humain, individuel et collectif¹ ».

Si le politique embrasse nécessairement la vie en commun, puisque toute société comporte des formes de régulation des pratiques et de reproduction sociale, lesquelles se transforment inévitablement, même sous un mode « infinitésimal² », les termes d'État et de domination désignent des types de sociétés particuliers. Castoriadis reconnaît également que « le pouvoir et la politique ne sont pas "naturels"³ ». Tous deux saisissent l'historicité des formes de pouvoir, bien que d'une façon différente. Castoriadis, lorsqu'il affirme que « le terme de domination doit être réservé à des situations social-historiques spécifiques, celles où s'est instituée une *division asymétrique et antagonique* du corps social⁴ », rejoint ici Freitag.

Ce faisant, Freitag refuse de concevoir une société qui serait exempte de toute domination, contrairement à Castoriadis qui, par la société autonome, maintient toujours ce projet. Filion explicite bien la démarche de Freitag, qui, par sa filiation sociologique, rompt avec un postulat révolutionnaire pour veiller à garantir « moins de domination » plutôt que son terme, dont le risque ne vaut pas la chandelle : « la sociologie qui compare entre elles des sociétés historiques du "monde social animal" renonce à l'idéal de la désaliénation en se contentant de l'évolution graduelle vers

¹ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 157.

² DS3, *op. cit.*, p. 221.

³ CS, ER, *op. cit.*, p. 365.

⁴ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 144.

moins d'aliénation¹ ». En ce sens, Castoriadis demeure plus près de Marx, bien qu'il n'embrasse pas le fantasme de la table rase².

Freitag conserve ses réflexes sociologiques qui lui font dériver ses concepts d'une inscription historique, au sens où il discerne à travers l'histoire matière à conceptualisation grâce à une méthode typologique basée sur un « travail d'abstraction critique, [une] démarche d'abstraction reconstructive³ ». C'est ce qui lui fait réserver le terme de « pouvoir » aux sociétés institutionnalisées. Par contre, il partage avec Castoriadis cette vision de sociétés non institutionnalisées qui ne sont pas pour autant dépourvues de toute forme de reproduction et de régulation. Bien que Castoriadis n'utilise pas cette expression, il fait néanmoins sien le constat de Freitag. Rappelons que dans la perspective castoriadienne, toute société s'avère d'emblée institutionnalisée et instituée.

Des correspondances affleurent entre la notion d'infra-pouvoir castoriadien, c'est-à-dire de pouvoir instituant⁴ et la reproduction culturelle-symbolique chez Freitag⁵. L'un des points principaux de cette convergence concerne l'idée d'une participation de tous et toutes au symbolique lui-même, dans toutes les formes de société, y compris dans les sociétés « sans pouvoir », sans État ni différenciation des sphères du pouvoir. L'infra-pouvoir se rapproche ainsi d'une reproduction sociétale en deçà du pouvoir politique, comme mode de régulation symbolique, au sens où, comme tous deux le soulignent, tout le monde y participe : tout le monde, sans que l'on sache nommément qui ni comment, prend part au langage et le modifie nécessairement⁶. « La langue, la “famille”, les mœurs, les “idées”, une foule innombrable d'autres choses et leur évolution, échappent pour

¹ Jean-François Fillion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 197.

² « Toute institution, et la révolution la plus radicale que l'on pourrait concevoir, est toujours aussi dans une histoire déjà donnée, et, aurait-elle le projet fou d'une table rase totale, c'est encore avec les objets de la table qu'elle essaierait de la raser » (CL3, PPA, *op. cit.*, p. 167).

³ HI, *op. cit.*, p. 213.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 165.

⁵ Et ce, malgré leurs divergences, dont la présence affirmée, chez Castoriadis, de notions universelles de « pouvoir judiciaire » et de « pouvoir gouvernemental » (*diké et telos*) pour toute société. Du côté de Freitag, la reproduction sociétale de type culturel-symbolique demeure ambiguë sur l'horizontalité absolue du langage, alors qu'il relève par ailleurs l'existence de rites et du mythe comme procédés proto-politiques. Or, peut-on réellement imaginer une société exempte de ce type de pratiques? Freitag n'était pas dupe de ce décalage, puisqu'il a tenu à rappeler le caractère typologique, et non ethnologique, de sa démarche. Néanmoins, sa typologie aurait peut-être gagné à assumer, au sein même de la reproduction culturelle-symbolique, une certaine verticalité comme proto-pouvoir politique.

⁶ Et de ce fait, spécifie Castoriadis, le pouvoir apparaît comme « pouvoir de personne » : « l'infra-pouvoir en question, le pouvoir instituant, est à la fois celui de l'imaginaire instituant, de la société instituée et de toute l'histoire qui y trouve son aboutissement passager. C'est donc, en un sens, le pouvoir du champ social-historique lui-même, le pouvoir d'*outis*, de Personne » (CL3, PPA, *op. cit.*, p. 145).

l'essentiel à la législation. Au surplus, pour autant que ce pouvoir est participable, tous y participent¹ ». Le même constat est porté par Freitag : « À la naissance biologique de l'être humain s'ajoute donc le procès de l'acquisition d'un langage et d'une culture, d'une parole "participée et participante" à travers laquelle seulement il accède au monde proprement humain. Tous sont "auteurs" de l'évolution de la langue, de la famille, des mœurs, etc.² ».

Quoi qu'il en soit, l'institutionnalisme de Freitag apparaît essentiellement en porte à faux avec celui de Castoriadis. Pourtant, tous deux se rapportent nommément au modèle de la démocratie grecque. D'abord, ils y puisent chacun la référence à la société ou à la communauté politique comme totalité, en dépit de la manière divergente dont ils la mobilisent. Freitag affirme que la conception du politique qu'il revendique provient des Grecs et qu'au sein de cette conception, la collectivité politique (*dèmos*), le peuple, est considérée comme une totalité, « sujet historique premier », ce avec quoi Castoriadis serait d'accord. Freitag y puise les racines de sa conception de l'État et du politique « comme un moment du développement de la société comprise d'abord comme totalité³ », ce que reconnaît également Castoriadis, pour qui la référence de la démocratie athénienne demeure assurément une référence encore plus vive qu'elle ne l'est pour Freitag. Aussi Castoriadis énonce-t-il : « Aucun politique, aucun homme qui pense et essaie de faire quelque chose relativement à la société, ne peut jamais proposer ou prendre une disposition sans s'interroger sur les répercussions que cette disposition pourra avoir sur les autres parties du système [...]. La société *est* totalité, et cette totalité punit ceux qui ne veulent pas la voir comme elle⁴ ». Pour Castoriadis, la société constitue une totalité : cette observation témoigne assurément de son institutionnalisme. Il ne souscrit pas, à l'évidence, à une conception nominaliste de la société et du pouvoir. Ils se rejoignent donc à travers la conception selon laquelle « la collectivité en tant que totalité [...] est érigée en sujet historique premier⁵ », mais ce principe s'incarne pour chacun d'eux de manière différente.

La *polis* grecque apparaît à Freitag comme la première occurrence historique de cette « différenciation concrète⁶ » entre les sphères de la praxis et de la pratique, renvoyant ainsi typologiquement la Grèce antique à la modernité. Il s'empresse d'ajouter à cette reconnaissance de

¹ *Ibid.*, p. 165.

² Michel Freitag, « La société : réalité sociale-historique et concept sociologique », *op. cit.*, p. 19.

³ DS3, *op. cit.*, p. 225.

⁴ CS, ER, *op. cit.*, p. 346-347.

⁵ DS3, *op. cit.*, p. 225.

⁶ *Ibid.*, p. 322.

la démocratie grecque comme prise en compte et en charge de la totalité sociétale l'élément suivant : « C'est seulement en se donnant dans l'État une constitution politique formelle et explicite que la société accède à sa propre unité réflexive et à l'historicité¹ ». Leur institutionnalisme se sépare inéluctablement sur la question de la *forme* que prend cette totalité du corps sociétal. Il apparaît en effet intenable pour Castoriadis de faire dériver de la conception grecque du *dèmos* comme totalité du corps politique une quelconque nécessité de la projection du pouvoir dans un État. Castoriadis récuse tout arrimage de la démocratie athénienne avec une quelconque figure étatique : « la *polis* démocratique grecque n'est pas un "État", si l'on considère que le pouvoir explicite – la position du *nomos*, la *diké* et le *télos* – appartient à tout le corps des citoyens² ».

Ils présentent ainsi des divergences sur la nature du corps ou de la communauté politique. Il est indéniable que Castoriadis rompt avec plusieurs composantes de la philosophie marxiste de l'histoire et du politique, mais parvient-il pour autant, sur la question de la nature du *dèmos*, à se dérober à la confusion, contre laquelle Rousseau avait mis en garde, de la « volonté de tous » et de la « volonté générale³ »? À la lumière de cette citation de Filion, l'on peut affirmer sans nul doute que Freitag fait sienne cette « médiation réciproque peuple/pouvoir ». Qu'en est-il de Castoriadis? Par quels mécanismes reconnaît-il dans le *dèmos* autre chose qu'une multitude, mais un réel corps politique au sens sociologique? Pour Filion, à la suite de Hegel, et dans le sillage de Freitag, la démocratie comme pouvoir du peuple se pratique de manière médiée par les institutions, de sorte que « l'existence de la démocratie implique l'intégration des sphères différenciées de la pratique que rend possible sur le plan idéologique le partage de représentations collectives qui unifient le peuple, ou la nation, par-delà les différences sociales⁴ ». Si Marx se rend coupable de l'utopie d'une communauté politique active et agissante dépourvue d'institutions étatiques séparées⁵, Castoriadis l'évite-t-il?

D'abord, notons que Castoriadis rejette explicitement les apories, qu'il décèle chez Marx⁶, d'un corps social unitaire et homogène que l'on pourrait induire de ses critiques inlassables envers la séparation et la représentation politique. « Pour nous, précise-t-il, il ne s'agit pas de viser

¹ *Ibid.*, p. 225.

² CL3, PPA, *op. cit.*, p. 152.

³ Cf. Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 195.

⁴ *Ibid.*, p. 194-195.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 194.

⁶ Cf. CS, ER, *op. cit.*, p. 365.

l'homogénéité, ni de supprimer les différences ou les altérités dans la société. Il s'agit de supprimer la hiérarchie politique, la division de la société comme division du pouvoir et du non-pouvoir¹ ». Sa défense d'une communauté égale dans le pouvoir ne doit donc pas être rapprochée de la visée d'une unicité du corps politique. Le problème soulevé par Castoriadis ne concerne pas la différenciation de la société en général, mais les inégalités dans l'attribution du pouvoir. Néanmoins, la différence avec Freitag s'avère ici frappante : pour Castoriadis, la forme étatique est basée sur la division de la société entre « pouvoir » et « non-pouvoir ». Cette conception ne saurait être plus éloignée de celle de Freitag, pour qui l'État représente l'aboutissement du procès d'institutionnalisation entamé par les Grecs. Leur différend concerne la conception du pouvoir étatique et non celle du pouvoir politique. Ils présentent en effet sensiblement la même définition de la communauté politique, héritée des Grecs, mais à la différence de Freitag, Castoriadis considère que la forme étatique représente une forme amoindrie de démocratie. Pour Freitag, la communauté politique se voit parcourue de médiations plutôt que de dichotomies entre détenteurs du pouvoir et son contraire, et l'ensemble de ces médiations converge vers la forme étatique. En reprenant la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, qu'il conçoit non pas à la source de toute socialité, comme le faisait Hegel, mais exemplifiant le lien dominant-dominé dans une société institutionnalisée, Freitag insiste sur le fait que les rapports de pouvoir sont toujours des rapports impliquant une forme de reconnaissance mutuelle, sans quoi le pouvoir quitterait par le fait même la sphère démocratique. Il y a bien chez Castoriadis diverses médiations nécessaires à l'institution du pouvoir et à son partage, mais celles-ci opèrent toutes en dehors du cadre étatique.

La conception extrêmement fine de l'idéologie chez Freitag prend à bras-le-corps cette réalité complexe du rapport de domination en faisant ressortir l'importance intrinsèque de la légitimité du pouvoir à travers ce mécanisme idéologique permettant la reconnaissance de la collectivité dans son fondement réifié. Le mécanisme des significations imaginaires sociales chez Castoriadis exemplifie sensiblement les mêmes aspects, à savoir que la collectivité se vit par le partage de repères d'ordre imaginaire, c'est-à-dire significatif, qui ne se borne jamais à un partage purement empirique et fonctionnel, mais qui, dérivant de l'imaginaire radical, signifie la création continuée d'un ensemble de références communes, d'ordre cognitif, représentatif et affectif.

Cependant, si l'on s'attarde à la conception freitagienne de la *démocratie*, la collectivité n'apparaît jamais « sans pouvoir », et ce, en dépit du fait que le rapport de domination s'avère

¹ *Id.*

« relativement irréversible ». Il y a dans l'institution elle-même une forme de partage du pouvoir qui se trouve à sa racine et qui s'effectue à travers la reconnaissance, de la part des membres de la société, de sa légitimité. De ce fait, toute communauté politique démocratique ne s'institue jamais dans une pure séparation entre tenants du pouvoir et dépossédés du pouvoir : la séparation n'est pas synonyme d'opposition pouvoir/non pouvoir, elle institue plutôt le pouvoir lui-même. Celui-ci s'avère en effet basé sur la reconnaissance, par les dominés, de la légitimité du pouvoir, légitimité qui ne saurait jamais être dépourvue de la possibilité réelle d'une contestation ou d'une modification du pouvoir en place, témoignant ainsi d'un certain pouvoir que possèdent les dominés : « L'institutionnalisation du pouvoir implique le recours à un principe qu'on peut exprimer comme étant celui du "gouvernement par les gouvernés", de la "domination par les dominés" »¹. Or, Castoriadis reconnaît également une telle reconnaissance par les dominés de la légitimité du pouvoir, puisque l'existence même des sociétés hétéronomes se fonde sur ce principe. Pour lui, toutefois, le critère qui importe ici concerne la participation active au pouvoir politique, puisqu'il permet de départager entre sociétés autonomes et hétéronomes.

Par sa compréhension feuilletée du social, que permet précisément sa perception de l'institution imaginaire de la société, Castoriadis évite de concevoir la collectivité comme une multitude désengagée et amorphe, homogène dans sa désaffiliation envers le pouvoir. Il va de soi que pour Castoriadis également, « la démocratie sans *dêmos* est une aberration² », puisqu'il constitue pour lui le fondement même du politique. À bien y regarder, il apparaît plutôt excessivement exigeant dans sa conception d'une communauté politique qui, pour maintenir une démocratie vivante, doit participer activement au pouvoir en l'incarnant réellement. Cela ressort très clairement de sa description du corps politique : « Le "nous" devient ici : *nous sommes ceux qui avons comme loi de faire nos propres lois*. La référence à soi de la collectivité devient alors référence à soi comme corps souverain et actif, qui n'admet pas en son sein une division ou une différenciation *quant au pouvoir*³ ». Les médiations entre la collectivité comme « corps souverain et actif » et les sphères du pouvoir sont multiples, mais s'établissent toutes en dehors du cadre étatique et représentatif⁴. La collectivité s'incarne comme corps souverain, littéralement : elle

¹ DS3, *op. cit.*, p. 387, n. 3.

² Jean-François Fillion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 195.

³ CS, ER, *op. cit.*, p. 365.

⁴ Dans le texte « Imaginaire politique grec et moderne », Castoriadis recense « les traits fondamentaux institués de l'imaginaire politique grec [...] et de l'imaginaire politique moderne » (CL4, IPGM, p. 197), plaidant pour les

s'institue en posant ses lois, disposant du pouvoir pour elle-même et par elle-même. Notons l'importance de l'*activité* du corps politique, mise ici sur le même pied que la souveraineté, puisque, dans l'optique castoriadienne, celle-ci ne signifie rien sans l'action non médiée du corps politique. Cette activité passe par la reconnaissance, par la collectivité, des lois comme étant les siennes propres. La posture castoriadienne prend la forme d'une auto-institution du corps politique par lui-même, où le *dèmos* se représente au sens propre. Aussi affirme-t-il à cet effet que « l'instauration d'une véritable société politique [nécessite] une société qui s'auto-institue explicitement¹ ».

Évidemment, chez Freitag aussi, cet aspect d'une reconnaissance de la collectivité dans ses lois s'avère central dans tout régime démocratique. Le bât blesse cependant dans le fait que pour Castoriadis, cette nécessité d'une *reconnaissance* des individus dans les lois et dans l'appareillage étatique ne peut se faire *que si les individus font eux-mêmes les lois, littéralement*. Sa conception du *dèmos* apparaît ainsi volontairement amputée de la réalité de la représentation politique et des procédés de mise à distance qu'elle recèle et qu'elle analyse finement Freitag. Néanmoins, Castoriadis reconnaît que ce pouvoir de la collectivité sur elle-même s'organise sous la forme de la délégation, notamment, mais celle-ci n'outrepasse pas le principe d'une parfaite égalité dans l'attribution du pouvoir. Chaque citoyen pourrait ainsi, à l'image de la *polis* grecque, être mandaté à siéger et à légiférer au nom de l'ensemble de la collectivité, de manière révocable afin d'éviter la privatisation et la bureaucratisation de la sphère publique. Il rejette certes la représentation politique, mais n'en procède pas moins à une réelle réflexion sur l'importance de procédés institutionnels permettant à une collectivité de s'autogouverner.

Sans pour autant réduire les divergences politiques entre Freitag et Castoriadis à cette seule indication, il nous semble pertinent de soulever le fait que dans sa conception du pouvoir, Castoriadis, en bon psychanalyste, suit de près le « je », le sujet, afin de montrer comment l'adhésion au pouvoir se construit. Freitag, pour sa part, s'exprime le plus souvent « du point de vue de la société² », sans qu'il omette pour autant le point de vue individuel ou le réduise

médiations démocratiques grecques au nombre desquelles l'on trouve le tirage au sort, la rotation, la délégation par les magistrats, l'absence d'experts de la chose politique et les tribunaux populaires.

¹ CS, ER, *op. cit.*, p. 365.

² Tel que l'on trouve l'énoncé dans le tout dernier paragraphe de ce qui constitue le dernier ouvrage de Freitag publié de son vivant, *L'Abîme de la liberté*, et dans lequel nous pouvons également lire son testament sociologique, puisqu'en effet, toute son œuvre de pensée a tâché de voir le monde « du point de vue de la société ». « Le lecteur a également compris que ce livre a été écrit de manière partielle à partir du point de vue de la société, pour la défense du monde commun. Du point de vue de l'individu, de toutes autres choses pourraient être dites ou même devraient être

simplement à son inscription sociétale. Néanmoins, dans ses interrogations sur le « comment » du pouvoir, Castoriadis amène une lumière franche et directe, dont l'insistance à rappeler le lien consubstantiel entre les significations imaginaires sociales et le contenu psychique socialisé de tout un chacun doit nous interpeller et nous donner à penser.

Puis-je dire que je pose ma loi, lorsque je vis nécessairement sous la loi de la société? Oui, dans un cas : si je peux dire, réflexivement et lucidement, que *cette loi est aussi la mienne*. Pour que je puisse dire cela, il n'est pas nécessaire que je l'approuve : il suffit que j'aie eu la possibilité effective de participer activement à la formation et au fonctionnement de la loi¹.

La participation active des individus s'avère un critère essentiel pour Castoriadis dans l'avènement et la pérennité de l'autonomie politique. Il met en lumière cette nécessité d'une appartenance de la collectivité envers ses institutions pour le maintien d'une bonne santé démocratique, qui prend la forme d'une *paideia* démocratique : « la *paideia*, l'éducation – qui va de la naissance à la mort – est une dimension centrale de toute politique de l'autonomie² ». La philosophie et la psychanalyse demeurent des outils essentiels de cette bonne vie démocratique, puisque sa conception de l'autonomie nécessite la « formation réflexive continue » de ses citoyens. Or, les médiations politiques qu'il propose sont extrinsèques au cadre étatique.

Les diatribes castoriadiennes à propos de l'État visent à rappeler ce qui lui apparaît comme un réductionnisme étatique. En refusant d'associer terme à terme « pouvoir explicite » et État³, Castoriadis tient à conserver la possibilité d'arrimer le pouvoir politique à d'autres formes qu'à la forme étatique, en tant que fervent défenseur de la démocratie directe. Pour lui, en effet, verrouiller la réflexion sur le pouvoir et la domination autour de la forme étatique occulte les formes de pouvoir non étatiques, telles que la démocratie directe et le conseilisme autogestionnaire. D'où son insistance à rappeler que « [n]i le pouvoir explicite, ni même la domination ne prennent nécessairement la forme de l'État⁴ ». À l'évidence, Freitag ne saurait souscrire à cette affirmation, puisqu'il réserve les termes de « pouvoir » et de « domination » aux sociétés modernes. Toutefois, au-delà des différences conceptuelles et typologiques inhérentes à toute pensée, leur différend

écrites sur la liberté, mais le point de vue de l'individu ne survivrait pas non plus à l'effondrement du monde commun. C'est la situation contemporaine qui imposait le choix fait ici et le ton adopté » (AL, *op. cit.*, p. 490).

¹ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 164.

² *Ibid.*, p. 170.

³ Cf. *ibid.*, p. 151.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

s'étend à leur appréciation de la forme étatique elle-même : aboutissement du procès moderne d'institutionnalisation pour Freitag ; organe accomplissant une séparation délétère de la collectivité et du pouvoir explicite pour Castoriadis. Ce type d'affirmations anti-étatiques, apparaissant dans « L'exigence révolutionnaire », s'avère tout à fait courant dans son œuvre : « Et cela reste pour moi un élément absolument essentiel de l'idée d'une société autonome et qui s'auto-institue explicitement, à savoir la nécessité de supprimer l'État, le monopole légal de la violence entre les mains d'un appareil séparé de la société¹ ». Le cœur et la source de leurs divergences tiennent à leur appréciation contraire de la forme étatique plutôt qu'à leur conception de la collectivité politique.

Pour Castoriadis, l'essentiel de la démocratie grecque concerne l'aspect de démocratie directe, dans laquelle le pouvoir ne se trouve précisément *pas séparé* du corps de la collectivité, alors que Freitag retient surtout de la *polis* athénienne cet entrelacement essentiel de la collectivité et des instances politiques, que permet la conception grecque du corps politique comme totalité. Si cette séparation des instances politiques et de la société civile n'est pas première chez les Grecs eux-mêmes, pour la simple et bonne raison que s'ils en ont créé les linéaments, cette séparation formelle s'est instituée au fil du procès d'institutionnalisation proprement moderne², Freitag en fait le critère essentiel pour désigner les sociétés institutionnalisées, contrairement à Castoriadis, pour qui cette séparation dans laquelle s'institue l'État représente précisément une rupture et une distance toujours plus grande par rapport à l'essence de la démocratie athénienne.

Dans l'optique castoriadienne, la notion de représentation politique, au cœur des démocraties modernes, s'avère néfaste en elle-même :

La « représentation » est, inévitablement, dans le concept comme dans les faits, *aliénation* (au sens juridique du terme : transfert de propriété) de la souveraineté, des « représentés » vers les « représentants » [...]. L'élection n'est pas le meilleur moyen de désignation des magistrats [puisqu']elle crée une *division du travail politique*. La politique a affaire avec le pouvoir et la division du travail en politique ne signifie et ne peut signifier rien d'autre que la division entre gouvernants et gouvernés, dominants et dominés. Une démocratie

¹ CS, ER, *op. cit.*, p. 343.

² Une précision s'impose ici, puisque Freitag considère le modèle de la démocratie athénienne comme étant « moderne » selon sa typologie, c'est-à-dire comme représentant le premier pas dans le procès d'institutionnalisation. Castoriadis souligne également cet état de fait, en critiquant la tentative wébérienne de faire rentrer le modèle grec à l'intérieur de sa typologie des formes de domination, tentative qui se solde par un échec, puisqu'elle passe outre l'essence même de celui-ci (*cf.* CL3, PPA, *op. cit.*, p. 152-153). Par « procès d'institutionnalisation proprement moderne », nous faisons donc ici référence à la période de la modernité historique, qui a renoué avec les principes démocratiques à la fin de la Renaissance.

acceptera évidemment une division des *tâches* politiques, non pas une division du *travail* politique, à savoir la division fixe et stable de la société politique entre dirigeants et exécutants, l'existence d'une catégorie d'individus dont le rôle, le métier, l'*intérêt* est de diriger les autres¹.

Cette critique de la séparation non pas des pouvoirs, mais des sphères d'action et de praxis vise à rappeler que la démocratie, dans l'optique castoriadienne, s'institue comme régime de *participation* politique de tous au pouvoir. Il s'agit là de l'essence même de la *polis* grecque, qu'il importe de conserver telle quelle, sans quoi la démocratie s'effrtera. C'est précisément ce qu'il constate lorsqu'il revient sur l'histoire de l'émergence de l'État : « l'émergence de l'État et de son développement (qu'il s'agisse du "despotisme oriental", des monarchies absolues ou même de l'État moderne) équivaut pratiquement au *devenir-privé* de la sphère publique² ». S'il reconnaît l'importance d'une séparation des sphères privée et publique, cette séparation, ajoute-t-il du même souffle, ne peut se faire de manière à éloigner les citoyens des différentes zones du pouvoir : « "Constitutionnellement", le devenir effectivement public de la sphère publique/publique implique que les pouvoirs législatif, judiciaire et gouvernemental appartiennent effectivement au peuple et soient exercés par lui³ ». Si l'institution demeure essentielle dans sa conception du pouvoir et de la politique, elle semble toutefois incompatible avec une certaine notion de « séparation ». Comme il le rappelle, il va de soi que le pouvoir se décline en différentes instances, d'où la nécessité d'une séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, de même qu'en différentes sphères (*oikos*, *ecclesia* et *agora*) en rapport les unes avec les autres, mais conservant une forme d'autonomie (« le plein déploiement des trois sphères et leur distinction/articulation dans un sens démocratique⁴ »).

Cela renvoie à la notion centrale chez Castoriadis dans la réalité du pouvoir politique, sorte de pendant à celle de séparation, soit l'idée de *participation* politique. Elle apparaît en effet consubstantielle à sa conception de la politique, laquelle correspond au fait de « "créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société⁵" ». Plutôt que de garantir, comme le veut la conception freitagienne, la

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 78.

² *Ibid.*, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

représentation des individus dans les sphères du pouvoir, garantie s'effectuant par la *reconnaissance* par ceux-ci d'une référence commune, dans l'optique castoriadienne, le pouvoir politique doit servir à accroître leur autonomie et leur participation au pouvoir lui-même. Cela ne saurait être plus clair lorsqu'il définit la démocratie « comme possibilité effective d'égal participation de tous aussi bien aux activités institutives qu'au pouvoir explicite¹ ».

Pour Freitag, toute séparation, qu'il s'agisse de celle de l'État et de la société civile ou encore de celle de la sphère des pratiques et de l'action de base, ne crée pas un gouffre insurmontable. Au contraire, en vertu du procès d'institutionnalisation à l'origine de cette séparation, elle s'incarne et prend sens, et en devient redevable. Certes, toute séparation imprime une différenciation entre des sphères d'action, mais pour Freitag, elle est fonction du procès historique de leur constitution. « Chaque acte instituant crée, vise à créer une clôture, soutient-il, mais celle-ci est toujours impuissante à fermer effectivement, ontologiquement, sur lui-même ce qu'elle comprend ou qu'elle réunit en soi, *parce qu'elle s'inscrit déjà, par l'acte même qui la produit, dans un tout qui l'englobe et qui la déborde*² ». Freitag ne nie en rien cette tendance à la clôture, mais ce phénomène se trouve amoindri par le fait qu'au point de vue ontologique, toute clôture, c'est-à-dire toute institution comme spécification et démarcation, ne parvient jamais à se fermer complètement sur elle-même, en raison de son inscription même dans ce qui l'a rendue possible. La totalité, qui représente, lorsqu'il est question du pouvoir, la totalité sociale, la société au sens sociologique, demeure le point d'ancrage de toute séparation. Néanmoins, et là réside la teneur de la critique castoriadienne de l'État et de la démocratie représentative, au niveau strictement politique, le risque d'une essentialisation du pouvoir par l'entérinement de la coupure entre la sphère politique et les sphères de la pratique est réel, d'où le maintien de l'hétéronomie. Évidemment, pour Castoriadis également, toute institution s'avère une détermination du et dans le réel. Cependant, pour lui, le pouvoir apparaît comme auto-institution du *dèmos*, et comme émergence d'une forme.

Leurs divergences concernant le pouvoir se centrent ainsi sur la notion de séparation. Pour Castoriadis, « [l']État est une instance *séparée* de la collectivité et instituée de manière à assurer constamment cette séparation. L'État est typiquement une *institution seconde*³ ». Freitag ne peut

¹ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 165.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 45, n. 61. Nous soulignons.

³ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 152.

qu'être d'accord avec cette affirmation : cela converge avec le constat sociologique qu'il dresse à l'issue du procès d'institutionnalisation dont il relate les différentes phases à travers le troisième volume de *Dialectique et société*. Cependant, contrairement à Castoriadis, cette séparation ne comporte pas pour lui que des effets négatifs, mais s'avère même essentiellement positive. Évidemment, ce caractère positif se trouve sociologiquement accru avec le passage aux sociétés politico-institutionnelles de second cycle, marquant l'avènement de la démocratie représentative.

Cette séparation va de pair pour Freitag avec la notion de représentation du collectif dans et par le pouvoir lui-même. Suivant cela, « [p]ouvoir et institutions sont [...] toujours *présentés* et *représentés* comme les expressions d'un ordre ontologique préexistant¹ », de sorte que, pour se légitimer, le pouvoir renvoie toujours à autre chose qu'à lui-même, d'où l'idée du « référent transcendantal » qui semble pour Freitag indépassable. La source des divergences entre les deux auteurs à propos du pouvoir se dévoile en effet avec cette notion de Tiers fondateur.

Ainsi, selon Freitag, le pouvoir opère à deux niveaux de manière concomitante : comme « une partie dans le conflit² » et comme « clé de voûte de la structure conflictuelle, qui se tient en ce sens-là réellement “au-dessus d'elle³” ». Ce rôle de « clé de voûte » dévoile ici toute son importance, puisque sans lui, le pouvoir apparaîtrait à nu, et risquerait ainsi de ne se muer qu'en une simple poursuite d'intérêts de classe de la part des dominants. C'est précisément là où l'importance de cette séparation et de cette projection se manifeste dans la perspective freitagienne. La représentation idéologique ne consiste pas en une présentation d'intérêts des classes dominantes, puisque par la figure du Tiers fondateur, la société elle-même se présente à distance.

Ainsi, la compréhension qu'a Freitag de l'utilité de la constitution transcendantale et identitaire de la société et de l'État se dévoile ici, par la conscience de ce que l'on perd lorsqu'elle disparaît. C'est en effet cette constitution même, c'est-à-dire la société comme totalité, qui se dissout au moment où s'estompe cette distance salvatrice entre la sphère des pratiques et des actions de base, et les sphères du pouvoir politique. Lorsque les rapports de force ne sont plus contenus, aux deux sens du terme : inclus et réfrénés, par la projection transcendantale du fondement du pouvoir, ils apparaissent « à nu », « s'exhib[a]nt immédiatement comme fondement⁴ ». La posture de Freitag tient ainsi pour acquis que les rapports de force sont réellement « “dépassés” dans la

¹ DS3, *op. cit.*, p. 303.

² *Ibid.*, p. 303, n. 24.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 435.

constitution d'une société¹ ». Castoriadis ne ferait certainement pas sienne cette position. Il renchérirait sans doute que le pouvoir de la *polis*, de l'assemblée, représente une autre forme de rapport entre les individus et le pouvoir, rapport qui, étant plus direct, non représentatif, s'avère par le fait même moins corrompible ou moins susceptible de se découdre ou de se déconstruire comme cela a été le cas avec le pouvoir de l'État. La raison de sa divergence avec Freitag ici ne signifie donc aucunement qu'il réduise le pouvoir en lui-même au pouvoir de quelques-uns, ce qui aurait pour conséquence de bloquer la possibilité d'une réelle démocratie. Pour tous deux, néanmoins, il va de soi qu'il importe d'éviter, par des procédures différentes, de privatiser la sphère du pouvoir et de la cadenasser sur un mode ou une forme d'intérêts de classe. Bien entendu, pour Freitag, l'idéologie et ses procédés, de même que la sphère du pouvoir qu'elle légitime, n'ont rien d'immuable. Le Tiers fondateur prend différents visages selon les époques et les différentes formes institutionnalisées, parcourant tous les spectres de la démocratie et de son envers. Or, ce qui ne change pas, indique-t-il, concerne le mode opératoire de l'idéologie, plus précisément le fait qu'elle constitue « une production idéologique, spéculative et doctrinale, systématique et réflexive, dont l'objet représente toujours une idéalité² ». En effet, elle élabore « des modalités de transcendance qui ont non seulement, objectivement, une relativité historique, mais qui se situent elles-mêmes historiquement, de manière subjective, en entrant explicitement en lutte contre des modalités idéologiques antérieures ou concurrentes³ ».

Cette idéalité comme objet et mode opératoire de l'idéologie et, par conséquent, du pouvoir lui-même dans sa légitimation, demeure au fondement même des sociétés institutionnalisées, statue Freitag. Il ne s'agit pas d'un simple reliquat d'ordre religieux, comme Castoriadis tend à le penser, mais de la forme et du fonctionnement mêmes de l'idéologie, qui ne la confine pas strictement à un rôle de faire-valoir du pouvoir, mais qui institue un rôle critique : « L'idéologie de légitimation, tout en occultant le rapport *social* de domination en lui donnant un fondement transcendantal, peut donc assumer en même temps une fonction critique non seulement à l'égard des formes idéologiques antérieures [...], mais aussi à l'égard des évidences préreflexives de la culture commune immédiate⁴ ». Ainsi, le pouvoir n'est pas transcendant ou transcendantal *per se*, mais rendu tel sous l'action de l'idéologie. L'on peut en conclure que le référent ou le fondement

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 314.

³ *Ibid.*, p. 336, n. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 208.

transcendantal serait l'effet de l'occultation du rapport de domination par l'idéologie, plutôt qu'une forme objective, donc indépassable. Cependant, ce mode d'opération de l'idéologie, lui, est-il indépassable? Ce sont ces difficiles questions qui nous occuperont maintenant.

5.3.4 La nature du Tiers fondateur : entre transcendance, transcendantalité, hétéronomie et autonomie

Nous expliciterons ici en quoi, pour Freitag, cette projection hiérarchique dans un au-delà s'avère essentielle afin de maintenir le rapport de domination, mais également la socialité elle-même. Alors que Freitag, fort de son analyse formelle et sociologique des transitions et des procès de transformation politique et institutionnelle, saisit et démontre en quoi cette projection a été déterminante dans l'avènement du pouvoir législatif, Castoriadis est moins généreux envers ces procédés, oscillant entre la reconnaissance d'une plus-value démocratique de la modernité sur la *polis* grecque¹ et la dénégation de l'État et de la représentation démocratique moderne.

Transcendantal et transcendance chez Freitag

D'entrée de jeu, il importe de mentionner qu'un aspect du vocabulaire de Freitag n'aide pas à la compréhension de la nature du Tiers fondateur : il utilise en effet souvent les termes de « transcendance » et de « transcendantal » sans faire une distinction formelle entre les deux, les désignant parfois comme synonymes, parfois non. Il eût été plus judicieux de les différencier chaque fois de manière à préciser quelle réalité sociohistorique ils recouvrent. La raison de cette confusion tient en partie, croyons-nous, au fait que sa typologie du mode de reproduction politico-institutionnel se décline en deux temps : une « transcendance externe » caractérise les sociétés traditionnelles, par contraste à la « transcendance interne » qui définit le second type (moderne) de reproduction politico-institutionnel. Si cette distinction aide à la compréhension générale des différents visages du Tiers fondateur, elle laisse entière la question de la distinction transcendance/transcendantalité de ce dernier. Freitag tendrait-il à confondre les deux termes ou à les utiliser comme synonymes vu l'historique qu'il dresse du Tiers fondateur, ayant opéré une lente distinction entre une forme de transcendance et la figure d'un sujet transcendantal? Faut-il plutôt

¹ Tel que donne à le voir Vibert, affirmant que Castoriadis, dans le texte « Imaginaire politique grec et moderne » (CL4, IPGM, *op. cit.*, p. 191-219), « soulève la question du déficit d'universalité qui caractérise la pratique démocratique antique » (Stéphane Vibert, « Le *nomos* comme auto-institution collective. Le "germe grec" de l'autonomie démocratique chez Castoriadis », dans S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 5, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 62).

saisir à bras-le-corps la question d'une transcendance non religieuse et assumer que, pour Freitag, celle-ci désigne réellement une réalité essentielle à toute socialité?

Chez les commentateurs, l'on remarque une tendance nette à trancher la question de manière à privilégier le terme de « transcendantal » sur celui de « transcendance », spécialement en ce qui concerne le second cycle du mode de reproduction politico-institutionnel. La distinction entre transcendance et transcendantal apparaît de manière tout à fait claire chez Filion, lorsqu'il affirme que « [s]ur le plan de la synthèse idéologique, la modernité effectue le passage du transcendant (Dieu) au transcendantal (Raison universelle¹) ». Même son de cloche chez Bonny, lequel précise que

[c]ette dimension « transcendantale » tout à fait générale des médiations significatives qui fondent la socialité humaine *n'implique aucunement la référence à une transcendance concrète, de nature cosmologique ou religieuse*, même si d'un point de vue historique on peut constater que ce type de référence a joué un rôle majeur dans l'histoire de l'humanité pour stabiliser l'ordre social et le soustraire à la contingence².

L'on trouve néanmoins le terme de « transcendance » chez Freitag, servant à désigner non plus les sociétés traditionnelles, qui correspondent au premier cycle du mode de reproduction politico-institutionnel, mais bien le second cycle des sociétés modernes, c'est-à-dire celles ayant vu advenir l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation et ayant rompu avec des assises strictement religieuses dans la reproduction du pouvoir. À titre d'exemple, Freitag associe terme à terme « le niveau de la légitimation idéologique³ » au « rapport à la transcendance⁴ ». Cette correspondance rend compte du fondement du pouvoir, qui, dans les sociétés modernes, se détache du niveau des pratiques de base pour être transporté « dans un autre monde », le protégeant ainsi des aléas de la vie sociale. Comme le précise Vandenberghe, à l'issue de « ce dédoublement empirico-transcendantal, la société possédait alors en même temps une valeur empirique, celle d'une totalité effectivement régie par un système culturel-symbolique ou politico-institutionnel commun, et une valeur transcendantale, concrète ou abstraite, religieuse ou laïque, invoquée à titre de légitimation⁵ ».

¹ Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, op. cit., p. 247.

² Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 22-23, n. 16. Nous soulignons.

³ DS3, op. cit., p. 324.

⁴ *Id.*

⁵ Frédéric Vandenberghe, « Théorie critique ou critique théorique de l'« associé »? Dialogue constructif entre Freitag, Gauchet, Habermas et quelques autres », op. cit., p. 49-50.

La distinction de Freitag entre « transcendance interne » et « transcendance externe » peut à tout le moins nous renseigner sur la différence entre ces deux phases de la modernité, mais ne nous aide pas à saisir si la nature du Tiers fondateur dans les sociétés « constitutionnelles » s'institue par l'entremise d'une transcendance à proprement parler ou non – ou encore si elle institue une transcendance. L'on se doute bien que cette épineuse question s'avère cruciale dans la discussion avec Castoriadis. Quoi qu'il en soit, voyons d'abord en quoi ce Tiers fondateur s'avère essentiel pour Freitag à travers un bref exposé de son historique et de son fonctionnement.

Dans les sociétés traditionnelles, nous dit Freitag, « le pouvoir [...] apparaît encore comme une expression directe de la transcendance extérieure plutôt que comme un exercice effectif autonome d'une pratique proprement politique. Par l'intermédiaire du pouvoir, la transcendance exerce donc encore une emprise directe sur les orientations significatives inhérentes aux pratiques sociales subordonnées¹ ». Est-ce à dire qu'une fois le rapport de domination institutionnalisé, le pouvoir et son instance de légitimation se passent de ce « rapport à la transcendance »? Il semble bien que non, mais Freitag fait une différence entre les figures du Tiers fondateur extrasocial, donc religieux, et non-religieux (comme la Raison et l'Histoire) à travers sa dénomination, paradoxale il faut bien l'avouer, de transcendance interne et externe.

Il conçoit les sociétés traditionnelles comme traversées par la référence centrale et fondatrice à une transcendance concrète, extérieure et substantielle. Extérieure par sa prétention à régner et à réglementer les pratiques à partir du point externe d'un Dieu créateur tout-puissant, conçu de manière substantielle. À l'inverse, les sociétés modernes avancées voient l'avènement d'une transcendance abstraite, qui ne se présente non plus comme précepte religieux ou présence divine, mais sous forme de principes formels intériorisés par chaque citoyen et chaque individu, d'où le fait que l'assentiment à cette forme nouvelle de transcendance se fait de l'intérieur même de l'individu. Cela dessine l'image d'« une modernité qui fonde la légitimité du pouvoir sur la subjectivité individuelle, comprise sous la forme d'une double personnalité, civile et politique, universaliste² ». En somme, la référence légitimant la domination « va elle aussi prendre un caractère de plus en plus général et abstrait³ ». Par conséquent, « [l]a réalité ontologique qui s'y trouve désignée comme fondement de la légitimité sera donc également de plus en plus éloignée

¹ DS2, *op. cit.*, p. 322-323.

² VADT, *op. cit.*, p. 13.

³ DS3, *op. cit.*, p. 386.

de l'univers objectif de la pratique de base¹ ». Cette perte de sacralité du pouvoir et de son appareil de légitimation n'empêche pas ce mouvement d'une abstraction du pouvoir par rapport aux sphères des pratiques de base, laquelle, pour Freitag, correspond bel et bien à une forme de transcendance, mais abstraite et intériorisée.

Cette transcendantalisation de l'individu ne s'opère plus en référence à des préceptes religieux auxquels tout individu doit se plier, mais à des principes universalistes que les individus se doivent d'incarner et dans lesquels ils se reconnaissent. Or, ce mouvement de transcendantalisation, s'il rompt avec une religiosité stricte, n'en représente pas moins, pour Freitag, une forme dérivée et déplacée dont s'est nourrie la modernité. Ainsi, la philosophie et la science modernes se sont réapproprié « la "référence transcendantale" inhérente à la conception religieuse [...], tout en la déplaçant [...], d'un côté vers le fondement synthétique de la subjectivité individuelle [...], et de l'autre vers un légalisme ou déterminisme universel régissant la totalité du monde objectif (ces deux aspects ayant [...] un caractère métaphysique ou transcendantal²) ».

L'on trouve sous la plume de Filion une explicitation de la différence entre la reproduction sociale dans les sociétés institutionnalisées s'opérant à partir de préceptes religieux légitimant le pouvoir en place, par opposition à des principes universalistes guidant la reproduction du pouvoir :

Une des différences majeures entre les principes rationnels et la religion consiste en l'exigence moderne de la réalisation, pour les générations actuelles et futures, de l'idéal humaniste sur terre. Également, cette nouvelle *praxis* de la domination institutionnalisée doit susciter le consentement des consciences individuelles qui intériorisent la transcendantalité qu'elles sont censées retrouver en acte dans une telle société médiatisée par un droit constitutionnel réflexif³.

Le rôle qu'est appelé à jouer chaque citoyen s'en trouve accru : non seulement il ne s'en remet plus, tout comme les tenants du pouvoir eux-mêmes, à des principes religieux dans l'effectuation du pouvoir, mais sa figure même, transcendantalisée, devient le garant de la légitimité du pouvoir. En effet, précise Freitag,

l'individu en tant que *citoyen* [...] est transcendantalisé, non dans son existence concrète-empirique, mais dans le principe d'intériorité subjective idéalisée qui fonde son autonomie. L'idéologie de légitimation se référera alors, non plus à une transcendance concrète

¹ *Id.*

² DPRT, *op. cit.*, p. 204.

³ Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 247.

extérieure [...], mais à la transcendance abstraite et universaliste des principes éthico-rationnels¹.

De même, pour Bonny, si la modernité a bel et bien rompu avec la forme religieuse de la légitimation et de la reproduction du pouvoir qui a caractérisé le premier cycle des sociétés politico-institutionnelles, elle n'en a pas moins perpétué une projection transcendantale de son identité collective jusque dans l'intériorité de chaque sujet. Ainsi, indique-t-il, « la modernité ne va pas s'affranchir de toute référence transcendantale. C'est en effet la Raison qui va faire office de nouvelle idéologie de légitimation, permettant d'inscrire les institutions-clefs de la nouvelle société dans une théorie de la justice² ».

Freitag soutient donc que le procès d'institutionnalisation a pris la forme du passage d'une transcendance concrète à une transcendance abstraite, correspondant à « une "transcendantalisation" radicale du sujet, de sa conscience, de sa volonté et de sa liberté, dans laquelle vient ultimement se résumer toute l'exigence d'une référence à un moment transcendantal, à une origine première et à une justification ultime³ ». L'on constate ici qu'il utilise allègrement les termes de transcendance et de transcendantal. La forme de la transcendance dans les sociétés « constitutionnelles » modernes provient d'une transcendantalisation de l'individu dans sa relation avec le pouvoir et de la projection réifiée de la société. Ainsi, le procès d'institutionnalisation désigne également le procès historique de constitution de la transcendantalité dans la modernité : « l'époque moderne, poursuit-il, va se réapproprier la référence transcendantale en la transformant radicalement, puisqu'elle l'intériorise directement au cœur ou à la source de la légitimation des pratiques cognitives, normatives et expressives⁴ ».

La suite de ce passage peut nous éclairer sur le statut du transcendantal chez Freitag ainsi que sur le destin de la transcendance. « Du même coup, indique-t-il, [l'époque moderne] *se donnera aussi le sentiment* d'avoir définitivement dépassé (dans une perspective historiciste) les anciennes conceptions et représentations religieuses et théologiques qui renvoyaient à une transcendance extérieure⁵ ». La modernité, comme il le souligne amplement, s'est en effet consciemment établie à partir d'une rupture avec la tradition. Cependant, ce dont il est question dans cette citation

¹ DS3, *op. cit.*, p. 387.

² Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 42.

³ DPRT, *op. cit.*, p. 200.

⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁵ *Ibid.*, p. 203-204. Nous soulignons.

concerne la définition que les modernes avaient d'eux-mêmes, et non la réalité historique qui a sous-tendu l'avènement de la modernité, laquelle ne peut se restituer qu'*ex post* – réalité première de l'historiographie que souligne également Castoriadis.

Dans l'optique freitagienne, la modernité a consisté non dans un rejet massif, dès son avènement, de tout principe et précepte religieux, mais plutôt dans le progressif déplacement de ceux-ci d'une forme substantielle et externe à une série de principes formels intériorisés. L'assise idéologique de la modernité s'est donc opérée, d'une manière éminemment complexe, à partir d'une certaine rupture avec la religiosité, qui a pris la forme d'un déplacement plutôt qu'une suppression pure et simple. À titre d'exemple, Freitag rappelle l'histoire du protestantisme¹. La Réforme a signifié une intériorisation et une individualisation du dogme et de la religiosité, pavant ainsi la voie à ce type de déplacement du fondement du pouvoir. Si, en effet, cette transcendantalisation de l'individu comme principe moteur des sociétés modernes avancées a consisté en un progressif délaissement de la religion, force est de constater, fait remarquer Freitag, que « les deux procès de légitimation² » des sociétés traditionnelles et des sociétés postérieures à l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation « sont néanmoins en continuité formelle l'un avec l'autre³ ». La religion s'est développée parallèlement au politique, spécialement dans la première phase de la modernité. Il est donc inexact de soutenir que la modernité s'est instituée à partir d'un rejet unilatéral du religieux.

Il faut évidemment préciser le fait qu'ici, Freitag renvoie l'idéologie de légitimation à la religion, même s'il souligne par ailleurs que les formes du pouvoir évoluent, dans la modernité, d'une forme extériorisée à une forme intériorisée, et que ce passage soutient l'avènement de la modernité constitutionnelle, où, effectivement, les *principes* au fondement des constitutions et du déploiement du pouvoir législatif se substituent aux préceptes religieux en tant que tels. Ce statut « religieux », à tout le moins transcendant, qu'acquiert l'idéologie de légitimation moderne tient au fait que celle-ci institue une sphère, séparée des pratiques de base, dédiée à la domination et à sa légitimation. Cet état de fait soutient la conclusion de Freitag sur le développement de la religion « parallèle et non antinomique avec le développement du politique⁴ ».

¹ Cf. DS3, *op. cit.*, p. 388.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 330.

Encore une fois, cet étrange destin de la transcendance moderne apparaît rétrospectivement à l'analyse¹, puisque la modernité s'est pensée en rupture avec le religieux – et que, peut-on présumer, sans ce sentiment d'une rupture, la modernité n'aurait peut-être pas réussi à transcendantaliser des figures laïques comme la Raison ou l'Histoire. C'est précisément ce que souligne Freitag dans un inédit fort intéressant². S'y trouve sans doute la clé de nos interrogations sur une forme de transcendance non religieuse. Aussi, au terme de son exploration de cette histoire de l'institutionnalisation, faite de déplacements et de dépassement-conservation (*Aufhebung*), il affirme : « Après avoir conçu Dieu à l'image du désir humain de puissance et de liberté, [le christianisme] a pu aider à reprendre au profit de l'individu la liberté et la toute-puissance condensées en Dieu. Ainsi *a-t-il pu conduire* à cette transcendantalisation de l'individu qui a d'abord caractérisé l'individualisme occidental moderne³ ». Il donne ainsi raison à la thèse gauchetienne du christianisme comme « religion de la sortie de la religion⁴ ».

Les conclusions auxquelles parvient Freitag au terme de son examen de l'histoire du Tiers fondateur dans les sociétés traditionnelles et modernes consistent bel et bien dans le maintien, sous une forme certes différente, d'une transcendance du fondement de l'ordre social. Il ne s'est plus agi de la transcendance d'une divinité impliquant la référence à un au-delà métaphysique, mais de celle d'une mise à distance du fondement de la société. À travers la modernité,

la transcendance de la société à l'égard des pratiques particulières était donc maintenue, même si la dépendance de la société ou de l'ordre social lui-même à l'égard d'un ordre ontologique extérieur et supérieur était progressivement rejetée : on peut donc dire, schématiquement, que cette dimension transcendantale de la vie sociale était en quelque sorte rapatriée dans la société elle-même⁵.

Or, le fait que cette référence transcendantale moderne prenne (ou, pour être plus exacte, continue de prendre) la forme d'une transcendance, c'est-à-dire qu'elle désigne toujours une différenciation entre deux mondes, le monde de l'ici-bas et le monde de l'au-delà, n'enlève rien au fait que la modernité s'est *comprise* comme productrice de l'ordre social, notamment à travers la naissance du savoir sociologique. Le constat à la base de la sociologie, durkheimienne notamment, soit celui

¹ Cf. *ibid.*, p. 33.

² « Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse », dans G. Gagné et F. L'italien (dir.), *Cahiers Société*, n° 3, *op. cit.*, p. 285-291 (dorénavant CS3, RMI).

³ CS3, RMI, *op. cit.*, p. 289.

⁴ Cf. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

⁵ DS1, *op. cit.*, p. 127-128.

d'une création des sociétés par elles-mêmes, a bel et bien résulté de cette transcendantalisation et de cette intériorisation du Tiers fondateur. Freitag y va d'un constat sans équivoque à ce sujet : « ce que désignent effectivement ces références transcendantales abstraites [...], ce sont bien les modes “sociologiques” concrets-réels [...] selon lesquels se trouve réalisée et légitimée l'unité de la société dans la modernité¹ ». Le concept d'historicité trouve ici dans la perspective freitagienne sa pleine acception. Freitag réserve en effet ce concept aux sociétés conscientes de faire leur histoire, conscience qu'il décèle, à l'exception de la « modernité grecque », dans les sociétés politico-institutionnelles de second cycle : « la régulation politico-institutionnelle explicite déjà, en elle-même, l'*historicité* de la société² ».

Ce référent transcendantal paraît essentiel dans la perspective de Freitag du fait que la société correspond à cette projection, constat que Durkheim a été le premier à apercevoir d'un point de vue sociologique³. Et cette projection transcendantale de la société ne s'avère pas uniquement ou d'abord et avant tout une projection du « pouvoir », de la structure sociale ou de sa teneur fonctionnelle, mais de son unité *a priori*, laquelle préexiste donc à sa (re)présentation idéologique dans les sociétés modernes de type politico-institutionnel⁴. C'est donc la société comme un tout, dans son unité, et *a priori*, qui est représentée dans la projection idéologique. Comme il le mentionne à plusieurs reprises, l'unité de la société ne s'effectue pas *a posteriori*, de manière purement empirique ou fonctionnelle, comme somme des interactions, des institutions ou des actions, mais s'opère de manière tout à la fois normative et expressive.

Cela implique-t-il que cette projection/réification soit *essentielle*? Il apparaît à cette étape de notre investigation que pour Freitag, le référent transcendantal de l'unité de la société, le Tiers fondateur, l'est assurément. L'on comprend que ce référent et cet ordre représentent l'unité même de la société. Dans les sociétés politiques, la légitimité du pouvoir, de même que le rapport de domination qu'il institue, tiennent précisément dans cette projection d'un référent transcendantal, d'un « ordre ontologique préexistant⁵ ».

¹ VADT, *op. cit.*, p. 14.

² DS3, *op. cit.*, p. 234.

³ Cf. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

⁴ Soit dit en passant, Castoriadis reconnaît également le bien-fondé du constat durkheimien, bien qu'il l'associe à un mode essentiellement hétéronome d'institution : « Comme l'avait bien vu Durkheim, la religion est “identique” à la société au départ et pendant très longtemps : en fait, pour la totalité presque des sociétés connues. Toute l'organisation du monde social est, presque partout, presque toujours, essentiellement “religieuse” » (CL2, ISR, *op. cit.*, p. 465).

⁵ DS3, *op. cit.*, p. 303.

La modernité s'est constituée dans cette croyance d'un dépassement de la *nécessité* d'une transcendance. Cependant, selon Freitag, toute transcendance n'a pas été réellement dépassée. *A priori*, le terme de transcendance semble mal choisi. À l'instar des commentateurs, délaissant le terme de transcendance pour celui de transcendantal afin de décrire la posture du Tiers fondateur dans les sociétés modernes avancées, nous croyons que Freitag aurait eu intérêt à faire de même, puisqu'il montre bien que la transcendance religieuse a progressivement été remplacée par des principes universalistes transcendants. À bien y voir, toutefois, son insistance à utiliser le terme de transcendance s'avère révélatrice de sa posture et de l'importance qu'il attache à ce Tiers fondateur, plus précisément au rôle qu'il conserve dans les sociétés modernes non religieuses. Maintiendrait-il cette appellation de manière à montrer l'histoire et l'évolution de la transcendance existante dans les sociétés constitutionnelles, celles où existe un pouvoir législatif, donc postérieures à l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation? La question qui nous taraude ne concerne pas cette évolution, mais sa *nécessité*, qui n'en découle pas forcément. Freitag distinguerait-il « religion » et « transcendance », refusant de réduire celle-ci à celle-là? Dans sa perspective, est-il envisageable de rejeter toute transcendance?

Un élément très révélateur de la façon dont Freitag envisage la transcendance se montre dans le ton adopté lorsqu'il rappelle que ce Tiers fondateur s'avère en continuité avec l'Autrui généralisé du langage : il y a là un lien tangible par lequel la société se met à l'écart d'elle-même pour mieux opérer une forme de reconnaissance médiatisée qui ne saurait advenir au sein d'une simple intersubjectivité ou d'une pure empiricité. Freitag souligne à de nombreuses reprises la continuité essentielle liant l'ensemble du domaine humain jusques et y compris la modernité, en faisant ressortir l'utilité du Tiers fondateur.

Ce qui caractérise toutefois les modes de reproduction culturel-symbolique et politico-institutionnel qui recouvrent, en s'y chevauchant largement, la totalité de l'histoire humaine à l'exception des développements contemporains, c'est la transcendantalisation grâce à laquelle cet ordre culturel ou institutionnel est représenté pour lui-même (et devant ses membres) en son unité, étant ainsi mis à distance ou en surplomb ontologique par rapport aux pratiques dans lesquelles il s'accomplit empiriquement, de telle façon que l'identité structurelle de la société n'est jamais comprise comme une simple donnée empirique mais comme une obligation collective, et que c'est sous la forme de cette obligation de nature normative et expressive ou identitaire qu'elle existe et qu'elle subsiste en elle-même et pour

elle-même, à travers cette distance qui la protège et qui justement se manifeste objectivement à travers ses représentations¹.

Or, dans le même passage, Freitag associe, et deux fois plutôt qu'une, cette transcendantalisation du Tiers fondateur dans toutes les sociétés humaines « pré-postmodernité » au fonctionnement de la symbolisation, elle aussi basée sur une forme de transcendantalité. Dans deux notes distinctes, il réitère cette continuité des modes de reproduction politico-institutionnel et culturel-symbolique par la transcendantalité qu'ils partagent, bien que celle-ci s'y exprime de manière différenciée. Ainsi, à propos de la projection du Tiers fondateur, il énonce : « Je remarque déjà que cela n'a rien d'exceptionnel ni de particulier puisqu'il en va ainsi, par définition, de tout concept qui est précisément une mise à distance unifiante et objectivante de la réalité représentée² », puis : « Encore une fois, il s'agit là d'une propriété inhérente à la symbolisation conceptuelle en vertu de laquelle les êtres humains possèdent ontologiquement, dans l'accomplissement existentiel de leur vie, une liberté d'ordre supérieur à celle dont disposent les animaux³ ».

La projection du Tiers fondateur trouve ainsi son origine dans la nature même du langage, qui représente la spécificité du domaine humain. Fidèle à lui-même, Freitag dessine une forme de continuité du culturel-symbolique au politico-institutionnel, celle des médiations. Le type de médiation par lequel s'institue la reconnaissance d'autrui dans un Autrui généralisé a plusieurs visages, mais ce qui lui paraît *nécessaire* dans la projection idéologique ressort très clairement de ces passages. Il affirme que l'on ne peut se passer d'un mode de reconnaissance et d'identification, c'est-à-dire d'une forme de médiation individu/collectivité, qui ne peut qu'être *a priori* :

l'anthropologisation consiste de toute manière dans l'institution culturelle-linguistique d'une modalité ou d'une autre de la reconnaissance d'autrui comme « alter ego » (voir la « dialectique du maître et de l'esclave » chez Hegel). Cette exigence implique à son tour la référence à un système significatif commun posé comme *a priori* de la communication. Cette reconnaissance et cette immersion dans la médiation *a priori* peut être concrète (société traditionnelle) ou abstraite (société bourgeoise moderne), elle ne peut pas être inexistante sans entraîner une perte d'identité sociale synonyme de destruction de la subjectivité⁴.

¹ DS1, *op. cit.*, p. 128.

² *Ibid.*, p. 128, n. 21.

³ *Ibid.*, p. 129, n. 22.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 450.

Les médiations constituent un outil de distinction entre différentes entités, instaurant ainsi une « séparation » entre différentes sphères de la vie commune, mais cette distinction n'équivaut jamais à une disjonction, puisque la médiation représente bien entendu une « mise en coïncidence¹ » par l'entremise d'une projection et d'une mise à distance, en un mot, par une transcendantalisation. Cette projection dans un Autre s'avère en somme un surplomb essentiel. Ici se manifeste une sorte de continuité chez Freitag que tend à rompre Castoriadis.

Un autre élément tout aussi révélateur de la conception freitagienne de la transcendance et de son attachement au Tiers fondateur apparaît également lorsqu'il discute de la postmodernité et du risque que présente le fait de rejeter toute transcendantalisation de la société par elle-même dans un lieu autre, à l'abri des vicissitudes du pouvoir et des intérêts privés. Sans trancher la question, ces rappels nous paraissent nécessaires : ils permettent de mieux saisir sa posture, voire d'éclairer son attachement au terme même de transcendance, bien qu'il adhère à l'évidence au principe de faisabilité de l'histoire et reconnaisse ainsi la création des sociétés par elles-mêmes. Cet attachement se montre sous son vrai jour dans l'inédit de Freitag déjà évoqué, où la notion de dette de sens, centrale, résout nos interrogations.

Ce très court texte provient d'une correspondance avec Jean-Claude Ravet datant de l'automne 2009, dans les derniers mois de vie de Freitag, où celui-ci est appelé à se prononcer sur « Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse ». Cela a le mérite d'être clair. Freitag s'y reconnaît comme « incroyant » plutôt que comme « athée² ». Il tend à démontrer que les incroyants partagent avec les croyants un certain nombre de choses, soit une reconnaissance du sacré, bien que celle-ci soit bien entendu différente dans les deux cas. Freitag distingue le sacré du divin, refusant de réduire le premier au second. En outre, il se prononce sur l'importance de reconnaître une « “transcendance immanente au monde³” », par laquelle tous les êtres humains, croyants ou incroyants, athées ou non, sont redevables à la totalité de l'être, c'est-à-dire au monde compris comme Cosmos, comme monde de la vie, puis comme monde symbolique⁴. Ces trois niveaux de reconnaissance constituent les lieux où les humains sont en « dette ontologique⁵ ».

¹ *Id.*

² CS3, RMI, *op. cit.*, p. 286.

³ *Ibid.*, p. 288.

⁴ *Cf. id.*

⁵ *Id.*

En quoi consiste cette reconnaissance? De quelle façon cette transcendance nous interpelle-t-elle? « L'expérience de la transcendance se donne d'abord comme sentiment d'union avec l'être¹ ». Ce faisant, « [l]a reconnaissance et l'obligation ne sont plus alors "captées" par un terme de nature spécifiquement religieuse, mais directement par l'objet même de l'expérience, auquel chaque sujet se reconnaît appartenir directement ou avec lequel il se sent en "fraternité"² ». Cette transcendance nous atteint et nous touche directement dans l'immanence de nos vies, comme ouverture vers le sens, jamais pleinement réfléchi et maîtrisable, mais favorisant l'ouverture au mystère et au sacré des origines et de l'accroissement des procès de subjectivation et de symbolisation. Ce sentiment de fraternité avec l'être lui-même, la nature, le fait du langage, et, bien entendu, les autres vivants, humains ou non, constitue très certainement pour lui un antidote aux déversements ubristiques du capital et de la « détranscendantalisation³ » postmoderne.

Or, précise-t-il ailleurs, « toute la structure de la projection du Tiers fondateur fonctionne sur le modèle de la "dette de sens" gauchetienne⁴ ». Dans les sociétés institutionnalisées, la dette de sens inhérente à la socialité et au symbolique se présente par « l'hétéronomisation du sens ou du fondement ontologique de l'ordre sacionormatif⁵ » incarné par le Tiers fondateur. Il donne quelques définitions générales et synthétiques de la dette de sens. Elle correspond d'abord à « une "dette d'essence" contractée par l'existence du fait de sa précarité existentielle, et cette dette, c'est vis-à-vis de son propre procès de développement, vis-à-vis de sa propre ontogenèse qu'elle l'a contractée⁶ », « un contrat de fidélité⁷ » que chaque société aurait passé avec elle-même. L'objet de cette dette ne pouvant être remboursé, la dette apparaît non comme un poids mort, mais comme l'occasion d'une « reconnaissance de la dépendance de chaque action significative-normative particulière vis-à-vis de l'ordre signifiant d'ensemble, tel qu'il est advenu de manière contingente, et tel qu'il est néanmoins "nécessaire" à toutes les pratiques qu'il intègre et régit, puisque c'est de lui qu'elles tirent leur signification, leur valeur et leur sens⁸ ». La dette de sens réalise une forme de continuité à travers chacune des sociétés, et en définitive, envers le langage lui-même et « sa

¹ *Ibid.*, p. 289.

² *Ibid.*, p. 288.

³ DPIT, *op. cit.*, p. 130.

⁴ DS2, *op. cit.*, p. 400.

⁵ *Id.*

⁶ Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, *op. cit.*, p. 226.

⁷ *Id.*

⁸ NU, 1998, *op. cit.*, p. 95.

valeur ontologique (“ontologisante”) en tant que mode de constitution, de sauvegarde et d’accroissement de l’expérience objective commune¹ ».

Freitag confirme par le fait même non seulement que le Tiers fondateur s’avère essentiel, mais que sa forme projective l’est également. Voilà qui répond à l’une de nos interrogations persistantes, nous permet de mieux cerner le statut qu’il confère au transcendantal, et de mesurer l’ampleur des divergences avec la pensée castoriadienne : « c’est dans la reconnaissance de cette dette, soutient-il, que la société réalise effectivement son unité et son identité, et qu’elle ne peut la réaliser que d’une manière qui reste indéfiniment projective² ». La dette de sens, c’est-à-dire le fonctionnement du Tiers fondateur dans ses différentes moutures, s’avère un vecteur essentiel de continuité de la société envers elle-même, bien entendu, mais également de continuité ontologique du symbolique et du politique dans toutes les sociétés humaines. Cette dette prend en effet différents visages, correspondant aux diverses formes prises par le Tiers fondateur dans les sociétés humaines : Ancêtres, dieux au pluriel ou Dieu au singulier, Raison, Histoire³. Cette hétéronomisation du sens apparaît comme mécanisme réel dans les sociétés politiques et, découlant d’un procès historique de constitution, elle supporte de multiples expressions. Ainsi, dans l’optique de Freitag, cette projection du fondement de l’ordre social ne s’avère pas optionnelle : elle est bien chevillée au cœur même du faire société, ce qui l’incline à considérer, malgré les transformations considérables qu’elle a connues au sein des sociétés modernes, qu’en réalité, « le surplomb absolu de la vérité n’a fait que changer de lieu⁴ ». Voilà qui ferait sourciller Castoriadis.

Nécessité du Tiers fondateur et opposition autonomie/hétéronomie

Pourtant, Castoriadis reconnaît que chaque société s’institue sur du déjà institué : « À son tour, la société instituante, aussi radicale que soit sa création, travaille toujours à partir et sur du déjà institué, elle est toujours – sauf pour un point d’origine inaccessible – dans l’histoire. Elle est, pour une part non mesurable, toujours aussi reprise du donné, donc sous le poids d’un héritage⁵ ». Lorsque chacun discute de l’expression juridique « Le mort saisit le vif », évoquée par Marx, l’on pourrait penser que leurs perspectives se rejoignent. Ils présentent toutefois des divergences fortes dans leur conception de l’autonomie et de l’hétéronomie. Freitag évoque cette expression en la

¹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, op. cit., p. 227.

² *Id.*

³ Cf. *ibid.*, p. 226.

⁴ CS3, RMI, op. cit., p. 287.

⁵ CL3, PPA, op. cit., p. 144-145.

voyant, à la différence de Marx, comme l'illustration de la dette de sens, à titre de « reconnaissance positive¹ » des conditions de l'action individuelle et collective. Il soutient même que « c'est en étant aliénée à elle-même que l'action est alors accueillie dans le monde² ». Or, il s'empresse d'ajouter : « Mais il ne faudrait pas non plus interpréter cette dernière remarque d'une manière unilatérale : il y a toujours les deux côtés, et la tension entre eux³! ». Alors qu'il rappelle l'importance du « déjà institué » comme situation de tout instituant, Castoriadis tient des propos semblables à ceux de Freitag au sujet de ce même adage. Il ne le récuse pas, mais, tout comme Freitag, il précise que chacun des pôles en question doit être pris en compte : « De ce que, par exemple, "le mort saisit le vif", comme le rappelait Marx, je ne peux tirer aucune politique. Le vif ne serait pas vif s'il n'était pas saisi par le mort – mais il ne le serait pas non plus, s'il l'était totalement⁴ ». Pour Castoriadis, il va de soi que ce dialogue entre le nouveau et l'ancien ne suffit pas à indiquer comment une société doit politiquement s'orienter. S'il rappelle que cette captation partielle du vif par le mort ou les rapports du mort et du vif fait l'essence du vif, il n'y réduit pas la situation de l'instituant, qui comporte sa propre *vis formandi*, sa propre puissance de création.

Peut-on affirmer que Freitag « tire une politique » de la reconnaissance de la dette de sens? Celle-ci est d'abord et avant tout « prépolitique », puisqu'elle concerne la reconnaissance de la précarité ontologique du symbolique. Or, si elle en représente le fondement, Freitag affirme bel et bien qu'elle constitue également le modèle de la projection qu'opère l'idéologie de légitimation. Cet adage, c'est-à-dire l'idée de la « dette de sens », suffit-il à nommer le problème politique des sociétés institutionnalisées? En partie, oui. Freitag, décrivant le fonctionnement de la projection transcendante du Tiers fondateur, le renvoie expressément à la dette de sens gauchetienne. À défaut d'expliquer le contenu politique, cela en explicite le fondement, le détour idéologique. Cela ne suffit cependant pas à nommer la situation de reproduction du pouvoir dans les sociétés institutionnalisées modernes, mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit néanmoins d'une « clé » chez Freitag pour comprendre son attachement à l'hétéronomie du Tiers fondateur et à cette projection transcendante de l'idéologie, soit pour comprendre le fondement du pouvoir et ce qui lui apparaît indépassable dans l'institution.

¹ DS3, *op. cit.*, p. 329, n. 9.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 168.

Il rappelle néanmoins que cette aliénation originelle possède une dimension positive, et qu'il importe de la considérer comme la reconnaissance de ce que l'action présente « doit » à ce qui l'a précédée, et ce, tout en saisissant le caractère dialectique, et non unilatéral, de ce rapport. L'attachement de Freitag envers cette hétéronomie essentielle s'explique sans doute par la dépréciation dont, soutient-il, elle fait l'objet dans la pensée, critique en particulier. L'on peut affirmer à bon droit que c'est le cas en effet chez Castoriadis. Dans l'optique freitagienne, cette hétéronomie d'essence n'entame aucunement la créativité de l'histoire, dérivant du pouvoir instituant des individus et des collectivités. Castoriadis jugerait-il cette posture trop naïve, trop mesurée? Dans sa perspective, conserver l'autonomie comme possibilité réelle s'avère difficilement conciliable avec ces préceptes d'une « hétéronomisation du sens ou du fondement ontologique de l'ordre socionormatif ».

Quoi qu'il en soit, pour Freitag, l'autonomie ne peut se défaire de toute hétéronomie, puisque celle-ci s'avère à son fondement même. La dialectique qui les lie interdit de les penser dans une pleine dichotomie :

Tout *institué* [...] est le produit d'un *instituant*, c'est-à-dire d'une pratique ou d'une praxis d'institutionnalisation, expressément réflexive ou non. Inversement, toute activité d'institutionnalisation est doublement attachée à l'institué en son amont et en son aval [...] : pas d'action politique [...] hors des cadres instituant une solidarité et une appartenance collective concrètes [...], mais de même, pas de parole qui ne vienne prendre place, imposer sa place dans le langage en le bousculant tout en le reproduisant. Il n'y a donc d'instituant qu'à l'intérieur d'un institué et déjà polarisé ou « surdéterminé » par lui positivement et négativement¹.

L'on constate ici la grande différence avec Castoriadis : pour celui-ci, l'instituant n'existe pas uniquement en se situant « à l'intérieur d'un institué ». Au contraire, l'instituant, s'il ne surgit pas « dans rien », ne se définit précisément pas par sa place dans un institué : il émerge comme création radicale, et c'est à *partir de lui* que se définit la place de l'institué et la sienne propre, en vertu du fait qu'il institue une transformation au niveau du sens. Freitag et Castoriadis se rejoignent néanmoins sur le fait que l'instituant engage un *processus* d'institutionnalisation, d'autoposition de normes et d'une forme d'être, c'est-à-dire de *significations*. Or, il est clair pour Freitag que l'instituant s'avère « surdéterminé » par l'institué plutôt que simplement « conditionné ». Il s'agit d'une divergence considérable avec la posture castoriadienne. Freitag soutient que les attaches

¹ IÉSP, *op. cit.*, p. 34-35.

surdéterminant l'autonomie constituent sa situation existentielle et ontologique, ce par quoi elle peut agir.

Cette dialectique autonomie/hétéronomie existe et perdure à travers toutes les facettes du procès d'objectivation et de symbolisation, puisque « tout sujet est en dette de son existence ainsi que de la *forme* de celle-ci¹ ». Les profonds antagonismes entre les deux auteurs se manifestent ici, puisque pour Castoriadis, la création se veut intrinsèquement création d'une forme, qui ne saurait jamais se déduire de ce qui était déjà-là. Or, pour Freitag, « toute autonomie humaine – comme dans le cas de l'instituant et de l'institué, de la parole et du langage – présuppose l'hétéronomie existentielle de son sujet, qu'il soit individuel ou collectif² ». Sa conception dialectique lui permet de lier autonomie et hétéronomie sans pour autant, c'est du moins ce qu'il soutient, altérer ou amoindrir la valeur de l'autonomie. L'on sait bien que Castoriadis récuse absolument une telle vision³. Freitag va même plus loin en soutenant qu'« [i]l n'y a d'autonomie qu'à l'intérieur d'une pluralité de régimes ontologiques d'hétéronomie ou de “fondation” : biologiques, symboliques, socio-historiques⁴ ». La base de la position freitagienne se trouve sans équivoque ici.

Dans son texte « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », Freitag critique le fait que chez certains auteurs, au nombre desquels Castoriadis, la réalité de la dette de sens se voit réduite à la seule opposition autonomie/hétéronomie⁵. Si, bien entendu, la question de la dette de sens n'est évidemment pas sans lien pour Freitag aux thèmes de l'autonomie et de l'hétéronomie, elle n'en est pas pour autant réductible à ceux-ci, du fait que sa conception de l'autonomie inclut une part inéliminable et fondatrice d'hétéronomie. Il nomme donc lui-même la différence que nous repérons avec Castoriadis, même si, à notre sens, la raison de cette différence ne se situe aucunement dans une conception individualiste chez Castoriadis. La conception castoriadienne de la démocratie n'a rien d'individualiste : elle est plutôt sujette à une forme d'autonomisme exacerbé,

¹ *Ibid.*, p. 36.

² *Id.*

³ L'opposition entre Freitag et Castoriadis sur le rapport autonomie/hétéronomie est similaire à l'opposition entre Castoriadis et Lefort, à partir du même terme de « symbolique », tel que Robert Legros le comprend, que ce soit dans *L'humanité éprouvée* (Paris, Classiques Garnier, 2017) ou encore dans la discussion avec Castoriadis apparaissant à la toute fin de *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie* (« Annexe. Briser la clôture. Entretien entre Cornelius Castoriadis, Alain Finkielkraut et Robert Legros », dans B. Bachofen, N. Poirier et S. Elbaz (dir.), Paris, Éditions du Sandre, 2008, p. 273-289).

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ Cf. IÉSP, *op. cit.*, p. 36 : « cette opposition entre autonomie et hétéronomie a été, je pourrais dire exploitée dans une perspective individualiste par des auteurs comme Lefort, Gauchet et Castoriadis, pour être mise à la place de ce que je comprends de mon côté sociologiquement comme l'essence même de l'“opération idéologique” qui consiste à projeter dans un autre monde la source ou l'origine de l'ordre social ».

voire, selon l'expression que Filion renvoie à Marx, de « démocratisme sans limites¹ » ou encore d'« optimisme anthropologique libéral² ». Le caractère indépassable de ce référent transcendantal apparaît dans la perspective castoriadienne comme une « hétéronomie existentielle », mais dans celle de Freitag, l'opposition autonomie/hétéronomie ne suffit pas à nommer l'essence du travail idéologique dans les sociétés institutionnalisées. Toute cette (pré)structuration idéologique, cette projection transcendantale, n'a pas que pour effet de pérenniser un état de domination : il rend également possible sa contestation dans une praxis, qui exige un partage du sens et la reconnaissance du partage d'un espace politique, fût-il conflictuel.

Le manque de dialectique entre autonomie et hétéronomie conduit Castoriadis à une antinomie improductive et stérile, dont témoigne son refus obstiné de toute transcendance du fondement de l'ordre social, alors qu'il reconnaît pourtant une certaine verticalité qui se donne à voir, par exemple, dans l'action des significations imaginaires sociales sur les individus. La conception dialectique de Freitag prévient toute dichotomie irréductible entre l'autonomie et l'hétéronomie, contrairement à Castoriadis, spécialement en ce qui concerne son arrimage de la politique à l'ontologie. Cela transparait lorsque Castoriadis fait lui aussi référence à la dette de sens gauchetienne, en la renvoyant strictement aux sociétés hétéronomes³.

Castoriadis reconnaît pourtant une telle hétéronomie quasi essentielle, tendance naturelle à la psyché et à l'imaginaire social, puisqu'il n'hésite pas à affirmer que la grande partie de l'humanité est hétéronome⁴. Or, cette hétéronomie est renvoyée à un mode d'institution religieux, avec lequel toute société autonome doit rompre⁵. Il admet donc lui aussi l'hétéronomie du sujet individuel, c'est-à-dire les relents de l'état monadique ; de même, au plan collectif, il la reconnaît sous la forme de la clôture exigeant un travail politique, psychanalytique et pédagogique incessant. Le projet d'autonomie ne se conçoit pas autrement que comme cette action, commune, de repousser

¹ Jean-François Filion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 190.

² *Ibid.*, p. 173. Nous sommes par ailleurs moins encline à rapprocher la pensée castoriadienne d'un quelconque libéralisme, à part peut-être en tant qu'effet pervers de son démocratisme.

³ Cf. not. CL2, ISR, *op. cit.*, p. 478, n. 10.

⁴ « Presque partout, presque toujours les sociétés ont vécu dans l'hétéronomie instituée » (CL3, PPA, *op. cit.*, p. 159).

⁵ Précisons qu'il renvoie également les sociétés modernes capitalistes et l'oligarchie libérale qui les dirige à un ordre hétéronome. L'origine religieuse de l'hétéronomie n'empêche donc pas une prolifération de l'aliénation en dehors des sociétés strictement religieuses. Cf., pour un tour d'horizon de ces « hétéronomies contemporaines », suivant le titre d'une de ses sections : Éric Fabri, et Manuel Cervera-Marzal (éd.), *Autonomie ou barbarie, la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2015.

la clôture des significations. Elle lui apparaît comme « la continuation de la lutte à contre-pente¹ », jolie formule témoignant de l'oscillation de l'autonomie à l'hétéronomie. Il s'agit, précise-t-il, de créer « *les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société.* La formulation ne paraîtra paradoxale qu'aux tenants de la liberté-fulguration, d'un pour-soi fictif délié de tout y compris de sa propre histoire² ». Voilà qui, à tout le moins, peut faire taire les critiques de Freitag sur la vision par trop individualiste de Castoriadis. Le lieu de leur différend réside ailleurs, puisque Castoriadis présente hors de tout doute une vision non individualiste de l'autonomie et du projet d'autonomie. Pour Freitag, la condition de toute autonomie réside précisément dans cette reconnaissance d'une dette de sens envers le procès historique de constitution de la société, alors que pour Castoriadis, elle s'inscrit dans la reconnaissance de la création des sociétés par elles-mêmes, qui s'atteste pour lui dans la désunion de la création social-historique avec toute idée d'une fondation extrasociale de l'ordre social.

La discussion entre Freitag et Castoriadis bute assez vite sur la nécessité chez Freitag de cette « projection “instituyente”³ » de nature idéologique. Cette expression s'avère extrêmement éloquente. En effet, pour celui-ci, cette projection même est instituyente : l'institution de la société s'effectue à distance d'elle-même, mais elle demeure malgré tout le fait de la société. Par le rapport de domination et sa légitimation, la société se retrouve scindée en différentes sphères. Castoriadis établit pour sa part que le pouvoir instituant sourd de la collectivité comme communauté politique. Il ne saurait avaliser l'idée maîtresse de Freitag ici, soit le fait que le pouvoir instituant se déploie nécessairement par la médiation de cette projection. Or, cette projection, Castoriadis la considère comme la définition même de l'hétéronomie et assure qu'une société autonome la supprimera. Pour celui-ci, toute instance extérieure, comme la Raison ou l'Histoire, n'a pas sa raison d'être dans une société autonome.

Le caractère extrasocial du Tiers fondateur

La discussion achoppe sur le caractère transcendant ou « extrasocial » du Tiers fondateur, caractère que rejette complètement Castoriadis. Il démontre que ce mécanisme a été historiquement associé à la religion, et qu'il est impossible de le réformer d'une manière autonome. Voyons

¹ CL6, RPSH, *op. cit.*, p. 237.

² CL3, PPA, *op. cit.*, p. 170.

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 35.

rapidement en quoi consiste la conception castoriadienne du fonctionnement hétéronome de l'institution de la société.

Castoriadis associe terme à terme le Tiers fondateur à un fonctionnement d'ordre *religieux, donc hétéronome*. Dans sa perspective, les deux sont synonymes : « L'institution hétéronome de la société et la religion sont d'essence identique [...]. Elles ne visent pas simplement l'organisation de la société. Elles visent à donner une signification à l'être, au monde et à la société, et la même signification. Elles doivent masquer le Chaos, et en particulier le Chaos qu'est la société elle-même¹ ». L'une des plus vives critiques de Castoriadis envers la religion et le mode hétéronome d'institution concerne en effet ce qu'il conçoit comme la captation du sens même de la société – et du non-sens primordial que représente l'Abîme – par un sens religieux et transcendant. La forme religieuse de l'institution procède ainsi à une certaine reconnaissance de l'Abîme, qui s'avère cependant faussée puisqu'elle se méprend sur la nature du fondement de la société. De même, elle mécomprend la nature du Chaos sur lequel se fonde tout cosmos, « le non-sens qui borde et pénètre tout sens² », qu'elle renvoie à une transcendance absolue. « Dans son effectivité sociale la religion fournit et doit toujours fournir des *simulacres institués de l'Abîme* [...]. Formation de compromis, la religion est fausse reconnaissance, présentation/occultation de l'Abîme. Elle fournit des “réponses” déterminées, figurées, chosifiées aux questions en lesquelles s'articule et se monnaie la question de la signification³ ». Si la religion reconnaît bel et bien l'impossibilité pour toute société de se tenir dans une parfaite immanence, elle confond l'Abîme, fondement de tout sens, avec le mystère du transcendant. Elle se méprend ainsi sur la nature du sens et induit en erreur l'ensemble de la société qu'elle considère comme redevable de la transcendance. Si elle fait signe vers l'Abîme, concède Castoriadis, elle le masque en le remplaçant par une source divine de la transcendance plutôt que par cette instance chaotique, fondement du sens et de toute société. Ce faisant, précise-t-il, « [e]lle nie l'imaginaire radical et met à sa place une création imaginaire particulière⁴ ». Ainsi, « [d]ans les sociétés hétéronomes, c'est-à-dire dans l'écrasante majorité des sociétés qui ont existé jusqu'ici – presque toutes –, on trouve, institutionnellement établie et

¹ CL2, ISR, *op. cit.*, p. 466.

² *Ibid.*, p. 472.

³ *Ibid.*, p. 474. Nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 475.

sanctionnée, la représentation d'une source de l'institution de la société qui se trouverait hors la société¹ ».

Tout fondement hétéronome, c'est-à-dire religieux, supprime pour Castoriadis le chemin du sens, c'est-à-dire le parcours du sens au non-sens, parcours que les Grecs furent les premiers à entreprendre. L'on mesure le contraste avec la posture freitagienne, pour laquelle le Tiers fondateur garantit la pérennité du sens. Cela dit, Freitag reconnaît également la singularité historique des sociétés ayant produit l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation, mais celles-ci continuent tout de même de bénéficier selon lui des apports stabilisants du Tiers fondateur, non pas uniquement comme garant du pouvoir lui-même, mais bien comme garant du sens partagé. Castoriadis renvoie pour sa part *ipso facto* le Tiers fondateur à l'hétéronomie : « Pour autant que ce sens est présenté et imposé comme incontestable et indiscutable, la société s'institue comme hétéronome. Elle fournit alors aussi un garant extrasocial (intangibles et inaccessibles) du sens, qu'elle pose en même temps comme source de l'institution² ». De surcroît, il rejette complètement la conception freitagienne du caractère nécessairement projectif du fondement social, caractère qui, dans l'optique de Freitag, perdure dans la modernité, lui assurant ainsi cet ancrage et cette mise à distance salvatrice. Le constat de Castoriadis à cet égard est sans équivoque : « La tentative de fonder l'égalité comme la liberté, c'est-à-dire l'*autonomie* humaine, sur un fondement extra-social, est intrinsèquement antinomique. C'est la manifestation même de l'hétéronomie³ ».

Dans la perspective freitagienne, l'on n'a pas même à s'en remettre à une métaphysique extrasociale pour constater que toute liberté et toute autonomie s'établissent sur certaines formes d'hétéronomie : celles provenant du fait qu'aucun être vivant ne crée la vie, mais la reçoit, qu'aucun être humain ne crée le langage ou sa société, mais les reçoit. Or, Castoriadis fait lui-même ce constat, en posant que la majorité des sociétés s'est établie de façon hétéronome, et que les sociétés autonomes doivent composer également avec ces « balises » : « l'auto-institution explicite de la société rencontrera toujours des bornes⁴ ». Il fait également jouer ce constat dans sa conception de l'infra-pouvoir : il associe en effet celui-ci au fait que chaque individu, de manière anonyme au niveau sociétal, participe au langage et à son évolution. Pourrait-on déduire de cet état de fait double (l'hétéronomie comme « pente naturelle de l'humanité » et l'infra-pouvoir comme capacité

¹ CL2, NVÉ, *op. cit.*, p. 393-394.

² CQFG, I, *op. cit.*, p. 268.

³ CL2, NVÉ, *op. cit.*, p. 393.

⁴ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 167.

de création anonyme par les individus qui, recevant le langage, le transforment à leur mesure) que, chez Castoriadis, le constat d'une dialectique autonomie/hétéronomie existe? À tout le moins, que le langage et les significations imaginaires sociales qui le pétrissent et s'en nourrissent en retour forment une sorte de Tiers fondateur immanent? Nous avons en effet, dans ce chapitre, fait le rapprochement entre l'idéologie au sens large chez Freitag de la médiatisation de l'expérience par l'imaginaire chez Castoriadis.

Dans les sociétés hétéronomes, indique Castoriadis, le garant du sens est « extra-social », posé comme source de l'institution. Celle-ci est traversée par « la représentation instituée d'une source extra-sociale du *nomos*¹ ». Qu'entend-il par « extra-social »? S'agit-il seulement d'une transcendance divine ou cela s'applique-t-il à tout Tiers fondateur? À bien y voir, Castoriadis met toutes les figures du Tiers fondateur sur le même pied d'égalité, puisqu'elles représentent autant de figures de cette « *formation de compromis*² » que constitue la religion. Il ne s'agit donc pas, à l'inverse de Freitag, d'opérer une différence entre diverses formes du Tiers fondateur en fonction de la source de transcendance, concrète et interne ou abstraite et externe. Le simple fait d'une projection « hors de la société » dans une dimension de devoir-être suffit à Castoriadis pour en faire un élément hétéronome.

C'est la dénégation et l'occultation de la dimension instituante de la société et l'imputation de l'origine et du fondement de l'institution et des significations qu'elle porte à une source extra-sociale (*extra-sociale par rapport à la société effective, vivante* : il peut s'agir des dieux ou de Dieu, mais aussi bien de héros fondateurs ou d'ancêtres qui se ré-incarnent continuellement dans les nouveaux venus³).

Cette définition du garant de sens extrasocial ne concerne pas uniquement la transcendance divine, mais s'avère extrêmement large. L'association par Castoriadis du fondement extrasocial à l'hétéronomie concerne véritablement la plus grande partie de l'humanité. Les sociétés autonomes seraient ainsi les seules sociétés sans fondement extrasocial, bien qu'historiquement, elles n'en aient pas été toujours dépourvues. Au bout du compte, Castoriadis refuse toute fondation d'un Tiers fondateur dans une projection réifiante. Sa conception d'une société autonome « idéale » verrait *tout* fondement extrasocial rejeté. Or, du même souffle, il reconnaît que l'humanité a *besoin* d'un tel garant, malgré le fait que celui-ci la confine à l'hétéronomie :

¹ *Ibid.*, p. 159.

² CL2, ISR, *op. cit.*, p. 473.

³ Castoriadis, CL3, PPA, *op. cit.*, p. 148. Nous soulignons.

La collectivité ne peut exister que comme instituée. Ses institutions sont, chaque fois, sa création propre, mais presque toujours, une fois créées, elles apparaissent à la collectivité comme données (par les ancêtres, les dieux, Dieu, la nature, la Raison, les lois de l'histoire, les mécanismes de la concurrence, etc.). Elles deviennent ainsi fixes, rigides, sacrées¹.

Cette fixité, cette rigidité et cette sacralité du fondement social correspondent pour lui à cet état d'hétéronomie dont une société autonome aurait tout intérêt à se départir, et qui demande un travail constant de l'instituant. La nécessité de l'autonomie apparaît une fois de plus ici : elle constitue la seule ouverture souhaitable à l'Abîme, ouverture de laquelle découle la reconnaissance de la mortalité individuelle et sociale. À la création de l'être par lui-même correspond en effet la destruction ontologique.

Pour Castoriadis, le principal critère permettant de discriminer une société autonome d'une société hétéronome concerne la présence d'un Tiers fondateur, qu'il renvoie à un mode d'organisation *religieux*. Dans l'optique freitagienne, toute société s'avère hétéronome dans une certaine mesure, puisque le Tiers fondateur réifié paraît nécessaire au bon maintien du pouvoir, mais également à l'identité et à l'unité sociétales. Explicitant le modèle freitagien, Filion retrace le critère par lequel Freitag discrimine les sociétés institutionnalisées en fonction de la source transcendante du pouvoir : « C'est l'absence ou la présence de l'horizon autoréflexif de la reproduction politico-institutionnelle qui sert de critère pour distinguer une société aliénée à une source divine du droit, d'une société aliénée à une source humaine du droit (raison, intérêts) à partir de laquelle elle construit et administre du nouveau droit² ». Pour chacun, les critères permettant de tirer un trait entre les sociétés autonomes et hétéronomes diffèrent et donnent à voir la question, épineuse, de leur rapport à l'autonomie.

La référence idéologique moderne représente-t-elle pour autant un « fondement extra-social »? Pas dans l'optique freitagienne : elle désigne précisément le mode de légitimation de la totalité sociétale, c'est-à-dire la société et ses médiations constitutives. Si Durkheim a établi que la religion représente le fondement de la vie collective et l'exprime sous une forme sublimée, quelle différence y a-t-il ici avec la conception du Tiers fondateur par Freitag? Ce qui exprime « la vie collective », plus précisément, les médiations constitutives par lesquelles la société tient ensemble, soit « la médiation globale des rapports sociaux et donc celle aussi de la reproduction d'ensemble

¹ CL3, PP, *op. cit.*, p. 182-183.

² Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 242.

de la structure sociétale¹ », correspondent à « la représentation effective de l'unité objective de la société² ». Cependant, l'idéologie qui incarne et garantit cette unité n'est pas de nature extrasociale. Filion synthétise parfaitement la conception de Freitag en démontrant que sa typologie met au jour « le nouveau type postreligieux d'idéologie de légitimation : les principes transcendants de liberté, d'isonomie et de raison universelle³ ». Tout y est, puisque Freitag discute en effet d'une transcendance immanente « sacrée », mais non *religieuse* ou *divine* à proprement parler. La divergence entre Castoriadis et Freitag ne saurait être plus grande, puisque Castoriadis renvoie tout Tiers fondateur à une fondation religieuse et toute fondation même à un mode religieux.

Castoriadis souhaite-t-il pour autant que les sociétés autonomes se dispensent de toute fondation mythique? Il est à ce sujet très intéressant de constater, mais aucunement surprenant, que Freitag et Castoriadis dressent chacun le constat de la nécessité d'un sens partagé, dont la source se trouve pour la majorité des sociétés dans le fondement du pouvoir, celui-ci étant en bonne partie mythique. Freitag assume cet état de fait en distinguant « une transcendance métasociale (de type "religieuse"⁴) » d'un fondement transcendant non religieux, basé sur des principes universalistes tels que ceux institués au fil de la modernité. Or, Castoriadis, s'il distingue l'importance du geste religieux faisant signe vers l'Abîme, ce non-sens originel, en critique cependant la captation hétéronome. Il rejette ainsi, en dernière analyse, le fondement d'ordre mythique lui-même. Tous deux reconnaissent que chaque société s'institue face à l'Abîme ; toutefois, Freitag maintient la nécessité de cette institution comme projection réifiante dans un ordre au-delà de « la société effective, vivante », pour reprendre cette expression tirée de l'explicitation castoriadienne du caractère extrasocial de tout fondement. Dans le vocabulaire freitagien, le fondement du sens et du pouvoir social se trouve ainsi retiré de la sphère des pratiques de base pour se voir réifié.

Freitag n'hésite pas à reconnaître que le dispositif servant à la reproduction sociétale dans les sociétés institutionnalisées contient une composante fictive. Aussi a-t-il recours aux expressions de « fiction de la transparence⁵ » ou encore de « fiction rationaliste⁶ » pour évoquer ce dispositif idéologique. En fait, de son point de vue, la parole elle-même est à la fois porteuse de mythe et de raison : « Or cette parole, en même temps *mythos* et *logos*, détermine l'espace de la socialité, et

¹ VADT, *op. cit.*, p. 4.

² *Ibid.*, p. 10.

³ Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 242.

⁴ DS3, *op. cit.*, p. 237.

⁵ *Ibid.*, p. 453.

⁶ *Ibid.*, p. 449.

c'est elle qui institue en étant toujours déjà structurée de manière déterminée, substantielle et consistante, la forme concrète la plus élémentaire mais toujours fondamentale du "commun" (*koinon*), c'est-à-dire en langage sociologique de la *société*¹ ». Le substrat symbolique de toutes les sociétés possède cette double nature. Cet état de fait se voit transposé dans les sociétés politico-institutionnelles, puisque Freitag se prononce clairement sur la nécessité, pour toute institution politique, de poser à son origine un fondement mythique. Ainsi, toute constitution politique institue un moment fondateur, lequel « vient occuper² » la place du mythe. Ce faisant, « ce moment originel [...] tend à occulter son caractère proprement politique³ », indique-t-il. Cette occultation ne signifie pas pour autant que toute fondation *se réduise* à cette part de mythe ou de fiction. Néanmoins, il affirme :

Il n'y a pas de communalité sans enracinement dans une durée propre, que celle-ci soit réelle ou imaginaire (et toute durée collective est toujours en même temps l'une et l'autre, elle comporte toujours un aspect « historique » et un aspect « mythique » puisque toute « histoire » doit placer un moment fondateur substantiel au début de sa narration, cette dernière fût-elle ensuite purement descriptive⁴).

Freitag reconnaît donc que l'historique, spécialement à son origine, s'enchevêtre au mythique. À l'inverse du rationalisme, qui récuse tout fondement en se coupant ainsi de l'apport essentiel des origines, il ne s'illusionne pas sur la teneur du fondement : il s'agit bel et bien, en partie, de « simulacres institués⁵ », selon l'expression de Castoriadis. Pour Freitag, il va de soi que ce fondement est créé par les sociétés dans le procès d'institutionnalisation, et qu'il existe à distance de la société, dans une séparation nécessaire et incontournable. Suivant les doléances castoriadiennes, puisqu'il apparaît créé par les sociétés, n'est-il pas alors « *hors la société* »? Cette question n'aurait pour Freitag pas de sens, tant cette projection réifiante du fondement s'avère essentielle, condensant en elle la reconnaissance de l'être sociétal, du sens partagé et du pouvoir qu'il institue.

S'il y a bien, souligne Freitag, un substrat fictionnel et mythique que toute institution place à son origine, celui-ci ne constitue qu'une partie du phénomène plus large du « surplomb » au sein duquel la société s'institue et institue une forme de pouvoir. Cette reconnaissance d'un fondement

¹ SRSB, p. 19.

² DS3, *op. cit.*, p. 233, n. 8.

³ *Id.*

⁴ SRSB, *op. cit.*, p. 52.

⁵ CS, ER, *op. cit.*, p. 343.

en partie mythique ou fictif lui apparaît ainsi comme l'un des versants du phénomène de l'institution, n'invalidant pas pour autant le pouvoir, mais en représentant réellement le mode d'être. Castoriadis, pour sa part, tend à escamoter cet autre versant et à confiner l'État et le pouvoir représentationnel dans cette part mythique du pouvoir.

Lorsque Castoriadis donne l'exemple de ce qu'il nomme « l'emprise de la nation¹ » comme « ultime pôle identificatoire² », il n'hésite pas à présenter celle-ci comme étant « une référence à une "réalité" qui est, bien entendu, mythique³ ». Or, connaissant son appréciation du modèle étatique, cette occurrence du mythe s'avère ici connotée négativement. Cependant, la notion d'héritage apparaît bel et bien chez lui, entendue en un sens positif, de manière très discrète, notamment dans sa conception du vivant. À cet égard, de manière beaucoup plus manifeste, il n'y a qu'à penser à l'importance du germe grec dans sa pensée ou encore à l'importance qu'il accorde aux mythes grecs eux-mêmes dans la création subséquente de la démocratie athénienne⁴. Il fait constamment référence aux Grecs et à la création du projet d'autonomie politique et philosophique, et ce, bien qu'il soit évidemment conscient du glissement possible de cette référence vers un héritage sclérosé, devenu mythe – d'où le fait qu'il insiste non pas sur l'idée d'un héritage au sens d'un modèle statique, mais d'un *germe grec*⁵.

Loin de réduire le référent transcendantal légitimant le pouvoir politique et un rapport de domination particulier à une configuration essentiellement mythique, ce qui en gommerait la nouveauté historique, la précision de Freitag indiquant que le fondement du pouvoir politique s'instaure entre un moment mythique et un moment historique soutient néanmoins toute sa conception du pouvoir politique : « cet écart symbolique de la société avec elle-même constitue la condition de possibilité transcendantale de la production historique de la société et de sa reproduction en tant qu'unité⁶ ». Or, pour Castoriadis, le caractère « mythique » de cette référence semble bel et bien causer la ruine de tout fondement. Nous croyons qu'il est préférable, à la manière

¹ *Ibid.*, p. 361.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 361-362.

⁴ Nous renvoyons ici au texte de Stéphane Vibert portant sur ces questions, où il repère chez Castoriadis des formes de valorisation de la tradition (« Rupture et tradition : les conditions de la création social-historique », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, *op. cit.*, p. 201-228).

⁵ « Je n'ai cessé de répéter que la démocratie athénienne ne peut être pour nous qu'un *germe*, nullement un *modèle*. » (CL5, FF, *op. cit.*, p. 77)

⁶ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 26.

de Freitag, d'assumer ce caractère et de reconnaître que la dialectique présente au sein de tout fondement entre mythe et politique n'entraîne pas la perte du politique en tant que tel, qui prend le dessus par la vitalité de la praxis.

Le constat sociologique à la base même de la pensée freitagienne semble bel et bien irréconciliable avec la conception castoriadienne des sociétés autonomes. S'il est bien vrai, comme le fait remarquer Ouellet, que « l'apport principal de Castoriadis pour les sciences sociales, et la sociologie critique en particulier, est de nous rappeler qu'il ne peut exister de société sans institution¹ », Freitag nous indique que toute société visant l'autonomie ne peut se départir de certaines formes d'hétéronomie, constat qui n'entache cependant pas la visée d'autonomie, mais en spécifie l'origine et la nature. Tous deux relèvent l'existence d'un Tiers fondateur réifié. Le problème réside plutôt dans leur appréciation de celui-ci : Castoriadis persiste à dire que ce geste est néfaste, tandis que Freitag souligne à quel point il s'avère nécessaire.

Freitag perçoit ce détour, ce décalage, cette projection réifiante, ce dédoublement comme une forme de mise à distance salutaire, c'est-à-dire comme une façon d'assurer la mise en commun de la réalité, de ses structures de sens, ainsi que d'assurer l'identité et l'unité de la société. Ils s'entendent d'une certaine manière également sur le constat que pose Castoriadis, à savoir que ces fondements de sens « extrasociaux » sont de l'ordre de l'hétéronomie, ce à quoi Freitag répond qu'une part inéliminable de régimes d'hétéronomie fait partie de l'existence même des sociétés, et que l'on ne peut penser l'autonomie et la liberté *qu'à partir* de ce constat. Cela dit, Freitag ne renvoie pas la nécessité de la projection du Tiers fondateur à de l'hétéronomie *per se*, mais à l'état de fait indépassable, existentiel, de toute institution. Il ne s'agit pas d'amoindrir cette possibilité d'autonomie et de liberté, de la rendre soluble dans cette « hétéronomie existentielle », mais bien de reconnaître que l'hétéronomie et l'autonomie ne s'avèrent pas mutuellement exclusives, qu'elles sont, dans l'ordre social-historique et politique, à penser ensemble, suivant le principe des vases communicants².

¹ Maxime Ouellet, « Castoriadis et la critique de l'économie politique », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, 2019, p. 192.

² C'est le constat que dresse un certain nombre de commentateurs : cf. entre autres Gérald Berthoud, « Castoriadis et la critique des sciences sociales », dans G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, op. cit., p. 440-456 ; Robert Legros, « Castoriadis et la question de l'autonomie », dans B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, op. cit., p. 131-150 ; Stéphane Vibert, « Le *nomos* comme auto-institution collective. Le "germe grec" de l'autonomie démocratique chez Castoriadis », dans S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 5, op. cit., p. 27-71.

En outre s'y trouve tout projet sociétal émancipatoire : « le moment transcendantal [réside] dans le projet d'une "émancipation" et dans la mobilisation collective des individus¹ ». Pour Freitag, ce moment transcendantal, moderne, une fois dépouillé de ses références et relents *religieux*, représente donc précisément le lieu du projet d'une émancipation. L'écart entre les deux auteurs ne saurait être plus grand, puisque du côté castoriadien, ce fondement réifié constitue réellement un frein et une nuisance envers tout projet d'autonomie.

Le statut du Tiers fondateur à l'aune d'un projet de transformation sociale

En quoi consiste, plus spécifiquement, le statut de cette hétéronomisation du sens et du fondement de l'ordre social dans le cas des sociétés autonomes ou des sociétés porteuses d'un projet d'autonomie? L'on a parfois l'impression que, pour Castoriadis, l'autonomie effacerait toute part de l'hétéronomie.

La plasticité et la neutralité de l'imaginaire et, partant, de la création historique qui en découle s'inscrivent au cœur même de la possibilité de l'autonomie chez Castoriadis. Cette plasticité de l'imaginaire ne peut cependant se concevoir, politiquement, en dehors d'un constat sans équivoque de sa part : dans l'histoire de l'humanité, cette création historique s'est faite de manière à favoriser et à perpétuer l'hétéronomie des sociétés. Toute la discussion sur le Tiers fondateur extrasocial en fournit la démonstration. Il fait lui-même remarquer, dans son texte « Psychanalyse et politique », que l'atteinte d'une autonomie individuelle s'avère de ce fait inséparable d'une collectivité se positionnant autour d'institutions autonomes, dessinant une antinomie entre la visée de la psychanalyse, soit celle de faire accéder le sujet à une plus grande réflexivité par rapport à lui-même, et celle du social-historique, lequel socialise le sujet en le rendant pratiquement perméable à l'ensemble des significations imaginaires sociales qui le constituent. Cette « perméabilité au sens² » caractérisant la psyché peut donc être tout autant source d'autonomie que d'hétéronomie. Dans tous les cas, les significations imaginaires sociales musellent la portée de l'imagination radicale du sujet par une forme de « dressage » social-historique. Comment donc, se demande Castoriadis, une pratique de la psychanalyse qui ne se bute pas simplement au travail, en amont, du social-historique sur le sujet, s'avère possible?

Il est clair que nous arrivons ainsi à *une antinomie apparente*, et à une question profonde et difficile. *Cela nous conduit à la politique*, et au projet d'autonomie comme projet

¹ DPRT, *op. cit.*, p. 213.

² CL3, PPA, *op. cit.*, p. 162.

nécessairement social, et non pas simplement individuel [...]. La psychanalyse vise à aider l'individu à devenir autonome : capable d'activité réfléchie et de délibération. De ce point de vue, elle appartient pleinement à l'immense courant social-historique qui se manifeste dans les combats pour l'autonomie [...]. Mais [...] elle doit d'emblée faire face [...] à la question des institutions existantes de la société¹.

Nous ne nous intéressons pas ici à la psychanalyse en tant que telle. Cette citation se révèle néanmoins intéressante pour notre propos, car Castoriadis s'y prononce sur la fine mécanique psychique menant à l'autonomie. Elle exemplifie à elle seule la question politique chez lui. Il n'hésite pas à rapprocher les deux activités qui, avec l'éducation, constituent pour lui les trois activités pratico-poiétiques², piliers du projet d'autonomie. Aussi rappelle-t-il que la psychanalyse « a, pour l'essentiel, le même objet que la politique : l'autonomie des êtres humains³ ». Le rapport entre les deux est plus fort qu'il n'y paraît : il ne s'agit pas d'une simple coïncidence ou d'une antinomie entre psyché et institutions autonomes, mais d'une *implication interne* entre les deux, puisque les psychés socialisées peinent à s'extirper des significations imaginaires sociales « assignées », intégrées. L'autonomie doit donc être présente dans les institutions. « Une politique de l'autonomie, si l'on ne veut pas être naïf, ne peut exister qu'en tenant compte de la dimension psychique de l'être humain⁴ ».

L'autonomie individuelle implique l'autonomie social-historique : toutes deux se consolident et s'amplifient au contact de l'autre. Castoriadis reconnaît que la réflexivité et la lucidité de l'individu proviennent de sa psyché, et qu'elles instaurent un « autre rapport [...] entre l'instance réflexive et les autres instances psychiques⁵ », de façon à rompre avec la sérialité de l'individu social. L'avènement de la subjectivité autonome « entraîne aussi que le sens simplement donné a cessé d'être cause (ce qui est toujours aussi le cas dans le monde social-historique) et qu'il y a *choix du sens* non dicté d'avance⁶ ». De plus, précise-t-il, « être autonome implique que l'on a *psychiquement investi* la liberté et la visée de vérité⁷ ». Or, « [p]our investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales⁸ ». S'il en fallait la

¹ CL3, PP, *op. cit.*, p. 181-182. Nous soulignons.

² Cf. CL5, FF, *op. cit.*, p. 65.

³ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 280.

⁴ CL6, IIC, *op. cit.*, p. 137.

⁵ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 161.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁷ *Id.*

⁸ *Ibid.*, p. 163.

preuve, tout ce développement et cette dialectique entre individualité social-historique et subjectivité autonome témoignent également du fait que sa pensée n'a rien d'individualiste. Elle conçoit véritablement à chaque instant, tant pour les sociétés autonomes qu'hétéronomes, la nécessité du rapport individu/collectivité.

Ce faisant, toute tentative d'accéder à une plus grande réflexivité individuelle allant dans le sens de l'autonomie se voit-elle condamnée à rompre avec la socialisation de la psyché, laquelle témoigne d'un dressage aux significations imaginaires sociales en cours? Il va sans dire, comme le soulève Piqué, que ces dressages sont reconnus par Castoriadis comme étant « pratiquement tout-puissants¹ ». Dès lors, souligne Castoriadis, la société « fabrique donc, d'abord et surtout – et exclusivement dans l'écrasante majorité des sociétés –, des individus clos² ». L'institution social-historique donne lieu à la « création d'un *type (eidos)* historique *spécifique* d'individu, et “fabrication en série” d'exemplaires de ce type³ ». Par la psychanalyse et par la théorie de l'institution imaginaire de la société, Castoriadis rejoint ici les enseignements sociologiques. Comment alors combiner ceux-ci avec une conception révolutionnaire du domaine politique? Perlea fait remarquer la distinction castoriadienne entre l'individu social, dont la fabrication sérielle est le propre de l'institution imaginaire et de ses significations imaginaires sociales correspondantes, et le sujet, qui rompt avec cette fabrication par le contenu autonome de celle-ci : « ce qui se fabrique dans la société n'est pas le sujet mais *l'individu social* : terme moyen qu'il interpose, dans ce parcours qu'est la subjectivité, entre la monade psychique (noyau de la psyché et *site d'imagination radicale*) et le sujet comme point d'arrivée de l'élaboration⁴ ». Dans le cas des sociétés autonomes, et de façon à illustrer de nouveau le cercle de la création⁵, cette fois dans son versant autonome, plus rare et fragile, comment donc penser un « dressage autonome »? Comment des institutions autonomes peuvent-elles se maintenir et s'auto-perpétuer, sachant que l'autonomie se veut une recherche incessante pour repousser la clôture, et que cette dernière représente le *modus operandi* même de la création pour Castoriadis? Une société s'institue en effet par ou sous l'action de la clôture des significations, c'est-à-dire par certaines significations imaginaires, d'orientation normative, significative, intentionnelle et praxique. Quelle marge

¹ Nicolas Piqué, *Les ordres de l'histoire. Origines, discontinuité, nouveauté*, *op. cit.*, p. 125.

² CL5, IIR, *op. cit.*, p. 314.

³ CL2, NVÉ, *op. cit.*, p. 394.

⁴ Georgiana Perlea, « Cornelius Castoriadis, ce Raymond Aron de la gauche », *Ideï in Dialog*, n° 50, novembre 2008 ; en ligne.

⁵ Cf. CL6, PSL, *op. cit.*, p. 281.

d'action, de « liberté » critique est possible pour une autonomie, psychique-individuelle et social-historique, qu'il appelle pourtant, de façon persistante, de ses vœux?

Cette marge de manœuvre autonome se gagne visiblement à travers l'espace dévolu à la liberté et à l'autonomie, tant individuelle que collective. Et cet espace apparaît chez Castoriadis non gagné d'avance, c'est le moins que l'on puisse dire. Le champ lexical qu'il applique à cette réalité en témoigne : « le *problème* d'une société autonome est de créer des institutions telles que leur intériorisation par les individus n'aliène pas ceux-ci mais au contraire favorise au maximum leur autonomie¹ ». Il y a bien là un *paradoxe*, convient-il : « le "paradoxe" de la liberté effective² ». Ailleurs, il souligne « l'*énigme* de la politique³ ». Cette dialectique entre autonomie individuelle et significations imaginaires sociales porteuses d'autonomie se complexifie avec cette tension, héritée de l'imaginaire grec issu de la période homérique, où la recherche d'une excellence héroïque individuelle tente de résister à cette nécessité d'une autolimitation, certes collective, mais également individuelle. Pour nombre de commentateurs, cette énigme prend le visage d'une quasi-aporie de l'autonomie dans les termes castoriadiens. Poirier résume ainsi cette tension supplémentaire :

La grande difficulté pour la démocratie est de produire un type de « formatage » anthropologique, qui concilie l'individuation maximale et le désir du vivre-ensemble, et l'originalité de l'institution démocratique est d'essayer de « résoudre » ce paradoxe par l'*héroïsation* du citoyen, ce qui peut sembler à bien des égards paradoxal, puisque l'héroïsme est traditionnellement pensé comme une valeur aristocratique⁴.

Les hautes exigences que recèlent la démocratie au sens de Castoriadis font en effet signe vers une « conception héroïque de la citoyenneté, en ce sens qu'elle repose sur l'activité d'individus autonomes qui ne doivent justement pas se laisser aller à leur volonté d'indépendance, mais doivent se donner pour désir et pour responsabilité la tâche de faire vivre la chose publique⁵ ». Cet héroïsme, souligne illico Poirier, s'avère en ce sens paradoxal, puisqu'il s'insère dans cette tension individu/collectif où l'autolimitation face à l'*hubris* demeure la pierre de touche de tout l'édifice démocratique.

¹ SV, *op. cit.*, p. 193. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 192.

³ CL3, PP, *op. cit.*, p. 185. Nous soulignons.

⁴ Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, *op. cit.*, p. 473.

⁵ *Ibid.*, p. 474.

À cet héroïsme qui doit de l'intérieur et d'emblée se réguler correspond une vision somme toute tragique de la pérennité du caractère démocratique du *dèmos*. Castoriadis met en quelque sorte le tragique au cœur même de l'être, et plus encore, de l'être autonome, individuel et social, qui *reconnaît* sa mortalité¹. Il apparaît comme quasi-automatisme de l'hétéronomie², soit comme quasi-inéluçabilité de la clôture, et ce, même dans les sociétés autonomes, qui doivent sans cesse lutter contre leur fragilité – celle qui surgit de la reconnaissance du fait brut de leur contingence, d'où elles tirent paradoxalement le lieu même de leur liberté, de leur autonomisation et de leur auto-crédation continue. Labelle présente une analyse pénétrante du tragique de la condition autonome³, qui s'avère selon lui difficilement tenable, tant les exigences sont élevées et le risque hubristique est grand :

la loi étant nécessaire – puisqu'à défaut d'elle, il n'y a pas de Cité et simplement pas d'humanité, qui n'existe que socialisée –, il faut y adhérer, mais étant irréductiblement contingente – puisqu'elle est sans fondement ultime –, il faut en faire l'objet d'un légitime soupçon, d'une critique, qui engage à un mouvement de « refondation », à l'infini, et à dire vrai, que l'on sait d'avance condamné à échouer⁴.

Cette aporie incite Caumières à considérer le modèle démocratique castoriadien sur le mode d'une « auto-institution *tendanciellement* explicite de la société⁵ » plutôt que sur celui, tragique, d'une héroïsation incessante des citoyens. Dans ce cas, serait-on tentée de renchérir, en quoi la conception castoriadienne apparaît-elle si différente de celle de Freitag, laquelle s'engage à rechercher toujours plus d'autonomie sans pour autant viser l'éradication, ontologiquement impossible, de toute hétéronomie? Castoriadis ne s'illusionne pas sur la teneur du pouvoir et de la réflexivité collective afférente. Il énonce lui-même cette impossibilité d'une autonomie parfaite : « L'autonomie est donc le projet – et maintenant nous sommes à la fois sur le plan ontologique et sur le plan politique – qui vise, au sens large, la venue au jour du pouvoir instituant et son explicitation réflexive (*qui ne peuvent jamais être que partielles*)⁶ ». L'autonomie apparaît en effet

¹ SV, *op. cit.*, p. 143.

² L'hétéronomie ne représente-t-elle pas, affirme-t-il, « le mode d'être "normal" ou le plus probable de l'institution humaine (*ibid.*, p. 140), voire la « pente naturelle des institutions » (*ibid.*, p. 223)?

³ Cf. Gilles Labelle, « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », dans B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, *op. cit.*, p. 215-233.

⁴ *Ibid.*, p. 230.

⁵ Philippe Caumières, « Le sens de la démocratie », dans N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience de la démocratie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 54.

⁶ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 171. Nous soulignons.

toujours dans un projet commun d'édification de normes visant à accroître celle-ci. Sa conception de la vérité comme *projet* s'inscrit dans la même idée, nécessitant de repousser sans cesse la clôture des significations¹.

Dans les sociétés hétéronomes, affirme Castoriadis, l'on trouve « la représentation imposée aux individus que l'institution de la société ne dépend pas d'eux, qu'ils ne peuvent pas poser eux-mêmes leur loi – car c'est cela que veut dire *autonomie* –, mais que cette loi est déjà donnée par quelqu'un d'autre² ». Cette formulation à plusieurs égards étrange donne au fond à voir le préjugé de Castoriadis envers l'institution démocratique, comme si une « bonne » institution, allant dans le sens de l'autonomie, masquerait cet état de fait d'un nécessaire *héritage* des lois. Comment en effet considérer les significations imaginaires sociales autrement que comme autant de « représentations imposées aux individus » suivant lesquelles « la loi est donnée par quelqu'un d'autre », du moins dans un premier temps où l'individu social se fabrique sous l'effet de celles-ci? L'arrimage concret et effectif de l'autonomie au sein du partage de l'imaginaire social s'avère sans nul doute épineux, surtout avec une conception non dialectique de l'autonomie. La spécificité que cerne ici Castoriadis à propos des sociétés hétéronomes résonne tout autrement dans l'optique freitagienne. Alors que pour Freitag, la projection du Tiers fondateur libère justement les individus du poids constant de réunifier le lieu du social et du politique, cette tâche incessante correspond pratiquement à la conception castoriadienne de la démocratie. En effet, comme le spécifie Castoriadis,

la question est : comment puis-je être libre si je suis obligé de vivre dans une société où la loi est déterminée par quelqu'un d'autre? La seule réponse concevable [...] consiste à dire : j'ai la possibilité effective de participer sur un pied d'égalité avec n'importe qui d'autre à la formation et à l'application de la loi. Ce qui est la véritable signification de la démocratie³.

Castoriadis conçoit d'autres médiations démocratiques que celles mises de l'avant par Freitag, externes à la représentation politique. Leurs divergences sur la conception de la démocratie et du rapport qu'elle institue entre la collectivité et le pouvoir se révèlent notamment par leurs visions opposées du Tiers fondateur. Il ne fait aucun doute que, pour Castoriadis, « la création démocratique abolit toute source transcendante de la signification⁴ ». Là réside, précise-t-il, la

¹ « L'autonomie est l'agir réflexif d'une raison qui se crée dans un mouvement sans fin, comme à la fois individuelle et sociale » (*Ibid.*, p. 161).

² CL2, NVÉ, *op. cit.*, p. 394.

³ CL6, PSL, *op. cit.*, p. 280.

⁴ CL4, CSD, *op. cit.*, p. 241.

réflexivité démocratique¹, dans cet espace ouvert par les Grecs sur la mise en question systématique du pouvoir, de ses origines et de ses modes d'institution, du tout du monde et de la société. À l'instar de Castoriadis, Freitag considère la création des Grecs comme mode d'institution démocratique, allant de pair avec une ouverture réflexive inédite. Cet espace réflexif ne saurait désigner uniquement des modalités technocratiques du pouvoir, mais s'ouvre plutôt sur un nouveau mode d'être où la réflexion, jamais séparée de la normativité, devient un outil de transformation sociale : « La création des institutions est œuvre de pensée et de débat, mais cette pensée n'est pas une pensée logique ou ratiocinante, ni un calcul instrumental : elle est de nature essentiellement morale et expressive² ». Freitag se fait ici très proche de Castoriadis. Il reprend en ses propres termes la perspective castoriadienne sur la *polis* grecque et la naissance de la démocratie. Cette importance accordée à la raison comme « pensée qui est polarisée vers l'objectivation de l'identité collective dans les cadres normatifs de la société³ » correspond en effet au *logon didonai* comme « activité pratico-poiétique » chez Castoriadis. L'activité politique se voit médiatisée par des idées collectives. Aussi Freitag ajoute-t-il que « le politique (objectivé ou institué) est né de *la vie politique* instituante, de la *praxis* comme on l'a rappelé en reprenant Castoriadis⁴ ». C'est précisément la définition castoriadienne du projet d'autonomie : « L'autonomie est donc le projet [...] qui vise [...] la résorption *du* politique, comme pouvoir explicite, dans *la* politique, activité lucide et délibérée ayant comme objet l'institution explicite de la société (donc aussi, de tout pouvoir explicite⁵) ».

Si Freitag reconnaît également l'exemplarité et la singularité historiques et ontologiques de la démocratie et de la philosophie, cette ouverture essentielle créée par les Grecs, la démocratie n'abolit pas pour autant, dans son optique, la nécessité du Tiers fondateur réifié. Il est néanmoins bien conscient que la création de la démocratie a nécessité la rupture, par les Grecs, avec une vision religieuse de l'institution sociale : « Ainsi ce sont les Grecs encore, qui, ayant mis en doute l'existence du "Fondateur" extérieur, furent conduits à reconnaître la supériorité du "spectateur" sur l'"acteur". Car le spectateur peut juger non seulement l'action, mais la scène de l'action depuis

¹ Cf. *ibid.*, p. 242.

² IÉSP, *op. cit.*, p. 67.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ CL3, PPA, *op. cit.*, p. 171.

l'extérieur, et faire ainsi exister l'action dans l'espace commun, ou l'"espace public"¹ ». Le Tiers fondateur ne lui apparaît donc pas comme strictement religieux. À l'inverse, pour Castoriadis, « si les Grecs ont pu créer la politique, la démocratie, la philosophie, c'est aussi parce qu'ils n'avaient ni Livre sacré, ni prophètes [...]. La politique, telle qu'elle a été créée par les Grecs [...] présupposait [...] qu'au moins de grandes parties de cette institution n'ont rien de "sacré", ni de "naturel", mais qu'elles relèvent du *nomos*² ». Freitag, quant à lui, discrimine diverses formes de transcendance et maintient l'importance d'une certaine forme de sacré, celle correspondant au fondement du sens et de l'ordre social. Cette sacralité a le visage d'une « transcendance immanente » et non celui d'une forme de révélation ou de providence, qui viendrait effectivement amenuiser cette réflexivité démocratique inaugurée par la *polis* grecque. Sans nul doute, Freitag pourrait faire sienne cette explicitation que Van Eynde donne de la politique chez Castoriadis, plus précisément du « couple instituant/institué que Castoriadis a pensé [...] comme condition à la fois d'une historicité a-causale (où l'imaginaire peut déployer sa pleine puissance) et effective (où l'imaginaire prend lieu dans la concrétude d'un faire social³) ». L'histoire a sa part inhérente de contingence, elle est contingence en action, ancrée dans un ici-maintenant sociohistorique.

Néanmoins, par le maintien du Tiers fondateur réifié, c'est-à-dire par la reconnaissance de la dette de sens au fondement de tout pouvoir politique et de toute société institutionnalisée, Freitag module de manière différente les rapports entre l'instituant et l'institué. De son point de vue, « [l]'institué positif, établi, n'est plus l'obstacle que doit vaincre l'instituant, il en est devenu le moyen et la condition de réalisation par-delà les formes que la politique s'est déjà donnée [*sic*] à travers l'histoire⁴ ». Il s'agit ainsi, souligne Fillion, « de conserver les acquis modernes du pouvoir législatif, en acceptant d'assumer que la liberté consiste à transformer ce qu'on n'a pas créé⁵ ». Dans le même esprit, souligne Bonny, il va de soi pour Freitag que l'autonomie existe bel et bien. Par contre, elle « ne signifie pas "se donner librement à soi-même ses normes" [...], mais plutôt

¹ Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, *op. cit.*, p. 226, n. 38.

² CL3, PPA, *op. cit.*, p. 155.

³ Laurent Van Eynde, « Castoriadis et Bachelard. Un imaginaire en partage », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *op. cit.*, p. 172.

⁴ IÉSP, *op. cit.*, p. 68.

⁵ Jean-François Fillion, « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », *op. cit.*, p. 188.

participer subjectivement, par soi-même, à l'actualisation des normes de son action¹ ». Cette actualisation normative ne saurait évidemment se faire à l'écart de la chose politique. Tant Freitag que Castoriadis présentent une conception de l'autonomie liant de manière exemplaire, dans le sillage de la *polis* grecque, individualité et collectivité. Tous deux proposent une conception de la démocratie pour laquelle le rapport de la collectivité au pouvoir nécessite sans cesse une réactualisation s'opérant par des médiations effectives. Il s'agit là de leur principal point de convergence sur la question de la démocratie, en dépit du fait que la teneur des médiations diffère.

Ainsi, pour Freitag, à l'instar de Castoriadis critiquant Merleau-Ponty, il n'existe aucun « maléfice de la vie à plusieurs ». Aussi pourrait-il très bien faire sien cet énoncé de Castoriadis : « L'existence de “plusieurs” autres, et d'une indéfinité d'autres, et de l'institution dans et par laquelle seulement ils peuvent être, comme moi, n'est pas “maléfice”, elle est ce à partir de quoi je suis fait moi-même et j'existe² ». S'il n'y a donc pas, comme le soutient Castoriadis à l'encontre de Lefort, de division d'ordre *politique intrinsèque* à la société³, l'on trouve cependant, dans l'optique freitagienne, un continuum de « séparation ontologique », voire carrément de « réification transcendantale⁴ », sur lequel ou par lequel toute société s'institue, d'abord dans le langage⁵. Or, cette « séparation première », Castoriadis la reconnaît également. À la différence de ce dernier, cependant, l'hétéronomie que Freitag décèle au fondement de la socialité ne s'avère rien de moins que le procès de la vie. Ce procès ne peut jamais être *créé* par l'individu qui le reçoit, même si tout individu y participe en le réactivant et en l'augmentant, de sorte qu'« [i]l n'y a pas antinomie entre les déterminations de la liberté et l'exercice de la liberté. C'est à travers l'appartenance et l'enracinement dans le monde et dans la société que se construit le champ effectif de la liberté – et que la liberté trouve ses contenus⁶ ». Tandis que du côté de Castoriadis, comme le

¹ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 24.

² CS, ER, op. cit., p. 348.

³ Cf. *ibid.*, p. 359.

⁴ Frédéric Vandenberghe, « Théorie critique ou critique théorique de l'« associé »? Dialogue constructif entre Freitag, Gauchet, Habermas et quelques autres », op. cit., p. 49.

⁵ Le Tiers fondateur chez Freitag correspond assez fortement à la « division originaire du social » proposée par Lefort, ce qui les rapproche selon une commune opposition à Castoriadis. Cf. sur ce Robert Legros, « Cornelius Castoriadis et Claude Lefort. La question de l'autonomie », dans N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, l'expérience démocratique*, op. cit., p. 57-67. Lefort en appelle, de manière semblable à Freitag, à « percevoir dans l'histoire une “dimension de révélation” davantage que de création pure » (Lefort, cité par Stéphane Vibert, « Claude Lefort et l'anthropologie du politique : les leçons de l'ethnologie », à paraître).

⁶ Michel Freitag, « Au cœur de la condition humaine, entrevue avec Michel Freitag » (réalisée par J.-C. Ravet), *Relations*, 2005 ; en ligne.

souligne très justement Labelle, l'institution se trouve exempte de tout fondement, et porte ainsi en elle-même la source et l'impulsion qui l'anime, à l'image de cette figure héroïque en quête de dépassement de soi néanmoins imprégnée de la nécessité de s'auto-limiter en vue d'assurer la pérennité du pouvoir, dans le temps, mais aussi dans sa forme, publique et ouverte à l'ensemble des citoyens. Ainsi,

le monde institué porte sur lui une indélébile marque de naissance : il n'a pas et ne peut pas avoir, par définition, de « fondement » [...], il ne renvoie à rien qui peut être dit le précéder et le transcender de manière à lui donner sens [...]. [C]e qui est et existe ne peut être conçu que comme reposant entièrement sur lui-même – aussi frêle que peut l'être tout ce qui relève de l'historicité ou de la contingence¹.

Pour Castoriadis, l'abolition de toute source transcendante du sens fait en sorte que le sens s'ouvre à la création réflexive. Dans sa perspective, la conception du langage comme une dette a entravé l'avènement de la démocratie pour les sociétés et les individus, et ce, bien qu'il reconnaisse par ailleurs que « notre création et déjà notre parole s'étaie [*sic*] sur l'être² ». Toutefois, selon lui, cet étayage n'est pas un *garant*. Il ne constitue pas nécessairement un poids invalidant : il apparaît plutôt comme un état de fait dont il ne tire pas les mêmes conclusions ontologiques que Freitag. Malgré tout, Castoriadis martèle la présence de l'étayage, mais on a l'impression qu'il refuse d'entrevoir réellement les implications de celui-ci sur la pensée et sur le sens. Cet « étayage », Freitag a entrepris de le penser jusqu'au bout, ce terme ne signifiant pas la *fermeture* du sens, encore moins une forme de cynisme où les dés sont jetés, confinant au statu quo, mais correspondant à la volonté ferme d'une possibilité d'ouverture du sens, de création, d'autonomie, avec son garant ontologique, sa source, son histoire au sens fort, *au sein même* du procès de différenciation et d'objectivation. Dans l'optique castoriadienne, cette perspective consiste plutôt à amoindrir les possibilités réelles d'autonomie, comme si Freitag les remettait par là en doute, alors qu'il s'agit bien pour lui de *viser* l'autonomie, tout en ne sacrifiant jamais les liens, jugés « sacrés », qui nous relient à l'être, au déploiement de la vie et, dans le cas des humains, au déploiement de la capacité de symbolisation. Toute la différence entre les deux auteurs concernant la conception de l'imaginaire et du symbolique affleure ici. Freitag demeure attentif à rapporter les capacités du symbolique à sa *racine* imaginaire, qu'il renvoie à l'expérience sensible ; Castoriadis

¹ Gilles Labelle, « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », *op. cit.*, p. 216.

² CL4, CSD, *op. cit.*, p. 242.

semble au contraire soucieux de désentraver le symbolique et l'imaginaire de ses limitations sensibles, quelque étayage qui existe par ailleurs.

Quoi qu'il en soit, tous deux soulignent que l'autonomie ne s'avère aucunement « naturelle » chez l'humain puisqu'elle constitue le résultat d'un procès historique. « L'autonomie, et la *praxis*, n'est pas une “donnée” de la nature humaine. Elle émerge comme création social-historique – plus précisément, comme création d'un projet¹ ». Freitag ne saurait être plus en accord, par cela même qu'il démontre en quoi la *praxis* a progressivement surgi ou plutôt s'est progressivement élaborée, avec l'institutionnalisation, comme forme d'action strictement politique, c'est-à-dire comme forme de reproduction du pouvoir et de la domination. Tous deux font ainsi voir que le destin de l'humanité autonome réside bel et bien dans la *praxis* et dans la pérennité d'un sentiment profond de responsabilité pour la chose publique. Castoriadis revient sur ce constat de l'hétéronomie comme « pente naturelle » de l'humanité en affirmant que l'institution social-historique a été, dans la majorité des sociétés, porteuse d'une « exigence d'inégalité par rapport aux autres² ». L'exigence de signification que comporte toute institution social-historique a donc pris la forme d'une institution inégalitaire, et ce, précise-t-il, « [c]ar une institution de la société qui est institution de l'inégalité correspond beaucoup plus “naturellement” – bien que le terme ici soit tout à fait déplacé – aux exigences du noyau psychique originaire, de la monade psychique que nous portons en nous³ ».

Or, les figures du Tiers fondateur, peu importe leur nature, soutient Castoriadis, ont été des fers de lance de cette prétendue naturalité de l'autonomie :

Dieu, Nature, Raison posés chaque fois comme êtres-étants suprêmes et paradigmatiques, *qui fonctionnent comme être à la fois et sens*, ont été toujours aussi posés dans le cadre de la philosophie héritée comme des sources d'un être/sens dérivé et second de la société et monnayés chaque fois comme parcelles ou molécules de divinité, de naturalité ou de raisonnabilité qui définissent, ou devraient définir, l'humain comme individu⁴.

Cette citation, au-delà du thème de la naturalité de l'autonomie, que rejettent tout autant Freitag que Castoriadis, nous renseigne sur l'objection principale de Castoriadis envers le Tiers fondateur, soit que son mode opératoire demeure religieux. Plus précisément, « la religion [...] accoupl[e] les

¹ CL5, FF, *op. cit.*, p. 73.

² CL2, NVÉ, *op. cit.*, p. 395.

³ *Ibid.*, p. 395-396.

⁴ *Ibid.*, p. 387. Nous soulignons.

significations qu'elle crée avec une garantie transcendante – garantie dont les humains ont, de toute évidence, un besoin éperdu – et avec *une clôture, qui semble, mais semble seulement, consubstantielle à l'idée même de sens, mais en vérité résulte de cette garantie transcendante elle-même*¹ ». Se dégage ainsi de manière tout à fait nette la lecture de Castoriadis à l'égard de la conception freitagienne du Tiers fondateur comme garant du sens, en continuité avec la transcendantalisation du langage dans un Autrui généralisé, à la source du symbolique. Dans l'optique castoriadienne, Freitag commet l'impair d'associer « cette garantie transcendante » avec « l'idée même de sens ». Pour Freitag, il est en effet indéniable que le sens s'instaure à même la clôture existentielle du vivant qu'incarne la dette de sens, mais cet aspect de fermeture paraît consubstantiel avec une ouverture et une actualisation, rendues possibles par la suppression-conservation dialectique. Cette clôture n'entrave donc pas pour lui la possibilité de création. Elle ne représente aucunement une clôture du sens où celui-ci serait condamné à se réinterpréter sans aucune mise en question. Simplement, le sens lui apparaît, contrairement à Castoriadis, est-on forcée d'admettre, non seulement comme ouverture et création, mais également comme *unité* : « Le sens est donc cette tension où se fait sentir une séparation avec soi-même, et où s'accomplit néanmoins l'unité avec soi-même, comme tâche, comme finalité la plus haute² ».

Castoriadis récuse le fonctionnement de la religion, qu'il associe, à raison, à un mode hétéronome d'institution. Cela étant dit, l'essentiel demeure le fait que la religion fournit une garantie transcendante, de même qu'une clôture qu'elle tend à confondre avec l'idée même de sens. Bien qu'il soit tout à fait conscient de la nécessité d'une limite, puisqu'il conçoit l'autolimitation comme l'autre nom de l'autonomie, apparaît-il cependant assez armé contre la fermeture sur elle-même d'une autonomie désancrée? Il légitime sa volonté de se départir d'une transcendance du pouvoir tout en demeurant institutionnaliste par l'attachement qu'il porte à la forme première, au socle grec, du politique. Une fois accompli le parcours de l'historique du Tiers fondateur chez Freitag, une chose nous frappe : à l'issue de son exposé sociologique, ce dernier nous remet devant la nécessité de ce Tiers fondateur, qui plus est, devant la nécessité de sa *projection*, à défaut de quoi, soutient-il, la socialité se délite : « En l'absence de Dieu et d'un “sens de l'Histoire”, la cohérence ontologique du monde objectif, dernière modalité du concept de l'“Être-en-tant-

¹ CL4, CSD, *op. cit.*, p. 241. Nous soulignons.

² Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, *op. cit.*, p. 226.

qu'Être», s'effiloche et finit par s'effacer elle aussi¹ ». Les affirmations de même teneur pullulent dans ses écrits à propos de la postmodernité. Plutôt que d'en appeler à une reprise des formes traditionnelles de religiosité, Freitag soutient le couplage d'une certaine transcendance² avec le sens, de même qu'avec une forme de clôture, qu'il renvoie à la dette de sens. Celle-ci relie chaque société non seulement à ses prédécesseurs, mais bien plus largement, au Cosmos, au monde de la vie et au monde symbolique, trois lieux d'un devoir de mémoire, qui représentent autant d'occasions de reconnaissance de cette « transcendance immanente ». Il repousse de cette façon les limites de la transcendance pour y inclure une part du vécu humain non religieux, qu'il revendique néanmoins comme étant « sacré ». Sans ce sentiment du sacré (dût-il, comme le récuse Castoriadis ici, charrier une clôture et s'imbriquer à toute notion de sens), point de rempart contre l'*hubris*.

Freitag et Castoriadis s'emparent du même problème, soit celui du maintien du pouvoir comme « pouvoir de tous » et non comme pouvoir privé, mais ils proposent des solutions diamétralement opposées. Dans l'optique castoriadienne, la solution de Freitag, cette dialectique autonomie/hétéronomie ayant comme conséquence politique première l'impossibilité ontologique d'une autonomie pure, dégagée de toute scorie hétéronome, constitue exactement le problème. Cela revient en effet pour Castoriadis à sceller le sens de la transformation social-historique en faveur de l'hétéronomie et à faire du pouvoir le nécessaire pendant d'un non-pouvoir, comme si le pouvoir était inégalitaire en soi. La solution envisagée par Castoriadis, c'est-à-dire ce rejet de la forme étatique et représentative, afin d'éviter cette séparation collectivité/État ou pouvoir/non-pouvoir, ne signifie rien de moins dans l'optique freitagienne que « la réification de l'*ubris* elle-même³ ».

En effet, la projection idéologique constitue pour Freitag un rempart contre l'*hubris*. Le fait que les sociétés postmodernes tendent à évacuer la projection conduit à réifier non plus l'origine de l'ordre social, de manière à protéger la société de la déchirure du sens et des contradictions, mais l'*hubris* elle-même. Freitag révèle la clé de sa conception du Tiers fondateur lorsqu'il affirme :

Que l'on conçoive cette dette comme étant contractée à l'égard de Dieu ou de la Raison associée à la nécessité, ou à l'égard du cosmos et des ancêtres, cela permet de différencier des régimes de société et de socialité, mais cela ne remet pas en question *un principe plus*

¹ DS3, *op. cit.*, p. 40.

² Dont on a vu qu'elle n'est pas religieuse, divine ou issue d'une croyance, cf. CS3, RMI, *op. cit.*

³ IÉSP, *op. cit.*, p. 37.

profond d'équivalence ontologique entre ces diverses représentations de notre dépendance : penser l'autonomie comme originelle – qu'il s'agisse de celle du sujet ou du collectif, de celle de la technique ou de celle de l'économie, et même celle de la pensée, de l'art et de l'écriture – c'est cela l'ubris¹.

L'hétéronomie, pour Freitag, consiste à vouloir éradiquer toute idéologie, en la concevant comme purement nuisible, plutôt que comme un indicateur qui nous renseigne « sans le vouloir » sur le lieu de la vérité et du sens. L'*hubris* du rationalisme, contre laquelle Castoriadis met lui aussi en garde constamment dans ses écrits, se profile ici. En soulignant que « la réalité de la domination ne cause la lutte contre la domination, et encore moins la lutte pour une institution autonome de la société² », Castoriadis soutient également que l'autonomie n'est pas originelle. Bien qu'il ne suive pas Freitag sur ce principe d'équivalence ontologique du Tiers fondateur, il ne commet pas l'impair de considérer l'autonomie comme naturelle. Ajouterait-il cependant que de penser l'hétéronomie comme originelle, ce que tend à faire Freitag, est aussi hubristique ou, à tout le moins, aporétique?

Sa position restituant à la société l'Abîme sur lequel elle se fonde et qui fait saillie constamment – constat valant au niveau individuel également – constitue pour lui une « protection » contre les présomptions métaphysiques des auteurs affirmant que l'hétéronomie de la société est d'essence. Castoriadis considère l'autonomie comme un travail politique incessant, comme le projet politique et réflexif d'une visée de vérité. Et c'est entre autres pour cette raison que Freitag et Castoriadis se rejoignent sur la fragilité et du projet d'autonomie et du symbolique, de même que sur notre responsabilité collective devant cet état de fait. Il n'en demeure pas moins que Castoriadis critique les pensées relevant une forme d'hétéronomie originelle, affirmant que celles-ci se ferment à toute autonomie possible à partir de cette reconnaissance hétéronome.

La projection du Tiers fondateur, qu'il juge essentielle, ne fait pas selon Freitag l'impasse sur la contingence de la société et son historicité, alors que Castoriadis affirme l'inverse. La volonté revendiquée par ce dernier d'éliminer toute source transcendante du sens dans l'édification d'une société autonome correspond à ce contre quoi met en garde Freitag, c'est-à-dire la volonté d'éradiquer l'idéologie au nom de la raison³. S'il ne fait aucun doute que Castoriadis, dans la

¹ *Ibid.*, p. 36. Nous soulignons.

² CQFG, I, *op. cit.*, p. 268.

³ Cf. DS2, *op. cit.*, p. 395 : « Nier, par hypothèse, la portée positive de l'idéologie, vouloir la supprimer au nom de la raison ou de la transparence, c'est vouloir nier et supprimer cette *positionnalité* et cette concrétude, cette autodétermination du réel qui, on vient de le dire, peut toujours être développée, dépassée réellement au sens hégélien mais jamais transcendée ».

critique du rationalisme qu'il partage avec Freitag, ne souhaite pas éradiquer l'idéologie *au nom de la raison*, tend-il cependant à le faire au nom de l'autonomie? Il s'agit en somme d'une autre façon de nommer le problème de l'hétéronomisation du fondement social : Freitag insiste sur sa nécessité, tandis que Castoriadis soutient que l'avènement d'une société autonome dépend de son éradication.

La posture de Freitag, bien qu'elle soutienne une forme d'hétéronomie essentielle et existentielle, en l'ancrant dans une positivité du sensible faite d'expressivité, évite-t-elle cet écueil? Nous serions tentée de répondre par l'affirmative à cette question. Sa pensée dialectique permet une circularité entre autonomie et hétéronomie, un réel travail de la société sur elle-même, guidé par des principes favorisant l'autonomie. Il n'y a pas là d'impossibilité, et Freitag, bien que soulignant la lourdeur de l'institué, n'a jamais désavoué un espoir de changement, que ce soit au moment de rappeler que la postmodernité n'avait rien d'une fatalité ou d'une issue logique de la modernité, mais nécessitait, comme le rappelle sans cesse Castoriadis lui-même, un *travail politique*, qui renvoie à notre *responsabilité collective*¹. La volonté de Freitag d'une reprise du travail politique au niveau civilisationnel, qui semble purement utopique, fait également voir qu'il ne rejette aucunement la force instituante passée et présente, mais qu'il l'appelle plutôt de ses vœux avec urgence et, malgré tout, espoir.

Conclusion

Le Tiers fondateur s'avère inéluctable dans l'optique freitagienne, puisqu'il soude la société ensemble à travers des références transcendantales communes. Freitag ne fait-il que relever le caractère « nécessaire », au sens d'inévitable, du Tiers fondateur réifié ou souhaite-t-il plutôt l'avènement d'un type de société qui tâcherait de reprendre réflexivement le plus possible ce « moment originel fondateur », sans pour autant l'éviter ou l'éliminer? Ses propos sur la

¹ Cette idée conclut le troisième volume de la seconde édition de *Dialectique et société* : « Quand il n'y a plus d'"autre lieu", il n'y a plus de garantie. Il reste la responsabilité » (DS3, *op. cit.*, p. 475). Cette formule laisse entendre que la disparition éventuelle du Tiers fondateur, si elle voyait s'effacer le garant dont on a retracé l'importance pour Freitag tout au long de ce chapitre, n'entraînerait pas nécessairement le délitement total d'une transformation sociétale, mais en rendrait l'accomplissement tributaire, tel que le signale Castoriadis, de l'existence d'un sentiment de responsabilité collective. Elle fait évidemment écho au « principe responsabilité » formulé par Hans Jonas, ce que n'a pas manqué de souligner Freitag lui-même, considérant que ce principe « devrait représenter notre minimum *actuel* de conscience *politique* » (« De la Terreur au *Meilleur des Mondes*. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique », dans D. Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, *op. cit.*, p. 403). Il faudrait cependant « y ajouter, soutient-il, pour [...] fonder sérieusement [cette nouvelle exigence ontologique] quelque chose de plus que la peur : le désir d'être et le désir de l'être » (DPIT, *op. cit.*, p. 137).

postmodernité, laquelle tend à rompre avec la verticalité du pouvoir, mais également avec celle du sens et du Tiers fondateur lui-même, ne font pas de doute sur la nécessité que revêt pour lui la figure de la société qui se profile dans la postmodernité.

Freitag, tout comme Castoriadis à ce sujet, critique la modernité *du dedans* de la modernité, que ce soit à partir de la figure (tout à la fois mythique et politique, aurions-nous envie de dire) de la *polis* grecque, ou encore dans la reprise à la Renaissance de celle-ci. Si Castoriadis observe à plusieurs endroits une dichotomisation idéologique dans la modernité elle-même, partagée entre un projet d'autonomie et un projet de maîtrise (ir)rationnelle du monde, Freitag, quant à lui, décele également au sein de la modernité une ligne de fracture dont le destin pourrait s'achever dans la postmodernité : « L'une des originalités profondes de l'interprétation de Freitag par rapport à nombre d'analyses consiste à voir dans l'avènement du capitalisme industriel non pas la manifestation par excellence de la modernité, mais au contraire les premiers signes de la "postmodernisation" des rapports sociaux¹ ». Cependant, la lecture freitagienne de la modernité, rappelle Bonny, assume l'unicité de celle-ci plutôt qu'elle ne la conçoit sous la forme d'une dualité².

Freitag a dressé le portrait d'une modernité dans toute sa complexité, dont les principes universalistes polarisés dans la figure de la Raison et de son porteur, l'individu rationnel, se sont étiolés dans une reprise marchande et utilitariste de ces idéaux. Cette complexité de la modernité, que met également en scène Castoriadis à partir d'un dualisme entre une « bonne » et une « mauvaise » modernité, entre l'autonomie politique et le capitalisme, se voit restituée dans une analyse de ses apories, au nombre desquelles cette figure du sujet rationnel ayant condensé en lui la nécessité d'une référence transcendantale jusqu'à l'épuisement et l'éparpillement. « On conçoit dès lors que l'"état politique" de la société, stipule Freitag, qui s'est placé sous la double dépendance de l'autonomie de l'individu et de la transcendance normative abstraite et universaliste, soit un état aussi de *fragilité*, et peut-être, seulement un *état transitoire* de la société³ ». L'individualisme moderne a cru se libérer de la verticalité du pouvoir dans une multitude de références identitaires pour se retrouver capté par des procédures de contrôle d'où disparaît tout point de surplomb.

¹ Yves Bonny, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité?*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 147.

² Cf. *ibid.*, p. 143.

³ DS3, *op. cit.*, p. 237. Nous soulignons.

Or, dans la société contemporaine, la destruction progressive du mode abstrait et universaliste de reconnaissance et d'identification n'est pas compensée par un retour à une structuration concrète de l'identité sociale [...]. En attendant, nous sommes tous en train de devenir des « autres » pour les « autres », par défaut de l'Autre, qui seul fournit à chacun un surplomb vis-à-vis de soi-même et d'autrui. L'Autre, le « Tiers fondateur », le miroir, le fondement de la norme et du regard commun fut toujours d'une manière ou d'une autre réifié (Dieu, le Devoir, la Raison¹).

Ce faisant, précise Freitag, « [l]e problème de la société “post-moderne” [...] est de parvenir à la *suppression critique de la réification idéologique, sans renoncer à la production d'une transcendance normative* fondatrice d'un a priori de socialité, d'identité, de reconnaissance, d'orientation des pratiques particulières vers la constitution d'un ordre reconnu comme commun² ». Cette suppression critique comporte l'aspiration à plus de réflexivité par rapport à la nécessaire figure du Tiers fondateur, mesure de notre humanité. Il s'avère donc possible, du moins souhaitable, de réformer le référent transcendantal à la source du procès idéologique. La refonte de la Raison moderne engage ainsi un remaniement du Tiers fondateur lui-même.

Freitag vise ainsi, *tout comme Castoriadis*, la suppression critique de la réification idéologique. Celui-là la comprend comme une nécessité de réformation, alors que celui-ci indique l'importance de la révoquer afin de maintenir le projet d'autonomie. Pour Castoriadis, la « production d'une transcendance normative fondatrice d'un a priori » signifie très clairement l'hétéronomie. Et pourtant, que représente l'imaginaire social, si ce n'est une instance non pas transcendante, mais néanmoins extérieure aux individus, qui fonde normativement la société, que ce soit la socialité, l'identité, la reconnaissance, etc.? Il s'agit bien d'une forme, certes radicalement immanentsisée, d'où une profonde divergence d'avec Freitag, de Tiers fondateur.

Bien que tous deux insistent sur la fragilité d'une modernité autonome, leur posture répond à des impératifs bien différents. Cette réforme du Tiers fondateur, pour Freitag, résulte des apories d'un individualisme moderne qui portait en lui-même, dans une certaine mesure, la réalité de son délitement. Contrairement à Castoriadis, toutefois, pour qui le paradigme de la création/destruction ontologique assume la disparition du Tiers fondateur de manière positive, comme pavant la voie à la pérennité d'une société autonome, Freitag en appelle à la prudence devant la révocation de celui-ci. La libération de certaines des contraintes modernes recèlent des tendances au fractionnement du sens, ce contre quoi il met en garde. La fragilité de l'autonomie et du symbolique, c'est-à-dire

¹ *Ibid.*, p. 450-451.

² *Ibid.*, p. 451. Nous soulignons.

de l'espace ontologique proprement humain, ne se comprend pour lui que par l'éventualité de sa disparition, envers laquelle la pensée de Castoriadis semble moins soucieuse. Ainsi, stipule Freitag,

toute existence synthétique reste elle-même toujours contingente et par conséquent ontologiquement fragile : pour une telle existence par définition synthétique, pour l'existentialité même [...], la possibilité d'un dépassement des limitations qui l'enserrent et l'enferment va donc virtuellement de pair, ontologiquement, avec la possibilité inverse d'une disparition. Or, après l'épuisement ou l'échec du projet d'un mouvement indéfini de libération de la subjectivité synthétique *individuelle* qui était idéalement – de manière idéaliste – celui de la modernité, c'est bien au risque d'une telle disparition au niveau *collectif* que nous confronte maintenant la postmodernité¹.

Pour Freitag, il est erroné de croire que la modernité (et la postmodernité, encore plus) a dépassé ou transcendé cette dette de sens. À travers toute cette thèse, nous avons ainsi pu exposer que l'ensemble de la pensée freitagienne admet ce constat d'une dette de sens comme fondement ontologique, tout en reconnaissant par ailleurs, du fait de son aspect dialectique, que ce fondement constitue l'un des moments de la dialectique, en rapport constant avec la créativité de l'histoire, qui s'incarne à un niveau sociétal, mais également au niveau individuel et collectif. Ce constat, chez Freitag, apparaît à tous les niveaux, qu'il s'agisse :

- de la reconnaissance de la *vie* comme fondement du procès d'objectivation ;
- de l'*imaginaire* qui demeure pour lui au plus près de cet axe de la subjectivation ;
- de l'*histoire*, dont sa conception montre très bien l'ancrage de la création dans les conditions reçues ;
- de l'*épistémologie*, dont la notion de raison doit chercher à s'ancrer sur la reconnaissance de cet état de fait d'une raison issue de la sensibilité, à la fois en rupture avec elle à certains égards, mais également en continuité avec elle ;
- de même qu'au point de vue *politique*, où toutes les instances modernes créées au fil du procès d'institutionnalisation, par l'idéologie de légitimation, se doivent de perpétuer cette projection dans un Tiers fondateur à distance de la dimension des pratiques de base de la société afin de garantir la pérennité du sens et de l'identité des individus.

L'importance que revêt le fondement transcendantal du pouvoir se donne à voir à partir de cette idée qui lie le sens et la praxis, liaison dont il retrace les balbutiements et les déclinaisons historiques, pour enfin, à l'aube de la postmodernité, exposer ce que la société et l'humanité sont

¹ OS, *op. cit.*, p. 118, n. 65.

susceptibles de perdre en tournant le dos à cette extériorisation transcendantale idéologique du pouvoir. Toute sa démarche réflexive et critique tend à exhiber et à déplier ce lien entre sens et praxis, lien que reconnaît et élucide également Castoriadis, bien que leur définition du *sens* diffère. Il ne fait aucun doute que pour Freitag, sens et non-sens ne sont pas mutuellement exclusifs, en vertu du fait que le sens affleure parfois sous forme de non-sens¹. Il en est de même pour Castoriadis, mais pour d'autres raisons que celles invoquées par Freitag. Selon la conception castoriadienne, le sens est *sis* sur le non-sens, il surgit de l'Abîme. Les deux notions sont donc en « circulation ». Le sens ne constitue pas simplement l'envers du non-sens : « l'être est Chaos, Abîme, Sans fond – mais aussi création, *vis formandi* non prédéterminée qui superpose au chaos un cosmos² ». Il y a *superposition* et non *suppression* du chaos au profit du cosmos ou substitution du chaos par le cosmos. Cette superposition de l'être comme cosmos et comme chaos informe bien entendu toute la conception castoriadienne du sens et de la création démocratique, qui n'a dès lors « aucune “garantie” extérieure à elle³ ». « Cela présuppose l'acceptation de ce fait qu'il n'y a pas, comme trésor caché et à trouver, de “signification” dans l'être, le monde, l'histoire, notre vie : que nous créons la signification sur fond de sans fond, que nous aussi nous donnons forme au chaos par [...] nos œuvres [...]. Cela signifie que nous sommes seuls dans l'être – seuls, mais non solipsistes⁴ ». En effet, au sein de toute société, les significations exemplifient le sens et sont porteuses de la praxis : une société autonome s'institue par des significations imaginaires sociales autonomes.

Hormis cette constatation de la dette de sens, du sentiment du sacré, d'une certaine transcendance non religieuse comme reconnaissance du fait que l'être et son histoire nous dépassent et nous portent, Freitag postule que tous les êtres vivants portent « à l'intérieur d'eux-mêmes » cette contingence du procès d'objectivation et, dans le cas des humains, cette contingence du procès d'institutionnalisation. Cet état de choses qu'il comprend sous le terme de la « vie » et de son procès de différenciation prend, dans le domaine humain, la forme d'un procès de

¹ « Le sens ne se montre directement que dans les déchirures de la signification, et quand il surgit ainsi et qu'il se fait voir, c'est d'abord sous le mode de sa défaillance, du non-sens dont les significations elles-mêmes paraissent entourées. Pour que la vie retrouve la place de son jeu dans la signification, tout un travail de suture et de cicatrisation doit alors être accompli, comme celui que fait la palabre dans le cadre des sociétés archaïques [...]. On retrouve donc ici ce rapport de réciprocité et de complémentarité entre la dimension du sens et celle de la praxis, ainsi que leur commune opposition à la simple pratique significative. » (DS2, *op. cit.*, p. 429)

² CL4, CSD, *op. cit.*, p. 240.

³ *Ibid.*, p. 242.

⁴ *Id.*

développement historique fondé sur la symbolisation, puis le pouvoir. Il y a bel et bien, pour reprendre l'expression de Castoriadis, un « trésor caché » : cette histoire même, le fait de cette contingence, la reconnaissance de la dette que nous portons envers la vie, la reconnaissance que le sens est existentiellement, ontologiquement, arc-bouté à ce phénomène contingent de la vie, et qu'il ne saurait pour cette raison même le transcender. Cela représente pour Freitag un guide, une façon d'éviter toute *hubris* dans notre rapport au vivant et au monde.

Pour Freitag, toute signification s'adosse au sens, ou encore l'exprime, en dérive ou en surgit, sens que l'on ne peut simplement « replier » sur la signification. Il représente plutôt un ordre ontologique à l'intérieur duquel la réalité humaine se meut, tout comme la réalité animale. Le sens correspond pour lui à l'axe ontologique vertical traversant le symbolique et la réalité humaine. Par contre, l'ordre symbolique a-t-il ou non une garantie extérieure? La sensibilité en représente assurément une forme de garant. S'il n'y a en effet pas pour Freitag, comme le statue Castoriadis, de « signification dans l'être », puisque la signification représente le mode exclusif du domaine humain, il y a bel et bien du sens dans l'être, celui que tout vivant lui injecte. Ainsi, l'être correspond au sens, alors que Castoriadis réserve le sens au domaine humain.

Tous deux proposent ainsi une figure non déterministe du sens : l'Abîme d'un côté, une « spirale ontologique dialectique¹ » de l'autre. L'on peut déplier la spirale, de manière à objectiver tout ce qui a été contenu dans ses marges et ses replis. La posture de Freitag contient le tout du monde et son « envers », qui ne représente pas à proprement parler son *contraire*, mais son revers, ses plis, ses extrémités, ses cavités, ses terminaisons : « Conscience alors mortelle d'un bout à l'autre, de la première jusqu'à la dernière fibre vivante de l'être, mais pourtant *vivante indéfiniment* [...]. L'être *est* d'exister non pas éternellement mais continuellement, ce qui veut dire aussi de manière fragile et très précieuse² ».

Au bout du compte, le « Tiers fondateur » pour Castoriadis, si tant est que cette expression siée à sa pensée, renvoie à l'Abîme et au Sans-Fond, puisque ces figures représentent bel et bien le fondement sur lequel tout monde s'institue. Que penserait Freitag de ce « sans fond »? L'on pourrait dire que le symbolique, par le caractère virtuel et potentiellement illimité de ses productions³, crée du sans fond, mais l'être comme tel ne correspond pas à une telle figure, hormis

¹ DS2, *op. cit.*, p. 454.

² DS3, *op. cit.*, p. 86.

³ Cf. OS, *op. cit.*, p. 119, n. 66.

en ce sens très particulier : au départ, du fait de la contingence ontologique du procès de différenciation, l'être prend la forme d'un sans-fond, puisqu'il n'y a pas de « raison » ou de Dieu créateur derrière le développement de la vie. Cependant, dans son déploiement contingent, la vie devient « nécessaire » une fois son avènement et son développement. Pour Freitag, le fond correspond au sens, à la vie : il s'agit d'une positivité, de laquelle ont surgi et continuent de surgir des instanciations de la vie¹, des sujets, humains, animaux, végétaux, tandis que pour Castoriadis, le fond prend la forme d'un Sans-Fond. L'*infini* du Sans-Fond castoriadien s'oppose à un procès de totalisation *indéfini*. Néanmoins, la figure de l'Abîme, du Sans-Fond ou du Chaos n'est pas incommensurable à tout monde, puisque tout Cosmos s'institue sur le Chaos. L'on ne saurait être plus frappée par la différence qui se fait jour ici : pour Castoriadis, le fondement du sens et du social correspond à l'a-sensé originel, au Chaos, alors que pour Freitag, il désigne une forme de transcendance immanente, dont le caractère sacré dévoile la nécessité d'un ancrage, en dernière analyse, dans le vivant. Les sources de l'historicité s'avèrent pour tous deux foncièrement différentes, bien que l'ontologie chaotique castoriadienne et l'ontologie dialectique freitagienne se rejoignent à différents moments au niveau politique, tel que nous en avons dressé le portrait à travers ce chapitre.

¹ Tel qu'il l'affirme expressément : « l'être advenu n'a pas d'autre fond que le déploiement de son origine ni d'autre garant ontologique que la poursuite continuelle et l'aggrandissement [*sic*] de son existence » (RCR, *op. cit.*, p. 181).

Conclusion

En guise de conclusion, nous effectuerons un survol des apports principaux des pensées freitagienne et castoriadienne, afin de saisir de quelle façon elles s'avèrent à même de fournir un éclairage pertinent et singulier sur certains enjeux pressants auxquels.

Comme l'ensemble de cette thèse a pu le démontrer, leur singularité gît d'abord et avant tout dans l'amplitude de leur réflexion. En résultent, chez chacun, un brouillage des cartes disciplinaires et objectivantes et une forme de décentrement intellectuel, dont la réception de leurs œuvres a fait les frais. L'œuvre de Freitag est très mal connue en Europe, tandis que celle de Castoriadis a tardé à acquérir ses lettres de noblesse philosophiques, bien que depuis quelques années, la tendance tend à s'inverser. En effet, les études ciblant sa philosophie, voire sa politique d'un point de vue philosophique, se font de plus en plus nombreuses.

Quoi qu'il en soit, l'aspect synthétique de leurs démarches est souligné de part et d'autre par les commentateurs : « l'œuvre de Freitag, cherchant à articuler les registres ordinairement séparés que sont le questionnement philosophique, l'analyse sociologique et l'engagement normatif, fait éclater les labels et partitions en vigueur et les catégories ordinaires du monde savant¹ ». L'on pourrait bien entendu en dire autant à propos de la pensée castoriadienne, qui, par l'étendue de ses intérêts, fait l'objet de bien des déchirements disciplinaires et politiques sur sa teneur. Castoriadis s'est donné comme objet de réflexion rien de moins que de « penser le tout du monde² ». Freitag élabore une théorie générale de la société, qui, par l'outil typologique assumant tout à fait son réalisme ontologique et son caractère herméneutique, dévoile une prise d'autant plus grande sur les formes de société et sur l'analyse historique des transitions épocholes, ce qui fait défaut à Castoriadis.

D'aucuns seraient tentés de les discréditer au motif de cet éparpillement, condamnant une démesure, suspectant même une certaine forme de mégalomanie intellectuelle. Or, à l'issue de ce vaste parcours des enjeux principaux que soulèvent leurs pensées, force est d'admettre que l'ampleur de leurs œuvres n'a d'égal que leur profondeur. Ces remarques générales révèlent aussi ce qui constitue l'un de leurs principaux apports, à savoir une réflexion de fond sur la raison.

¹ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 12.

² Sa définition même de la philosophie correspond à ce dessein : « La philosophie est prise en charge de la totalité du pensable » (CL5, FF, op. cit., p. 11).

Leurs critiques de la raison

La portée principale de leurs œuvres concerne en effet la « critique de la raison », expression qu'il importe d'expliciter étant donné que leurs pensées vont bien au-delà du seul criticisme, qu'ils incluent plutôt dans leur vaste réévaluation de la raison. D'abord, ils entreprennent un examen et une refonte de la raison non pas d'abord à partir d'éléments d'ordre épistémologique, mais bien *ontologiques, psychanalytiques et ontogénétiques*, c'est-à-dire épistémiques au sens de Freitag, soit une réflexion sur les procédés et les méthodes intellectives, qui incorpore une phénoménologie de la subjectivité dans toutes ses dimensions. Malgré des différences notables, Castoriadis présente une conception semblable en ce qui a trait au cheminement induit par cette réflexion sur la raison. Pour Tomès, il ne fait aucun doute que « [l]a pensée de Castoriadis s'impose aujourd'hui, comme l'une des grandes critiques de la raison produites par la philosophie¹ ». Il importe en effet pour Castoriadis de « comprendre, d'abord, d'où [la Raison] vient et où, potentiellement, elle va – c'est-à-dire où elle peut *nous mener* ; donc, d'élucider en premier lieu ses origines et sa fonction. Mais cela ne suffit pas [...]. Ainsi, aujourd'hui, il s'agit de mettre à sa place l'univers "théorique" créé par les vingt-cinq siècles précédents [...], en montrant à la fois sa validité *et* les limites de cette validité² ». Ce cheminement, tous deux le font en sortant d'une conception kantienne de l'idée-limite, c'est-à-dire en dehors du dualisme être/devoir-être, en se reconnectant sur l'effectivité social-historique plutôt que d'investir la figure d'un sujet transcendantal. Leur mot d'ordre consiste à « ne pas réifier la Raison, même dans sa critique³ », comme le spécifie Freitag. C'est l'ensemble de ce cheminement que nous avons voulu présenter tout au long de cette thèse, en ressaisissant l'historicité de cette raison et de l'ensemble du domaine humain.

Cette non-réification de la raison souligne pour chacun l'importance de plonger d'abord et avant tout dans l'effectivité social-historique et ses sources⁴. La saisie de l'imaginaire, du symbolique et, chez Freitag, de ce qui les précède en termes de sensibilité animale trouve son sens dans ce dessein d'une reprise de la raison par l'exposition de ses origines. S'ils entament leur périple, comme le criticisme, à partir de la *subjectivité*, ils le font d'une manière qui restitue le

¹ Arnaud Tomès, « Castoriadis et la critique de la rationalité », dans V. Descombes, F. Giust-Desprairies, M. Rosengren (dir.), *Actualité d'une pensée radicale. Hommage à Cornelius Castoriadis*, *op. cit.*, p. 44.

² CS, ER, *op. cit.*, p. 335.

³ RCR, *op. cit.*, p. 203, n. 48.

⁴ « Il s'agit alors maintenant de réincarner cette réflexivité en la dérifiant, non pour l'absolutiser mais pour la reconnaître en son mode d'existence effectif et efficace » (*Ibid.*, p. 181).

parcours concret, pratique et intentionnel que tout sujet connaît dans son monde de vie, et d'abord comme étude des fondements même de la subjectivité : psychanalytiques, sensibles, expressifs et normatifs, tel que nous en avons suivi l'exposition au sein des chapitres 2 et 3. Tous ces éléments sont convoqués par Freitag et par Castoriadis comme façon de saisir la raison bien au-delà de la seule cognition et du seul entendement. En effet, leurs analyses de la subjectivité du vivant et de l'animal leur permettent de dessaisir, de manière prioritaire, le cognitif, le rationnel et le raisonnable de la raison humaine pour démontrer que ce que la philosophie a longtemps associé à l'exceptionnalité humaine relève en réalité d'éléments partagés par tout le spectre du vivant, dans des proportions certes très diverses. Ne pas réifier la raison consiste ainsi dans un premier temps à la dépendre du carcan formel dans lequel on l'a placée, en repensant la raison de manière à l'élargir considérablement vers ses racines sensibles, comme ancrage dans le vivant ; imaginaires, de façon à montrer que toute prestation réflexive s'avère d'abord et avant tout une élaboration dans, de et par l'imaginaire ; et raisonnables, c'est-à-dire comme façon d'incorporer à même la raison ses racines normatives, dont découle toute éthique.

Aussi entreprennent-ils de révéler la nature de la raison, le visage de l'historicité sociétale, et les sources de celles-ci, qui dépassent l'historique pour faire signe vers le proto-historique. Cet élargissement de la raison permet le déploiement d'une histoire de la raison comme recherche de vérité. Ce dévoilement les entraîne à prendre acte de la contingence social-historique essentielle qui, au fil des pratiques humaines et des pratiques du vivant au sens large, *forme* le réel, le détermine, au sens où celles-ci y impriment leur empreinte, leur style, leur passage.

Cette contingence réside pour tous deux dans la conjonction entre la singularité de l'expression des individualités vivantes et un cosmos au sein duquel ces expressions se réalisent¹. En effet, le développement contingent de la vie, chez Freitag, et le déploiement immotivé de la création radicale, chez Castoriadis, soulignent la *singularité* des manifestations de tout être vivant, de tout être « pour soi ». N'étant pas relié par un déterminisme intégral, chaque étant, bien qu'il soit lui-même redevable de son genre, déploie toujours une certaine individualité. Ainsi, dans le domaine humain, les concepts structurants d'imaginaire et de symbolique constituent des

¹ « Cette contingence est toujours en même temps celle d'un particulier (une forme historique déterminée de vivre-ensemble) et d'un "universel", compris comme totalité concrète (une culture, une société, une histoire) » (*Ibid.*, p. 194-195).

dimensions « génériques¹ » soutenant le déploiement des singularités : « Ici, la singularité est essentielle² ».

À tous ces éléments pré-historiques s'ajoute tout ce que la Raison moderne doit à ses formes historiques prémodernes. Une autre façon d'éviter la réification de la raison nécessite, tel que nous l'avons montré au chapitre 4, de revenir sur son histoire, sur l'édification humaine et philosophique de ses usages jusqu'à sa transcendantalisation moderne et à son destin actuel. Freitag et Castoriadis donnent ainsi à voir la réalisation toujours particulière et profondément historique des effectuations de chaque monde social-historique, comme incarnation, matérialisation et concrétisation de modalités imaginatives et symboliques.

Un appel à une « rationalité raisonnable » se profile ici, dans leurs tentatives de saisir la rationalité dans ses sources, son avènement, ses multiples couches de sens et d'appropriations historiques, en un mot : dans son histoire, en montrant que celle-ci est inséparable de ses expressions cognitives. La conception « renouvelée » de la raison ne représente en réalité que son vrai visage, qui a été systématiquement rejeté par la pensée rationnelle occidentale. Or, en retournant à sa source, son histoire s'en trouve également recouverte, démontrant qu'il n'y a lieu d'épurer la raison d'aucune scorie, puisque ses fondements constituent sa nature, et son évolution, son histoire. C'est fort de l'ensemble de ces éléments, de ce à partir de quoi elle se réfléchit, qu'elle s'avère apte à s'accomplir comme raison :

Aucun finalisme autre que celui que comporte en lui-même tout acte subjectif n'est requis alors pour penser la rationalité, la clarification immanente à ce procès de réfléchissement par lequel, au-delà de la satisfaction du besoin, les êtres humains s'assignent eux-mêmes comme fin. Que ce réfléchissement, cette réflexion, cette réflexivité se soit construite elle-même dans l'histoire à travers une pluralité et une succession de modalités, c'est alors cela essentiellement qui « fait l'histoire » et lui confère une intelligibilité qui ne cessera pourtant jamais d'être seulement l'intelligibilité de *cette* histoire-là, telle qu'elle existe en elle-même et pour elle-même³.

Par le fait même, Freitag et Castoriadis redonnent leurs lettres de noblesse au *sujet*, notion moderne que certains croient surannée. Or, pour tous deux, le sujet devient le *porteur* de la raison plutôt qu'il ne constitue une source d'entrave au bon fonctionnement de la rationalité, obstacle dont

¹ Et non « universelles » à proprement parler, comme le souligne Castoriadis de manière à éviter un rabattement des singularités culturelles sur des formes rigidifiées (« la généralité de l'humain – j'évite intentionnellement le terme d'universalité –, ce qui appartient au *genus homo* comme tel », CL4, APP, *op. cit.*, p. 126).

² *Id.*

³ DS3, *op. cit.*, p. 88.

la Raison moderne a cherché à se déprendre en le transcendantalisant, érigeant un fossé infranchissable entre l'effectivité du sujet et sa validité toute théorique¹. La raison ne saurait faire l'économie de la figure d'un sujet non transcendantal, non réifié, non abstrait ni substantialisé, mais substantiel par la force de l'ancrage qui le meut et le sous-tend.

Ils font ainsi la preuve qu'aucune raison ni aucune visée de vérité n'existent sans sujet, c'est-à-dire sans conception aboutie de la subjectivité dans toutes ses composantes². Ils montrent que la Raison moderne, contrairement à ses prétentions, n'est pas « donnée », mais qu'elle a été progressivement acquise par l'humanité moyennant ce que l'on considère le plus souvent comme son envers, soit l'imagination créatrice, qui en représente l'une des sources, avec l'instinctualité toute « raisonnable » des animaux³. Cette raison ne trouve pas en elle-même son fondement. À l'inverse du rationalisme, pour lequel la raison est autofondationnelle, c'est-à-dire de nature rationnelle de part en part et donnée comme telle, la raison que mettent en lumière Freitag et Castoriadis apparaît dans toute la complexité de son histoire. Aucun ne croit à un réel ou à un rationnel en soi. Ils démontrent plutôt en quoi le réel et le rationnel sont constitués, ou plutôt institués dans et par l'imaginaire et le symbolique d'une société⁴.

Le lien entre subjectivité et raison s'avère ainsi pleinement recouvert. Cette plongée dans les méandres du pré-symbolique que nous avons effectuée aux chapitres 2 et 3 a trouvé sa raison d'être dans leurs conceptions proprement épistémologiques présentées au chapitre 4. Bien entendu, ce sujet porteur de la raison vaut au niveau individuel autant qu'au niveau collectif, conformément aux conceptions institutionnalistes de Freitag et de Castoriadis.

Leur constat commun consiste à affirmer que toutes les déterminations dans l'être ne conduisent jamais au déterminisme de l'ensemble de l'être. Leurs ontologies générales mettent l'accent sur la contingence, et considèrent celle-ci d'un seul tenant comme générant par définition des « autopoïses ». Cette contingence demeure l'assise ontologique de leur pensée, et ce, à tous les niveaux. Leurs propositions représentent en ce sens un formidable effort de pensée pour reprendre

¹ « En bref : la réponse “transcendantale” laisse dans le noir la question du statut ontologique du sujet connaissant. » (CL3, FP, *op. cit.*, p. 304, n. 1)

² « Les moments de la subjectivité – la sublimation du désir en volonté, de la représentation en pensée, du plaisir de la représentation en plaisir de la liberté de faire et de penser, sont indissociables. » (CL5, FF, *op. cit.*, p. 57)

³ Castoriadis affirme en effet : « c'est une ânerie traditionnelle de dire que “l'homme est un animal raisonnable” : il est beaucoup moins raisonnable que les animaux » (CL5, DMA, *op. cit.*, p. 108).

⁴ « On ne peut se donner aucun “réel en soi”, aucun “rationnel en soi” d'où [l']institution pourrait être dérivée » (CL5, MPPHO, *op. cit.*, p. 214).

le lien étroit entre les différentes dimensions existentielles, leur permettant de démontrer que cette contingence demeure le principe ontologique premier.

L'aspect synthétique de leurs pensées (qui prend certes des couleurs passablement différentes pour tous deux) ne se fait jamais au détriment de la possibilité de création, chez Castoriadis ; de la pratique de chaque vivant et de chaque type d'être (individuel, social, sociétal, civilisationnel) chez Freitag. Ils révèlent également le passage de cette contingence essentielle en détermination, en création, en autoposition dans l'être, et ce, à tous les niveaux : ontogénétique, ontologique, cosmologique, historique, épistémologique, politique.

La théorie castoriadienne de l'imaginaire démontre en quoi « du déterminé », de l'« autopositionné » de même que de l'« auto-institué » surgit, comme position d'être chaque fois singulière effectuée par un étant, au sein de son ontologie, toute chaotique soit-elle. Ce déterminé résiste cependant à une analyse strictement ensidique et appelle des méthodes de saisie adaptée à sa forme d'objectivation. Bien que sa pensée ne soit pas dialectique à proprement parler, elle instaure néanmoins une dualité qui en a tout l'air entre la puissance de formation qu'imprime le chaos (*vis formandi*) et « l'ensemble des formes¹ » qui constituent le cosmos. Si l'institution et la « création continuée² » et incessante de ces dites formes s'avèrent immotivées, il n'en demeure pas moins qu'en résulte « la *position de nouvelles déterminations*³ ». Le chaos et le cosmos vont ainsi de pair, au sens où le chaos appelle une formation et une matérialisation.

Freitag, comme toujours, reconnaît bien la création historique, le symbolique constituant pour lui sans doute la plus grande création jamais réalisée, par des animaux de ce fait devenus humains. Or, il souligne l'importance que revêtent, pour ces novations, les chemins déjà effectués par le passé, les rendant possibles⁴, insistant sur une forme de cumulativité historique qui ne se veut pas « contraignante » en un sens déterministe. Castoriadis s'attache pour sa part à saisir ce moment de création en s'attardant sur la forme qu'il dessine et le sens qu'il induit en se détachant sur le (sans) fond du réel. Aussi éclairent-ils chacun un moment du chemin vers le réel, celui de l'objectivation du monde.

¹ FC, *op. cit.*, p. 157.

² CL1, DI, *op. cit.*, p. 182.

³ CL5, FF, *op. cit.*, p. 20.

⁴ Ainsi, « dialectiquement, le possible est un cas particulier du réel et non l'inverse : il est l'extension imaginaire du réel au-delà de lui-même, mais encore part-il du réel » (DS2, *op. cit.*, p. 394).

L'histoire et les sciences sociales apparaissent dès lors comme « pratiques réflexives », se fondant nécessairement sur une philosophie de l'historicité. Un lien profond et positif entre la raison et l'historique est ainsi créé. La raison imbrique le rationnel et le raisonnable¹. Pour Freitag, la raison apparaît comme « raison d'agir », tandis que pour Castoriadis, il s'avère impossible d'abstraire une rationalité pure, tant tout processus cognitif fait intervenir l'imaginaire de manière créatrice. Il y a bien une autonomie de la vérité, mais celle-ci, si elle n'est pas réductible ou solvable dans les conditions social-historiques de son avènement, n'apparaît pas déconnectée de l'autonomie, notamment politique : elles vont de pair².

Leurs analyses des sources de la raison se ressemblent du point de vue historique et épistémologique, mais divergent au niveau ontologique. Nous avons pu constater, tout au long de cette thèse, que les plus grands points de fracture entre les deux étaient en effet d'ordre ontologique, et qu'ils se transféraient à leur politique. Pour Freitag, le Tiers fondateur fournit un garant au projet de transformation sociétale (et, au-delà, ou en deçà, au sens partagé). Le penser en dehors de cette dette de sens lui apparaît aporétique, et la source de sa vaste critique de la postmodernité réside ici. Il en appelle à une synthèse « mondiale », plus précisément « civilisationnelle³ ». Cette issue nous semble moins porteuse⁴ que l'insistance à laquelle engage toute son œuvre de l'assise ontologique du réel, du sens et de tout fondement social dans « la vie » et son déploiement.

La pensée de Castoriadis, toute critique qu'elle soit envers la modernité comme déploiement de la rationalité instrumentale, trouvant sa traduction *politique* dans une technicisation tous azimuts (suivant sa thèse critique sur le communisme soviétique compris comme capitalisme d'État, parallèlement à sa dénonciation du capitalisme libéral), demeure dans l'horizon de la modernité, certes d'une façon plus antagonique ou ambiguë que Freitag. Ce dernier propose également une *critique moderne de la modernité*, mais il demeure sans doute plus « moderne » que Castoriadis, notamment dans sa dénonciation de la « postmodernité » émergente. Sa typologie des modes de reproduction sociétaux fait de la modernité le lieu d'un *surplomb*, non nécessairement technicisé, sous la forme d'une *médiation*, ontologiquement positive, se posant comme relais entre

¹ Cf. NU, p. 199.

² « L'autonomie est l'agir réflexif d'une raison qui se crée dans un mouvement sans fin, comme à la fois individuelle et sociale » (CL3, PPA, p. 161).

³ Cf. DPRT, *op. cit.*, p. 211, *sq.*

⁴ Cf. Jean-François Filion, « Exposition du problème théorique et pratique de la “fin de la société” dans la sociologie dialectique de Freitag », dans J. Roberge, Y. Sénéchal et S. Vibert (dir.), *La fin de la société. Débats contemporains autour d'un concept classique*, Outremont, Athéna Éditions, 2012, p. 211.

les individus dans leurs particularités et leurs intérêts, et l'État, comme dépositaire de ceux-ci, mais nécessaire transcendance dans une raison et une justice annexes. Tel que le dégage avec justesse Tranchant¹, Freitag restitue dans toute sa positivité, dans une filiation hégélienne revendiquée et pleinement explicitée, la force de l'État comme dépositaire des intérêts particuliers transcendés dans des raisons communes dont la base, plutôt que d'être, dans sa version libérale prédominante, le simple garant de sa liberté et de sa survie, se présente comme le lieu du déploiement basé sur l'éthicité (*Sittlichkeit*), *a contrario* d'un Castoriadis qui se coupe de cette positivité toute moderne, demeurant coincé dans une perspective anti-étatique. Tous deux font ressortir la positivité ontologique des médiations institutionnelles et démocratiques, bien que Freitag se concentre sur les formes étatiques et représentatives que Castoriadis rejette complètement. Cette importance accordée par Freitag aux institutions politiques modernes ne signifie pas qu'elles soient par essence exemptes d'un risque de technicisation ou de captation intéressée, idéologique, des intérêts particuliers vers une forme perversie, ultralibérale, du pouvoir étatique, mais que la modernité a également été autre chose que ce déploiement technicien et capitaliste de la raison d'État. Malgré ses graves objections envers les démocraties représentatives, Castoriadis reconnaît également cet état de fait par la conception double d'une modernité technicienne-capitaliste *et* autonome.

Or, l'importance de ce Tiers fondateur pour Freitag ne le dispense pas de renvoyer, tout autant que Castoriadis, à la nécessité d'une prise de responsabilité sociétale envers l'avenir collectif. Il en appelle à une reprise par les sciences sociales de leur « *rôle normatif de connaissance-de-soi de la société*, même si cette connaissance faillible d'un monde complexe n'est jamais achevée² ». La liberté n'a d'égale que la responsabilité collective, politique, de la maintenir, sociale, d'en maintenir les conditions d'effectuation, de même qu'éducative et psychanalytique, d'en favoriser l'avènement des conditions nécessaires.

Tout projet politique repose sur « l'acceptation du fait que les institutions que nous nous donnons ne sont ni absolument nécessaires dans leur contenu, ni totalement contingentes³ ». D'un point de vue politique toujours, si les institutions s'avèrent *nécessaires*, la société est déterminée, révoquant de ce fait toute possibilité de liberté, d'autonomie et d'un projet d'autonomie. D'autre part, si les institutions apparaissent « totalement contingentes », cela signifie qu'elles sont

¹ Thibault Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, *op. cit.*, p. 393-396.

² *Ibid.*, p. 202.

³ CL5, PCA, *op. cit.*, p. 248.

purement conventionnelles, que leur arbitraire ne connaît aucune limite, rendant difficilement pensable l'édification d'une société sur le long terme.

Leurs critiques de la déconstruction

Tous deux souhaitent ainsi réformer la conception de la Raison. En proposent-ils pour autant une *déconstruction*, rejoignant par là nombre de pensées dites postmodernes? La vaste réflexion qu'ils entreprennent sur les sources de la raison ressemble à certains égards à une forme de « déconstruction », au sens d'une mise à nu, d'une élucidation ou d'une clarification de la rationalité et de la raison¹. La différence tient dans le but visé et la posture revendiquée, lesquels les éloignent considérablement d'une démarche déconstructionniste. S'ils auscultent en effet la rationalité moderne de manière excessivement critique, jamais l'issue de ce dévoilement ne se referme sur la puissance expressive individuelle du sujet, ne renvoie à une apologie du fractionnement postmoderne de catégories modernes jugées obsolètes ou ne se targue de rompre avec toute figure du sujet et toute représentation². Aussi s'engagent-ils tous deux résolument vers une forme de *reconstruction* de la raison, qui leur apparaît comme une réelle *nécessité*.

Il ne suffit pas de critiquer la raison moderne et ses catégories abstraites pour en finir avec toute critique. « Se demander : que veut dire rendre compte et raison, pourquoi faut-il rendre compte et raison – c'est encore vouloir rendre compte et raison³ », indique Castoriadis. Et plus encore, déconstruire la raison ne peut se faire qu'en assumant une certaine adhésion à la figure d'un *sujet* critique, compris dans son effectivité, tout comme d'un corps politique en mesure d'ériger un destin commun. Quiconque en appelle à la « mort du sujet » passe sous silence sa propre vie de sujet questionnant, tout comme le lieu, social-historique, d'élaboration de son questionnement.

¹ Tel que le souligne Yves Bonny commentant l'originalité de la pensée freitagienne : « D'un côté, il marque un certain accord avec la critique postmoderniste du rationalisme, comme avec la critique marxiste de la domination bourgeoise, tout en proposant une définition de la modernité qui est loin de se réduire à l'une ou à l'autre, et qui insiste à travers l'idée d'encadrement politico-institutionnel des rapports sociaux sur la production d'une identité collective et d'une intégration sociétale par lesquels les acteurs se donnent les moyens de produire leur histoire via un projet de société constamment réactualisé » (Yves Bonny, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité?*, *op. cit.*, p. 149). Thibault Tranchant relève également en quoi la posture de Castoriadis le rapproche à certains égards d'une pensée de la déconstruction, marquant toutefois leurs oppositions : « la ligne de fracture entre Castoriadis et les philosophies de la différence se joue en fait au niveau de leurs intentions. Car l'intention de Castoriadis est moins de repenser la théorie de la connaissance à partir d'une image détotaillée de la conscience philosophique que d'ouvrir la pratique scientifique et philosophique à sa propre créativité catégorielle, qui est toujours création d'une totalité épistémique » (*Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, *op. cit.*, p. 271).

² Cf. DS3, *op. cit.*, p. 117, n. 3 et p. 236, n. 13 ; CL6, PSL, *op. cit.*, p. 271, n. 1.

³ CL1, « Préface », *op. cit.*, p. 16.

Aussi la déconstruction de la raison s'échoue le plus souvent sur les rives d'une démission du *sens*, comme catégorie philosophique, mais également comme partage collectif, institué, d'un sens commun. La teneur déconstructionniste que l'on retrouve chez Freitag et chez Castoriadis n'est que la première étape sur le long chemin qu'ils entreprennent tous deux d'une refonte du lien individu/collectivité, au plan ontologique, épistémologique et politique. « "Origine" et "fonction" n'épuisent pas la signification. Les "généalogies", les "archéologies" et les "déconstructions", si l'on s'en contente et si on les prend comme quelque chose d'absolu, restent quelque chose de superficiel et représentent en fait une fuite devant la question de la vérité – fuite caractéristique et typique de l'époque contemporaine¹ ». Leur critique commune de la déconstruction renforce chez tous deux cette posture que l'on a au chapitre 1 renvoyée du côté d'un historicisme assumé et réflexif, résolu à ne pas faiblir devant l'exigeante « question de la vérité ».

Aussi tous deux démasquent-ils, sous des dehors parfois proches, cette liquidation du sujet et d'un monde commun dans sa déconstruction :

Le courant de déconstruction de la métaphysique entérine les résultats de la pensée critique (à savoir que l'unité ontologique de l'objet est sous la dépendance de l'auto-unification du sujet et de son activité) tout en continuant d'adhérer à une métaphysique précritique (le concept de réalité désignant pour lui ce qui est en soi-même consistant hors de tout sujet plutôt que la genèse du rapport subjectif au monde compris comme accroissement de l'origine dans l'action elle-même²).

Le relativisme auquel se butent les entreprises de déconstruction du sujet et du sens révèle, tel que soulevé dès le chapitre 1 de cette thèse, son visage *essentialiste*. Pour toutes ces raisons, les démarches de Freitag et de Castoriadis paraissent en porte à faux avec une visée strictement déconstructrice. S'ils partagent avec ces démarches la volonté d'une *défatalisation* de l'ordre social, ils le font de manière à révéler les ancrages réels, imaginaires et symboliques, liant chaque sujet avec son monde de vie et son environnement social-historique, y puisant là une raison d'agir politiquement pour les pérenniser. Cette défatalisation ne pourra se faire qu'en révélant, certes, la puissance de l'instituant, qu'il importe de ne pas minorer, mais également la pesanteur de l'institué. La dé-essentialisation de l'ordre social renvoie non pas à la jouissance d'une « liberté » toute négative, mais au choix résolu de préserver celui-ci en toute conscience de sa fragilité. Aussi s'éloignent-ils en ce sens des « très prisées sociologies du "dévoilement" [qui s'efforcent de]

¹ CS, ER, *op. cit.*, p. 335.

² DS3, *op. cit.*, p. 14, n. 3.

défataliser en déconstruisant, dénaturer en désymbolisant¹ ». Freitag et Castoriadis révèlent certes l'arbitraire de l'institution social-historique, mais de manière à célébrer l'autoposition créée par chaque société, et tâchent de resymboliser tout l'appareillage réflexif, y compris la notion de raison.

L'appréhension de la multitude des significations imaginaires sociales et des mondes sociaux se résout toutefois au point de vue *politique*. Non par un pur volontarisme tiré d'une *Realpolitik*, mais par la mise au jour d'une passion pour la raison, d'une volonté de la maintenir. La raison ne se constitue pas en excluant les passions, mais par l'arrimage de la raison et de la volonté, dans le but que les conditions nécessaires à la raison perdurent. Cet état de fait nous achemine inéluctablement vers le travail politique nécessaire à la réalisation de ce souhait, à la mise en œuvre de cette tâche. Cette volonté passionnée se conçoit autrement qu'au sens habituel, comme anti-raison ou irrationalité, mais plutôt comme inclination, désir et passion².

Il eût été sans doute fructueux de faire se confronter des tenants contemporains de la déconstruction plus précisément avec les pensées de Freitag et de Castoriadis, afin d'en saisir les différences et, possiblement, certains points de convergence. Nous n'avons pas entrepris cette démarche dans notre thèse. Néanmoins, nous dirons un mot ici de leur critique de la déconstruction, de manière à faire ressortir la conjonction qu'ils dessinent entre le travail de la vérité et la question politique. En effet, pour tous deux, cette analyse épistémologique et ontologique des sources de la raison se traduit dans la question politique.

S'ils travaillent à exhiber la raison dans son histoire à travers ses marqueurs ontologiques et épistémiques, ils explicitent du même souffle ce qui résiste à un mouvement de déconstruction total. Au niveau politique, pour Freitag, ce qui prévient l'*hubris*, tant de la connaissance, du relativisme que du pouvoir, c'est l'ancrage « sacré », en dernière instance, dans le vivant. La conception castoriadienne de la connaissance et de la vérité, comme affectés à préserver et à valoriser socialement et politiquement, c'est-à-dire à incarner dans un projet appelant une création au sens fort, prévient toute reprise déterministe et relativiste, qui tendent à freiner, voire à bloquer ce mouvement en en soulignant la vanité³.

¹ Stéphane Vibert, « La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société (sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, n° 26, 2006, p. 103-104.

² « La quête de la vérité présuppose la volonté de vérité, elle présuppose aussi un investissement de la vérité (et non pas, par exemple, de la sainteté), et les deux présupposent déjà une certaine idée de la vérité » (CL5, FF, *op. cit.*, p. 57).

³ Aussi, comme l'affirme Arnaud Tomès, « la vérité chez Castoriadis n'est pas tant un concept qu'une exigence » (« Politique et vérité chez Castoriadis », *op. cit.*, p. 54).

Freitag s'engage ainsi « dans une entreprise de reconstruction ontologique, à travers le thème d'une *esthétique de l'identité* que dessine la diversité des formes particulières qui habitent le monde, associée à une *ontologie de la normativité* ouverte sur la contingence et sur un rapport réflexif-critique au monde¹ ». Castoriadis souligne également que la remise en question, pourtant radicale qu'il promeut, aux plans philosophique et politique, ne saurait jamais être totale : « La pensée avance dans l'interrogation en étant chaque fois obligée de maintenir provisoirement un certain nombre de choses, quitte à les remettre en question dans un deuxième mouvement. Une pensée libre ou ouverte est celle qui est dans ce mouvement ; ce n'est pas une liberté pure [...], c'est une marche qui chaque fois doit s'appuyer sur quelque chose² ».

Refonte réflexive de la nature et de la vie

L'on a bien montré à travers cette thèse les propositions porteuses de Freitag et de Castoriadis sur la conjonction historicité/vérité, par laquelle ils ont repensé la raison dans l'histoire et comme histoire. Or, la refonte de la raison à laquelle tous deux participent renvoie en dernière instance à une refonte de la *vie* elle-même. Leurs pensées peuvent tout à fait être convoquées pour revoir l'articulation, pressante s'il en est, de la raison et de la nature.

La réalité historique nous contraint, pour autant que la conservation de la vie nous interpelle, à soutenir cette idée lancinante que la rengaine de la « fin de l'histoire » n'est pas celle que l'on croyait au tournant des années 1990. Freitag fait d'ailleurs remarquer que l'idée de la fin de l'histoire évoquée d'abord par le criticisme allemand représente depuis longtemps déjà notre propre horizon : « Les problèmes qu'il nous est imposé d'affronter se trouvent déjà situés sur l'autre versant de cette ligne de crête que Kant aussi bien que Hegel pensaient comme “la fin de l'histoire” [...]. Car, sauf à refuser toute responsabilité, nous avons encore l'histoire devant nous, ou plutôt, nous sommes encore entièrement engagés dans la responsabilité de l'histoire³ ». La fin de l'histoire apparaît maintenant comme la fin de l'écosystème nécessaire à l'ensemble du vivant. Cette fin de l'histoire fantasmée au tournant de la chute du communisme soviétique semble presque folklorique face au péril des changements climatiques et de la destruction par l'action humaine des écosystèmes. Nous nous butons dorénavant à la fin de l'histoire humaine comme possibilité

¹ Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Y. Bonny et M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 47.

² CS, ER, op. cit., p. 357-358.

³ RCR, op. cit., p. 180.

effective, précédée de bouleversements écologiques et sociaux d'une ampleur inégalée. Quelle ironie du sort : la reconnaissance du principe de « faisabilité de l'histoire » se retourne maintenant contre nous. Nous avons cru, à raison, que nous faisons l'histoire, mais cette histoire capitaliste d'une croissance effrénée qui est la nôtre s'apprête à rencontrer la limite, non plus idéologique, mais réelle de sa capacité d'action. Aussi courons-nous la chance de perdre cette capacité même d'action sur notre destin par le déséquilibre que nous avons induit sur l'écosystème.

Que faut-il continuer à faire et à penser pour être toujours « dans » l'histoire? Il faut à tout le moins considérer que l'histoire est création incessante, ce que donne à penser la philosophie castoriadienne, au sens où les dés ne sont pas jetés, surtout pas pour des raisons ontologiques, mais si l'inaction perdure, elle risque de l'être pour des raisons *historiques*. La volonté revendiquée par Freitag de renouer avec l'historicisme signifie précisément cela : la volonté de continuer à être dans l'histoire, de tâcher de saisir le *sens* de l'histoire, sa directionnalité, tout en sachant qu'il n'y a pas de terme absolu. Cela dépasse évidemment une démarche purement intellectuelle. Pour Castoriadis également, l'étude des sociétés renvoie à la nécessité du projet d'autonomie et de la visée de vérité qui le sous-tend¹.

Le thème de la vie a historiquement émergé, entre autres, comme contrepoids au relativisme historique, tel que le mentionne Oexle en référence à la démarche nietzschéenne : « Quand on entend par historisme, en revanche, le phénomène d'historisation universel étudié par Nietzsche puis par Weber, Troeltsch et Hintze, on ne sait pas si la science historique moderne pourra un jour dépasser cet historisme dont elle est malgré tout manifestement tributaire – à moins de suivre la voie que lui a assignée Nietzsche et de se mettre au service de la vie² ». Ce thème de la vie est à l'évidence présent en philosophie depuis longtemps. Escudier rappelle en effet qu'à la suite de Droysen, « les ancrages philosophiques respectifs se [sont] entre-temps radicalement modifiés sous les espèces de la “philosophie de la vie” et de la “phénoménologie³” », faisant référence à la querelle entre Dilthey et Husserl. Qu'entend-on ici par « vie »? Si Nietzsche n'échappe pas au vitalisme, qu'en est-il de Dilthey? La réticence de Dilthey à investir l'ontologie l'a cantonné sur le

¹ « Nous avons devant nous un certain nombre de créations historiques de l'humanité, nous vivons dans, parmi et par elles. La question est de savoir ce qu'elles signifient pour nous et ce que nous voulons en faire. Certaines de ces créations remontent à la constitution même d'une société humaine ou sont, comme on voudra dire, consubstantielles à l'institution de la société » (CS, ER, *op. cit.*, p. 334).

² Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, *op. cit.*, p. 105.

³ Alexandre Escudier, « De Chladenius à Droysen. Théorie et méthodologie de l'histoire de langue allemande (1750-1860) », *op. cit.*, p. 775.

terrain gnoséologique. Cependant, sa pensée, versant d'abord dans le psychologisme, s'est herméneutisée, le rapprochant ainsi réellement à plus d'un égard de la pensée freitagienne et, dans une moindre mesure, sans doute, de la pensée castoriadienne. L'on ne peut douter de l'importance de ce schème de la vie, qui, chez Freitag, comme chez Dilthey, bien que de façon différente, dénoue le problème de l'historicisme. Il n'en va pas de même pour Castoriadis, et ce, bien qu'il élabore une ontologie générale également, axée sur la création de l'être par lui-même, incluant le vivant comme type de pour soi, qui prend évidemment une couleur particulière dans le cas du monde humain.

Se mettre au service de la vie, c'est également ce qu'a fait Dilthey, d'une tout autre façon que Nietzsche, et celle-ci plus près du souci premier de Freitag, voire de Castoriadis. Bouton rappelle à ce sujet cette formule lapidaire de Dilthey :

« Hegel construit métaphysiquement ; nous analysons le donné ». Qu'est-ce que le donné? La réalité de la vie, synonyme de finitude et d'incomplétude. À la raison universelle des Lumières et à l'esprit absolu hégélien, Dilthey entend substituer le motif de la vie qui résiste à la raison. Jamais le concept ne pourra épuiser la richesse infinie et première de la vie, dont découle la pluralité des conceptions du monde¹.

Cette intuition diltheyenne de la vie comme contrepoids à une raison abstraite prééminente se révèle porteuse. L'on peut en constater l'empreinte surtout chez Freitag, mais également chez Castoriadis. Par contre, elle ne prend pas chez eux la forme d'une « opposition » entre raison et vie, mais bien de la reconnaissance de l'impossibilité pour la raison de surpasser et d'arraisonner la vie. Ils entreprennent de montrer la source de la raison dans la vie même, d'où la suppression d'une simple opposition entre les deux éléments, chez Freitag, par un parcours ontogénétique et ontoépistémique ; chez Castoriadis, par la démonstration que l'ensidique et la création se retrouvent partout dans l'être, à des degrés divers, de même que l'imaginaire se veut un « garant » que la raison ne saurait jamais outrepasser la vie.

Nous souhaitons ici, en guise d'ouverture, souligner à quel point leurs conceptions de l'humanité et du vivant trouveraient à être mises à profit, du fait de l'extrême finesse de leurs propos, de leur caractère synthétique de même que de leur profondeur ontologique, autant de qualités que l'ampleur de la crise présente exige. Non seulement la technique ne nous sauvera pas, mais nous devons changer comme humanité, de manière à préserver le vivant et son écosystème.

¹ Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire...*, op. cit., p. 263, citant Wilhelm Dilthey.

La crise écologique nous met devant la nécessité de modifier notre conception de l'humanité et du vivant en tant que telle. Bien entendu, Freitag et Castoriadis sont loin d'être les seuls à proposer des idées en ce sens. À vrai dire, nombre d'auteurs soulignent cet intérêt pour le thème de la nature. Thomas-Fogiel rappelle le « constat ironique de R. Ogien¹ » suivant lequel « “il ne se passe probablement pas une semaine sans qu'un scientifique ou un philosophe ne propose de naturaliser quelque chose : l'ontologie, l'intentionnalité, le sens, l'épistémologie, l'éthique, le normatif [...]. Il n'y a que la naturalisation elle-même qui semble avoir échappé aux ardeurs des naturalistes²! » Pareillement, François Dosse évoque le constat pénétrant émis par Debray dès le début des années 1980, affirmant ainsi que « le paradigme de la nature prend sa revanche : “On voit aujourd'hui comment la désacralisation de l'histoire entraîne, par vase communicant, une resacralisation de la nature³” ».

Quelles formes prend aujourd'hui cette volonté d'un « retour à la nature »? Pensons ici à Latour⁴, qui présente une sociologie sans société où le vivant apparaît bien dans un rapport avec le non-vivant, mais au sein d'une ontologie plane où se noient complètement la normativité, l'intentionnalité et la subjectivité. Le concept clé de subjectivité est alors évacué, ne laissant subsister que des rapports transparents, sans aucune profondeur ontologique, qui semblent à vrai dire tout à fait compatibles avec une vision transhumaniste de l'existence, où des coupagles totalement artificiels sont valorisés.

Les propos de Merlini à cet égard sont sans équivoques. Sondant le *Zeitgeist*, il soutient que le thème philosophique de l'histoire tend à laisser place aux autres notions auxquelles nous faisons référence ici. « Plutôt que de se présenter comme des simples moyens pour assurer au monde la forme qui lui conviendrait le mieux en tant que monde historique, *marché et nature deviennent aujourd'hui les formes même du monde*, les principaux moyens dont il nous est donné

¹ Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence : étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005, p. 20, n. 1.

² *Id.*, citation de Ruwen Ogien.

³ « Le moment structuraliste ou Clio en exil », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 117, 2013, p. 138, citant Régis Debray. Soulignons que, parallèlement à cette resacralisation de la nature a lieu une dénaturalisation pratiquement asymptotique des corps, notamment dans les rapports de sexe et de genre, soutenue par un constructivisme exacerbé en sciences sociales, dont l'issue semble être une soumission totale des corps aux volontés de la vie psychique subjective.

⁴ Bruno Latour, *Changer de société, Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte/Poche, 2007.

d'expérimenter le réel dans sa nécessité "aveugle"¹ ». La nature dont il est question apparaît ainsi couplée à la technique, présentant couramment une compréhension scientifique nominaliste du cerveau diluant complètement les notions essentielles d'esprit, d'intentionnalité, de subjectivité et de réflexivité. En effet, cette douche froide déconstructionniste à laquelle nous avons fait allusion plus haut trouve à s'allier autant avec le capitalisme, pour des raisons sur lesquelles nous ne nous pencherons pas ici, mais également avec cette tentation biologisante d'un alliage technoscientifique (elle-même déjà branchée sur le capital), d'une « naturalisation des sujets et du social² ». Cette présence des sciences neurobiologiques dans le champ des sciences sociales depuis les années 1990 prend la forme de la tentation organiciste d'une régression au vivant, où ce dernier, passé au rasoir d'Occam de la science naturelle, paraît objectivé et épuré de tout ce qui fait de lui un être vivant inscrit dans la contingence du procès de différenciation. Aussi ces mêmes auteurs évoquent-ils la « cérébralisation du sujet dans les sciences humaines et sociales³ » ayant cours dans nombre de départements.

Devant cette « neuro-contamination⁴ » qui menace les sciences sociales, Freitag avance de solides arguments en faveur d'une saisie réelle de notre sensibilité, héritée des animaux. Il montre en quoi celle-ci s'avère conciliable avec la raison. La critique qu'il propose de ces amalgames prend ainsi la forme d'une refonte ontologique et épistémique du vivant, qui le préserve également contre toute ingérence technoscientifique *dans* le vivant, ce qui demeure un réel angle mort de la pensée castoriadienne⁵. S'il évoque ce risque, il n'en va pas pour lui de l'avenir même de la philosophie, mais plutôt des questionnements qu'elle sous-tend. « Il n'y a pas, en fait, de réelle possibilité que la philosophie soit absorbée par la technoscience. Ce qui est possible, et qui en effet se déroule sous nos yeux, est que les vraies questions philosophiques soient enterrées de plus en

¹ Fabio Merlini, « Fin de l'histoire ou naturalisation de l'histoire? Horizons de l'historicité post-métaphysique », dans J. Benoist et F. Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 269. Nous soulignons.

² Mathieu Arminjon, Francesco Panese et Vincent Pidoux, « La "fabrique du cerveau" en tensions entre sciences sociales et neurosciences », *SociologieS* ; en ligne, 2016.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ Cf. Stéphane Vibert, « Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis », *op. cit.*, et « La quête techno-scientifique de l'illimité », dans M. Cervera-Marzal et É. Fabri (dir.), *Autonomie ou barbarie – La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Paris, Le passager clandestin, 2015, p. 123-140.

plus profondément, sous une couche épaisse de dogmatisme tranquille et mou de métaphysique positiviste¹ ».

Considérant le champ du thème de la nature en philosophie et en sciences sociales, les propositions de Freitag et de Castoriadis sont innovatrices. Certains auteurs font signe dans la même direction, en évoquant le chemin réflexif à emprunter. La citation programmatique de Barreau ne peut manquer de renvoyer aux pensées de Freitag et de Castoriadis, pour laquelle elles pourraient à l'évidence être convoquées :

aujourd'hui comme autrefois, une double tâche se propose à la philosophie : relier l'épistémologie, qui est la critique des sciences, à une philosophie de la nature, qui a manqué, de façon évidente, à la phénoménologie comme au néo-positivisme ; rattacher, par ailleurs, une éthique de la responsabilité à une métaphysique de la vie et à une philosophie de l'histoire, comme Hans Jonas en a montré la voie. Ce sont des tâches dont la réalisation pourrait chasser le spectre du relativisme, qui règne actuellement sur notre façon d'aborder toutes les cultures, et d'abord la culture occidentale².

Semblable démarche se retrouve également sous la plume de Thomas-Fogiel :

nous essaierons de rompre avec l'historicisme commun aux conceptions évoquées (fin de l'histoire, soit par progrès – la philosophie est remplacée par une discipline plus scientifique – soit par déclin – le processus a atteint son achèvement). L'enjeu de l'ensemble de cette enquête est, en dépassant les tentatives de « naturalisation », de proposer une réélaboration du transcendantal, qui ne soit plus nécessairement « kantienne³ ».

Discutant de la pensée löwithienne, Dossa Ogougbe mentionne pour sa part que l'attrait pour la nature ne peut se faire sans conserver un lien à l'historique, comme Freitag et Castoriadis le soutiennent également. « Rejeter l'historicité au profit d'un retour radical à la nature ne peut se passer d'un détour par la déconstruction des herméneutiques ratées ou erronées de cette expérience [...]. C'est donc par l'histoire et avec l'histoire qu'il nous est encore possible d'échapper à sa domination⁴ ». Dans le cas des pensées freitagienne et castoriadienne, penser la nature se fait en concordance avec la réflexion sur l'historicité plutôt qu'en pure opposition.

¹ CL3, FP, *op. cit.*, p. 298.

² Hervé Barreau, dans H. Barreau et T. Nathan, « Relativisme », *Encyclopædia Universalis*, *op. cit.*

³ Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence : étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005, p. 20.

⁴ Albert Dossa Ogougbe, *Modernité et christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, t. 1, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 84-85.

En dehors du monde de la pensée philosophique et sociale, il nous semble prometteur que certains scientifiques prennent le relais de cette volonté de penser la nature sans récuser le poids de l'histoire. Sébastien Bohler, docteur en neurobiologie, en appelle à une « anthropologie inversée », où l'être humain ne constituerait plus le centre névralgique en retournant à sa condition de vivant¹. Aurélien Barrau, astrophysicien, clame qu'« *Il faut une révolution politique, poétique et philosophique* », selon le titre même de son dernier ouvrage². Ces interpellations de la part de scientifiques peuvent faire contrepoids au réductionnisme neurobiologique auquel on assiste : la révolution philosophique à laquelle en appelle Barrau transcende en effet les limites des facultés de philosophie et s'adresse à tout le monde, incluant les scientifiques eux-mêmes. Ces exhortations de Barrau et de Bohler, parmi d'autres, ont de quoi réjouir. Si les scientifiques tendent à alerter la population mondiale sur les risques réels auxquels l'humanité et l'écosystème font face, l'on ne peut que souhaiter que les sciences sociales participent de ce vaste mouvement d'éveil. Les pensées freitagienne et castoriadienne peuvent assurément compter au nombre de celles qui ont tâché de maintenir vivant le souci envers la vie.

Chez Freitag, la question du vivant apparaît centrale par sa dialectique de l'être. Si elle ne possède pas la même teneur chez Castoriadis, sa conception du pour soi empêche tout de même une régression au marché et à la nature, puisqu'il « dé-essentialise » l'être humain en montrant la capacité de création, et spécifiquement son immotivation foncière. En effet, pour lui, ne l'oublions pas, l'être même est création, et s'auto-crée perpétuellement. Par contre, de ce constat, l'on peut tirer une forme de continuité ontologique, car la création est propre à chaque strate. La création est un principe ontologique général, certes, qui se vit de multiples façons dans chaque strate (naturelle, humaine, individuelle, sociétale, physique, etc.). L'on peut y trouver une forme (ténue, assurément plus « retenue » que celle que dessine Freitag) de continuité, par une ontologie générale qui, se déclinant de multiples façons, préserve la diversité ontologique, d'où un apport philosophique indéniable dans toute discussion sur le vivant.

Cependant, Freitag, par la dialectique, ne fait pas seulement usage d'un principe ontologique général, mais fait de celui-ci le liant concret de l'ensemble de l'être. Cette liaison n'est cependant pas *logique* : elle est métaphorique et analogique, préservant là les multiples sinuosités

¹ *Human Psycho. Comment l'humanité est devenue l'espèce la plus dangereuse de la planète*, Paris, Bouquins, 2022.

² *Il faut une révolution politique, poétique et philosophique. Entretien par Carole Guilbaud*, Paris, Éditions Zulma, 2022.

des chemins existentiels par lesquels le vivant se déploie. Cela rejoint ici Castoriadis, pour qui la création vaut en elle-même, qu'elle soit création d'ensidique ou non, au sens où elle ne se réduit pas simplement, par son caractère créateur, au logique et au rationnel. Contrairement à Castoriadis, il y a bien chez Freitag une totalisation, mais elle n'est pas d'ordre rationnel. Il se distancie par là de Hegel (quand bien même, chez Hegel, cette totalisation correspond, comme le plaident nombre de commentateurs, non à l'équation du réel et du rationnel, mais au *développement* du rationnel à même le réel, y compris à travers ses aspérités).

Si Freitag met l'accent sur les qualités sensibles, expressives et normatives du vivant, c'est pour montrer que nous avons en héritage ces qualités du vivant. Si Castoriadis retrace une rupture indépassable entre animal et humain, l'insistance sur la création ontologique constitue néanmoins une proposition anti-essentialiste. C'est ce qu'il importe ici de souligner : tous deux, bien qu'ils s'intéressent aux caractéristiques du pour soi, du vivant, de l'animal, rejettent les explications strictement biologiques ou biologisantes, qui court-circuitent toute la pesanteur de l'institution social-historique en affirmant que l'humain hérite de la même façon de traits *déterminants*, identiques pour toute l'humanité. Le statut de ces éléments universels (ou, à tout le moins, « génériques ») dans la constitution humaine s'avère le plus épineux. L'anti-essentialisme de Freitag et de Castoriadis, couplé à leur volonté de prendre en compte l'étayage sur la nature, en font des pensées à cet égard très bien armées contre les dérives de la sociobiologie ou du constructivisme le plus inconséquent, tout comme, au point de vue politique, cela en fait des pensées anti-capitalistes *institutionnalistes*.

Les pensées des deux auteurs nous semblent exceptionnelles en ce qu'elles préviennent, par leur ancrage ontologique, toute fuite en avant et tout vain retour en arrière. Il est en effet frappant de constater que tous deux élaborent leurs pensées en réaction à ces quatre tentations postmodernes : la volonté d'une déconstruction totale de la socialité, le fantasme nihiliste d'une « fin de l'histoire », la glorification du marché et le réductionnisme neurobiologique. La conséquence de leurs conceptions d'un historicisme assumé apparaît ici on ne peut plus clairement. Le constat qu'ils dressent tous deux se fait de plus en plus pressant vu la teneur de la crise écologique : nous sommes responsables, du moins, devons-nous l'être, et « aucun point de repos ontologique ne nous est plus donné, ni comme point de départ, ni comme point d'arrivée¹ ».

¹ DS3, *op. cit.*, p. 87.

Or, ce constat n'attend nulle consolation, mais exhorte plutôt à être dignes de cet état de fait en appelant à une prise en charge collective et politique.

Dans la portée de leurs critiques du capitalisme et du libéralisme, elles fournissent des assises ontologiques et épistémiques fortes sur lesquelles s'appuyer pour renouveler la critique du mode de production qui propulse la fin de l'humanité comme horizon quasi indépassable¹. Nous n'avons pas touché dans notre thèse à ces vastes sujets, plus fréquents dans la littérature sur chacun des auteurs², mais tous deux font également ici œuvre de clarification non équivoque dans leur appel à délaisser le modèle capitaliste qui est le nôtre. Ils présentent un contrepois réflexif et historique à la puissance d'« arraisonnement³ » du capitalisme ainsi qu'à la glorification de la société (néo)libérale, forme de démission des capacités politiques du peuple à s'autogouverner, et de l'autre côté, une critique en règle de la modernité capitaliste. Repenser l'ensemble du vivant et notre conception de l'humanité comme vivante, issue de la vie, exige de revoir les modes de production en cours.

Le parcours que nous avons effectué au sein de leurs pensées nous permet de mesurer l'importance de leur conception ontologique et politique sur un renouveau de la nature et du vivant. Bien que cela apparaisse de façon moins évidente chez Castoriadis, notre thèse a permis de démontrer hors de tout doute que, par sa conception du pour soi comme créateur de son monde, il présentait des points d'attache sur les notions de vie et de nature, et des liens à retisser entre humanité, naturalité et animalité. Aujourd'hui plus que jamais, les sciences sociales et la

¹ « La prise de conscience qui pèse désormais sur l'avenir même de l'humanité et de la vie sur terre, et qui coïncide avec leur valeur ontologique supérieure dans l'ensemble de l'univers matériel, représente, peut-être, la novation intellectuelle ou idéologique la plus importante de notre époque, celle qui nous interpelle le plus directement et profondément » (DS2, *op. cit.*, p. 16).

² Cf. not. Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008, et « La globalisation contre les sociétés. Par delà l'échec circonstanciel de l'AMI : la portée historique de l'autonomisation du capital financier », dans M. Freitag et É. Pineault (dir.), *Le monde enchaîné : perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Montréal, Nota Bene, 1999, p. 231-318. Cf. Cornelius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, 2 vol. Cf., pour la littérature secondaire sur Freitag, parmi beaucoup d'autres ouvrages : Éric Duhaime, *Capital et inventivité. De l'intellect général à General Electric*, thèse doctorale, Université du Québec à Montréal/Université de Strasbourg, 2016, et sur Castoriadis : Isabelle Garo, *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse, 2011 ; Nicolas Poirier, « Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958) », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011, p. 185-196, et Maxime Ouellet, « Castoriadis et la critique de l'économie politique », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *op. cit.*

³ SV, *op. cit.*, p. 273.

philosophie ont besoin de ce type d'épistémologie et d'ontologie, liées au vivant, tout en respectant l'autonomie ontologique du symbolique et de l'imaginaire¹.

Nous croyons également à l'heuristique d'une lecture croisée de leurs œuvres sur ces questions. Leur apport essentiel et singulier se lit dans cette dialectique freitagienne de l'être, de la vie et de leurs multiples formes, tout comme dans cette philosophie de la création, de la destruction et de l'imaginaire chez Castoriadis. Freitag a cherché à recouvrer le sens de ce qui nous lie à la vie, comme sensibilité et expressivité dans chaque individu vivant, mais également, au niveau de son ontologie générale, comme liens inaltérables de chaque sujet objectivant par le partage de cette condition de vivant. Sa pensée peut sans nul doute être convoquée pour repenser le phénomène de la vie. Or, Castoriadis, s'il accède au thème de la vie à partir de la création ontologique qu'il retrace comme principe ontologique commun à tout l'être, a toujours rattaché la *destruction* à la création. Sa proposition politique trouve sa résolution (aux deux sens d'une détermination et d'un projet décisoire) dans la tâche qui incombe à l'humanité d'accepter sa mortalité, individuelle et social-historique². Il s'agit là assurément d'une très haute exigence, tant sociale que psychique.

Il nous semble aussi important de penser la vie que la mort, la création que la destruction. Ces deux appels peuvent et doivent être compris et appliqués conjointement – pour le dire dans les termes de Castoriadis, ils « co-signifient³ ». Peut-être serons-nous en mesure d'accepter notre mortalité individuelle et sociale en nous reconnectant sur le grand procès de la vie ; peut-être l'éventualité d'une destruction (sociétale, civilisationnelle, voire de l'humanité et du vivant) est à même de nous faire renouer avec cette sacralité de la vie. Filion a tôt fait de souligner que « la reformulation du sacré chez Freitag doit absolument être vue comme le fondement d'une critique radicale de la profanation capitaliste de la vie. Et cela doit permettre d'opposer la liberté concrète à la liberté abstraite du laisser-faire⁴ ». La vie, telle que le démontre Freitag, nous renvoie à notre

¹ « Les sociétés, parce qu'elles ont oublié leur dette envers le symbolique, auront à retrouver de manière rationnelle un sens suprahumain. La crise écologique pousse les consciences à le trouver dans la nature, dans les lieux objectifs de sa révélation. En tournant le dos à toute fascination scientiste, la théorie de Freitag propose de revoir nos conceptions de connaissance rationnelle en sociologie, de pensée critique ainsi que de responsabilité du sociologue » (Jean-François Filion, « Exposition du problème théorique et pratique de la "fin de la société" dans la sociologie dialectique de Freitag », *op. cit.*, p. 216).

² « Ce n'est qu'à partir de cette conviction indépassable – et presque impossible – de la mortalité de chacun de nous et de tout ce que nous faisons, que nous pouvons vivre comme des êtres autonomes, voir dans les autres des êtres autonomes et rendre possible une société autonome. » (CL5, PCA, *op. cit.*, p. 248)

³ CL3, FP, *op. cit.*, p. 291.

⁴ Jean-François Filion, « Supprimer l'abîme de la liberté négative : le besoin d'une *deuxième négation* chez Michel Freitag », dans D. Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, *op. cit.*, p. 167.

fragilité et à celle de l'écosystème ; la mort, comme le souligne Castoriadis, « implique l'a-sensé de tout sens¹ », et nous permet de prendre la mesure de nos décisions collectives sur l'avenir.

¹ CL3, PP, *op. cit.*, p. 189.

Références bibliographiques

1. Auteurs principaux

Œuvres de Cornelius Castoriadis

- CASTORIADIS, Cornelius (2010), *Ce qui fait la Grèce, 3 : Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985, La création humaine IV*, Paris, Seuil.
- (2009), « Imaginaire et imagination au carrefour », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 113-138.
- (2009), « Institution première de la société et institutions secondes », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 139-152.
- (2009), « Les racines psychiques et sociales de la haine », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 221-237.
- (2009), « Psyché et éducation », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 239-267.
- (2009), « La psychanalyse, situation et limites », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 269-288.
- (2009), « À nouveau sur la psyché et la société », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 289-311.
- (2009), « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 315-332.
- (2008), « Fait et à faire », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 9-98.
- (2008), « De la monade à l'autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 101-129.
- (2008), « La construction du monde dans la psychose », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 130-146.
- (2008), « Passion et connaissance », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 147-168.
- (2008), « Psychanalyse et politique », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 169-186.
- (2008), « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 189-235.
- (2008), « *Phusis*, création, autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 236-249.
- (2008), « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 250-269.
- (2008), « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Les carrefours du labyrinthe, 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 270-336.
- (2008), « Les conditions du nouveau en philosophie » [séminaire du 18 janvier 1989 à l'EHESS], *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, « Cornelius Castoriadis. Une pensée neuve », Paris, Hermann, p. 43-62.
- (2008), *Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984, La création humaine, III*, Paris, Seuil.

- (2007), « Anthropologie, philosophie, politique », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, p. 125-148.
- (2007), « Imaginaire politique grec et moderne », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, p. 191-219.
- (2007), « La culture dans une société démocratique », dans *Les Carrefours du labyrinthe, 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, p. 234-248.
- (2007), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil.
- (2007), *Post-scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet*, suivi de *Dialogue*, Paris, Éditions de l'Aube.
- (2005), *Une société à la dérive, entretiens et débats, 1974-1997*, Paris, Seuil.
- (2005), « Validité de la philosophie et impossibilité de sa clôture », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 1, Paris, Hermann, p. 5-25.
- (2004), *Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, La création humaine II*, Paris, Seuil.
- (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987, La création humaine I*, Paris, Seuil.
- (2000), « Réflexions sur le racisme », dans *Les carrefours du labyrinthe, 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, p. 29-46.
- (2000), « Individu, société, rationalité, histoire », dans *Les carrefours du labyrinthe, 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, p. 47-86.
- (2000), « Pouvoir, politique, autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, p. 113-139.
- (2000), « Psychanalyse et politique », dans *Les carrefours du labyrinthe, 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, p. 173-190.
- (2000), « L'état du sujet aujourd'hui », dans *Les carrefours du labyrinthe, 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, p. 233-280.
- (2000), « La "fin de la philosophie" ? », dans *Les carrefours du labyrinthe, 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, p. 281-306.
- (2000), « Temps et création », dans *Les carrefours du labyrinthe, 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, p. 307-348.
- (1999), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- (1999), « Psychanalyse et société II », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 112-127.
- (1999), « Le régime social de la Russie », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 215-248.
- (1999), « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 272-295.
- (1999), « Une interrogation sans fin », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 299-324.
- (1999), « La polis grecque et la création de la démocratie », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 325-382.
- (1999), « Nature et valeur de l'égalité », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 383-405.
- (1999), « La découverte de l'imagination », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 409-454.
- (1999), « Institution de la société et religion », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 455-480.

- (1999), « La logique des magmas et la question de l'autonomie », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 481-523.
- (1999), « Portée ontologique de l'histoire de la science », dans *Les carrefours du labyrinthe, 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 524-570.
- (1998), « Préface », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, p. 5-28.
- (1998), « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, p. 33-80.
- (1998), « La psychanalyse, projet et élucidation », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, p. 81-157.
- (1998), « Le dicible et l'indicible », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, p. 161-189.
- (1998), « Science moderne et interrogation philosophique », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, p. 191-285.
- (1990), « Pour soi et subjectivité », dans D. Bournoux, J.-L. Lemoigne, S. Proulx (dir.), *Arguments pour une méthode. Autour d'Edgar Morin*, Paris, Seuil, p. 118-127.
- (1979), « L'exigence révolutionnaire », dans *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, p. 323-366.
- (1979), « Transformation sociale et création culturelle », dans *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, p. 367-411.
- (1979), « La source hongroise », dans *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, p. 413-439.
- (1979), « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans *Capitalisme moderne et révolution, II. Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne*, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 47-258.
- (1973), *La société bureaucratique, 2, La révolution contre la bureaucratie*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- CASTORIADIS, Cornelius et Paul RICŒUR (2016), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS.
- CASTORIADIS, Cornelius et al. (2010), *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits.
- CASTORIADIS, Cornelius et Nicolas POIRIER (2009), *Histoire et création. Textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius et Arnaud TOMÈS (2007), *L'imaginaire comme tel*, Paris, Hermann.
- CASTORIADIS, Cornelius, Alain FINKIELKRAUT, et Robert LEGROS (2008), « Annexe. Briser la clôture. Entretien entre Cornelius Castoriadis, Alain Finkielkraut et Robert Legros », dans B. Bachofen, N. Poirier et S. Elbaz (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie* Paris, Éditions du Sandre, p. 273-289.

Œuvres de Michel Freitag

- FREITAG, Michel (2021), « Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse », dans G. Gagné et F. L'Italien (dir.), *Cahiers Société*, n° 3, *La désorganisation postmoderne des sociétés*, p. 285-291.
- (2016), *Formes de la société*, vol. 1, *Genèse du politique*, Montréal, Liber.
- (2013), *Dialectique et société*, vol. 3, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, 2^e éd., Montréal, Liber.

- (2012), *L'Abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber.
- (2011), *Dialectique et société*, vol. 2, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, 2^e éd., Montréal, Liber.
- (2011), *Dialectique et société*, vol. 1, *La connaissance sociologique*, 2^e éd., Montréal, Liber.
- (2010), « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation? », *SociologieS, Découvertes/Redécouvertes*, en ligne : <<http://journals.openedition.org/sociologies/3379>>.
- (2008), « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *Cahiers des imaginaires*, vol. 6, sept., n° 8, Éditions du GRIPAL.
- (2008), *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété.
- (2006), « Postface », dans J.-F. Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Nota Bene, p. 291-317.
- (2005), « Au cœur de la condition humaine, entrevue avec Michel Freitag » (réalisée par Jean-Claude Ravet), *Relations* ; en ligne : <<https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/au-cur-de-la-condition-humaine-entrevue-avec-michel-freitag/>>.
- (2004), « Réponses au GÉODE », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 24, p. 255-267.
- (2003), « La société : réalité sociale-historique et concept sociologique », *Les classiques des sciences sociales*, Chicoutimi ; en ligne : <http://classiques.uqac.ca/contemporains/freitag_michel/la_societe/la_societe.html>.
- (2003), « De la Terreur au *Meilleur des Mondes*. Genèse et structure des totalitarismes archaïques », dans D. Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, p. 248-350.
- (2003), « De la Terreur au *Meilleur des Mondes*. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique » dans D. Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, p. 353-404.
- (2001-2002), « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme », *Conjonctures*, n^{os} 33-34, p. 99-154.
- (2001), « La dissolution postmoderne de l'identité transcendante : la dialectique du rapport entre l'identité individuelle et les formes de la participation sociale », dans M. Zafiropoulos, P.-L. Assoun (dir.), *Les solutions sociales de l'inconscient*, Paris, Anthropos.
- (2000), « La dissolution postmoderne de la référence transcendante. Perspectives théoriques », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 181-217.
- (1999), « La globalisation contre les sociétés. Par delà l'échec circonstanciel de l'AMI : la portée historique de l'autonomisation du capital financier », dans M. Freitag et É. Pineault (dir.), *Le monde enchaîné : perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, Montréal, Nota Bene, p. 231-318.
- (1998), *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nota Bene.
- (1996), « Les savoirs scientifiques entre transcendance et instrumentalisation » (entretien avec Michel Freitag réalisé par J.-F. Côté), *Anthropologie et sociétés*, vol. 20, n° 1, p. 167-186.
- (1994), « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 32, n° 99, *La théorie sociale*

aujourd'hui : bilan et perspectives : XIe Colloque annuel du Groupe d'Étude "Pratiques Sociales et Théories", p. 169-219.

- (1993), « Quelques principes pour une analyse phénoménologique de la conscience et de l'identité », *Cahiers de recherche du GIÉP*, n° 18, Université du Québec à Montréal, p. 1-19.
- (1993), « "Vous avez bien dit 'transcendental'?" Réponse à Louis Quéré, en défense de la connaissance sociologique et historique contre la réduction sémiotique et pragmatique », *Cahiers du GIÉP*, n° 23, Université du Québec à Montréal, p. 1-81.
- (1989), « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », *Société*, n° 6, p. 41-122.
- (1989), « La quadrature du cercle. Réflexions critiques à propos de la description de la signification », *Bulletin du MAUSS*, n° 4, p. 38-63.
- (1988), « La Raison contre les raisons », *Société*, n° 2, p. 177-214.
- (1987), « Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité », *Sociologie et sociétés*, vol. 19, n° 2, p. 15-36.
- (1986), *Dialectique et société*, vol. 2, *Culture, pouvoir et contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme.
- (1986), *Dialectique et société*, vol. 1, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme.
- (1983), « Ontologie et sciences humaines (réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société) », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 1, p. 103-127.
- (1973), « De l'objet donné à la genèse sociale de l'objectivité », *Épistémologie sociologique*, nos 15-16, p. 43-62.
- FREITAG, Michel, avec la collaboration d'Yves BONNY (2002), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, PUL/PUR.

2. Commentateurs

Sur Castoriadis

- ADAMS, Suzi (2017), « Castoriadis and Ricœur on the hermeneutic spiral and the meaning of history : creation, interpretation, critique », dans S. Adams (dir.), *Ricœur and Castoriadis in discussion. On human creation, historical novelty and the social imaginary*, Rowman & Littlefield, New York.
- (2012), « Castoriadis and the non-subjective field : social doing, instituting society and political imaginaries », *Critical Horizons*, vol. 13, n° 1, p. 29-51.
- (2011), *Castoriadis's ontology, being and creation*, New York, Fordham University Press.
- (2005), « Interpreting creation : Castoriadis and the birth of autonomy », *Thesis Eleven*, vol. 83, n° 1, p. 25-41.
- ADAMS, Suzi *et al.* (2017), *Ricœur and Castoriadis in discussion. On human creation, historical novelty and the social imaginary*, S. Adams (dir.), Rowman & Littlefield, New York.
- BACHOFEN, Blaise, Nicolas POIRIER et Sion ELBAZ (dir.) (2008), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre.
- BERNARDI, Bruno (2015), « En marge de Castoriadis : sur le concept d'auto-institution de la société », dans N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 149-158.

- BERTHOUD, Gérald (1989), « Castoriadis et la critique des sciences sociales », dans G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, p. 441-456.
- BOUTON, Christophe (2006), « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis », dans P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, né 2, *Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 65-85.
- BRAHAMI, Frédéric (2018), « Castoriadis – le projet d'autonomie comme projet de vérité », dans V. Descombes, F. Giust-Desprairies, M. Rosengren (dir.), *Actualité d'une pensée radicale. Hommage   Cornelius Castoriadis*, Stockholm, Uppsala Rhetorical Studies, p. 107-114.
- BUSINO, Giovanni, ( d.) (1989), *Autonomie et autotransformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz.
- CAUMIÈRES, Philippe (2015), « Le sens de la démocratie », dans N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience de la démocratie*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 45-56.
- (2011), *Castoriadis, critique sociale et émancipation*, Paris,  ditions Textuel.
- (2010), « La vérité comme création social-historique », dans P. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde ( d.), *Cahiers Castoriadis*, né 6, *Castoriadis et la question de la vérité*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 9-33.
- (2008), « La modernité en question », dans B. Bachofen, N. Poirier et S. Elbaz (dir.), *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, Paris,  ditions du Sandre, p. 115-130.
- (2007), *Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, Michalon.
- (2006), « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », dans P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), dans P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, né 2, *Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 31-64.
- CAUMIÈRES, Philippe et Arnaud TOM S (2011), *Cornelius Castoriadis, réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF.
- CAUMIÈRES, Philippe, Sophie KLIMIS et Laurent VAN EYNDE ( d.) (2012), *Cahiers Castoriadis*, né 7, *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui, Analyses et témoignages*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.
- (2010), *Cahiers Castoriadis*, né 6, *Castoriadis et la question de la vérité*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.
- (2010), *Cahiers Castoriadis*, né 5, *Castoriadis et les Grecs*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.
- (2008), *Cahiers Castoriadis*, né 4, *Praxis et institution*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.
- (2006), *Cahiers Castoriadis*, né 2, *Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis.
- CAUMIÈRES, Philippe et Sophie KLIMIS ( d.) (2013), *Cahiers Castoriadis*, né 8, *L'autonomie en pratique(s)*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.
- CIARAMELLI, Fabio (1997), « The Self-presupposition of the origin : homage to Cornelius Castoriadis », *Thesis Eleven*, vol. 49, né 1, p. 45-67.
- (1989), « Le cercle de la création », dans G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société : la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, p. 86-104.

- DESCOMBES, Vincent, Florence GIUST-DESPRAIRIES et Mats ROSENGREN (dir.) (2018), *Actualité d'une pensée radicale. Hommage à Cornelius Castoriadis*, Stockholm, Uppsala Rhetorical Studies.
- DOSSE, François (2014), *Castoriadis, une vie*, Paris, La Découverte.
- (1995), « Paul Ricœur révolutionne l'histoire », *Espaces Temps*, n^{os} 59-61, *Le temps réfléchi. L'histoire au risque des historiens*, p. 6-26.
- ENRIQUEZ, Eugène (2013), « Préface », dans A. Liarte, et P. Georges (éd.), *Imaginer avec Castoriadis*, Nice, Les Éditions Ovidia, p. 5-16.
- FABRI, Éric, et Manuel CERVERA-MARZAL (éd.) (2015), *Autonomie ou barbarie, la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin.
- FLORENCE, Jean (2006), « Remarques psychanalytiques sur l'imaginaire chez Castoriadis », dans S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n^o 1, *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, p. 111-117.
- FRESSARD, Olivier (2008), « Universalisme et relativisme : la validité pratique à l'épreuve de la puissance de l'imaginaire », *Cahiers critiques de philosophie*, n^o 6, *Cornelius Castoriadis. Une pensée neuve*, Paris, Hermann, p. 147-157.
- (2006), « Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire », dans S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n^o 1, *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, p. 119-150.
- GARO, Isabelle (2011), *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse.
- GÉLY, Raphaël (2008), « Imaginaire, affectivité et rationalité. Pour une relecture du débat entre Habermas et Castoriadis », dans P. Caumières, S. Klimis, et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n^o 4, *Praxis et institution*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 139-182.
- HERSKOVITS, Melville Jean (1952), *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot.
- HONNETH, Axel (1989), « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », dans *Autonomie et autotransformation de la société*, Genève, Droz, p. 191-208.
- JOAS, Hans (1989), « L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie pratique de Cornelius Castoriadis », dans G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, p. 173-190.
- KLIMIS, Sophie (2010), « Créer un *eidos* du social-historique selon Castoriadis », dans R. Gély et L. Van Eynde (dir.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 13-42.
- KLIMIS, Sophie et Laurent Van Eynde (dir.) (2007), *Cahiers Castoriadis*, n^o 3, *Psyché, de la monade psychique au sujet autonome*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.
- (2006), *Cahiers Castoriadis*, n^o 1, *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis.
- KOUTSOGIANNIS, Alexander (2002), *Ideology, alienation and the imaginary. From Marx to Castoriadis*, thèse doctorale, University of Sussex.
- LABELLE, Gilles (2008), « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », dans B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre, p. 215-233.
- LEGROS, Robert (2017), *L'humanité éprouvée*, Paris, Classiques Garnier.

- (2008), « Castoriadis et la question de l'autonomie », dans B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre, p. 131-150.
- LIARTE, Aurélien, et Philippe GEORGES (éd.) (2013), *Imaginer avec Castoriadis*, Nice, Les Éditions Ovadia.
- MARTUCCELLI, Danilo (2019), « Les trois voies de la socio-ontologie », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *Castoriadis et les sciences sociales*, p. 63-90.
- (2002), « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n° 113, p. 285-305.
- PERLEA, Georgiana (2008), « Cornelius Castoriadis, ce Raymond Aron de la gauche », *Idei in Dialog*, n° 50, novembre ; en ligne : <https://www.academia.edu/3682910/Cornelius_Castoriadis_ce_Raymond_Aron_de_la_gauche_Idei_in_Dialog_2008_>.
- PIQUÉ, Nicolas (2021), « Discontinuité et rupture chez Castoriadis : le cercle de la création », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, PUL.
- (2019), « Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Castoriadis », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *Castoriadis et les sciences sociales*, p. 153-172.
- (2009), *Les ordres de l'histoire. Origines, discontinuité, nouveauté*, Paris, PUF.
- POIRIER, Nicolas (2017), « Castoriadis et l'imaginaire radical : Une confrontation avec la phénoménologie », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 13, n° 2, (Actes 10), p. 458-477.
- (dir.) (2015), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- (2011), *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot.
- (2011), « Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958) », *Revue du MAUSS*, n° 38, p. 185-196.
- (2009), « Espace public et émancipation chez Castoriadis », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 34, p. 368-384.
- (2003), « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 21, p. 383-404.
- PRAT, Jean-Louis (2012), *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte.
- THOMPSON, John B. (1982), « Ideology and the social imaginary : an appraisal of Castoriadis and Lefort », *Theory and Society*, vol. 11, n° 5, p. 659-681.
- TOMÈS, Arnaud (2018), « Castoriadis et la critique de la rationalité », dans V. Descombes, F. Giust-Desprairies, M. Rosengren (dir.), *Actualité d'une pensée radicale. Hommage à Cornelius Castoriadis*, Stockholm, Uppsala Rhetorical Studies, p. 44-50.
- (2010), « Politique et vérité chez Castoriadis », dans P. Caumières, L. Van Eynde et S. Klimis (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 6, *Castoriadis et la question de la vérité*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 53-66.
- (2008), « Création et causalité dans le social-historique », dans B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre, p. 181-196.
- (2008), « Penser l'histoire avec Castoriadis », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *Cornélius Castoriadis*, Paris, Hermann, p. 81-93.

- TRANCHANT, Thibault (2021), « Critique de la raison, temps objectif et création chez Bergson et Castoriadis », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, PUL, p. 43-80.
- (2021), « Cosmologie et création *ex nihilo* chez Cornelius Castoriadis », *Symposium*, vol. 25, n° 2, p. 98-124.
- (2019), « Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *Castoriadis et les sciences sociales*, p. 91-123.
- (2019), *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, thèse doctorale, Université de Sherbrooke/Université de Rennes I.
- VAN EYNDE, Laurent (2008), « Castoriadis et Bachelard. Un imaginaire en partage », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, *Cornélius Castoriadis*, Paris, Hermann, p. 159-175.
- (2006), « La pensée de l'imaginaire de Castoriadis du point de vue de l'anthropologie philosophique », dans S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 1, *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, p. 63-74.
- VIBERT, Stéphane (à paraître), « Claude Lefort et l'anthropologie du politique : les leçons de l'ethnologie ».
- (2021), « Rupture et tradition : les conditions de la création social-historique », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, PUL, 2021, p. 201-228.
- (2020), « L'universel concret : l'unité de l'homme et sa nature culturelle », *Anthropologie et sociétés*, vol. 44, n° 3, p. 247-267.
- (2019), « L'imaginaire et le symbolique – Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *Castoriadis et les sciences sociales*, p. 35-61.
- « La quête techno-scientifique de l'illimité » (2015), dans M. Cervera-Marzal et É. Fabri (dir.), *Autonomie ou barbarie – La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Paris, Le passager clandestin, p. 123-140.
- (2013), « Le sens et le chaos – L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis », dans P. Caumières et S. Klimis (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 8, *L'autonomie en pratique(s)*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 45-74.
- (2010), « Le *nomos* comme auto-institution collective. Le “germe grec” de l'autonomie démocratique chez Castoriadis », dans S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde (dir.), *Cahiers Castoriadis*, n° 5, *Castoriadis et les Grecs*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 27-71.
- (2008), « On n'échappe pas à la philosophie de l'histoire. Le Désenchantement du monde et la nature de l'homme », dans F. Nault (dir.), *Religion, modernité et démocratie : en dialogue avec Marcel Gauchet*, Québec, PUL, p. 89-118.
- WUILLÈME, Tanguy (2011), « Philippe Caumières, Arnaud Tomes, Cornélius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx. Paris, PUF », *Questions de communication*, vol. 20, n° 2, p. 422-425 ; en ligne : <<https://www.cairn.info/revue-questions-de-communication-2011-2-page-422.htm>>.

Sur Freitag

- BONNY, Yves (2017), « De la postmodernité comme alternative dans l'œuvre de Freitag : *universum*, autonomie et solidarité », dans D. Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, p. 317-357.
- (2004), *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité?*, Paris, Armand Colin.
- (2002), « Introduction. Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans M. Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, PUL/PUR, p. 11-49.
- CLAIN, Olivier (1994), « Ontologie et sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXII, p. 221-229.
- (1989), « Sur la science contemporaine », *Société*, n° 4, p. 95-142.
- CÔTÉ, Jean-François (2006), « Le problème de l'idéologie chez Michel Freitag », *Société*, n° 26, p. 35-77.
- DAGENAIS, Daniel (2021), « La matrice de la théorie sociologique contemporaine », dans G. Gagné et F. L'Italien (dir.), *Cahiers Société*, n° 3, *La désorganisation postmoderne des sociétés*, p. 219-261.
- (2010), « L'œuvre de Michel Freitag dans la théorie contemporaine », *SociologieS, Discoveries/rediscovers* ; en ligne : <<http://journals.openedition.org/sociologies/3396>>.
- DUHAIME, Éric (2016), *Capital et inventivité. De l'intellect général à General Electric*, thèse doctorale, Université du Québec à Montréal/Université de Strasbourg.
- FILION, Jean-François (2020), « Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel », dans É. Duhaime et J.-F. Filion (dir.), *Cahiers Société*, n° 2, *Marx, critique du capital et de la société*, p. 171-203.
- (2017), « Supprimer l'abîme de la liberté négative : le besoin d'une *deuxième négation* chez Michel Freitag », dans D. Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, p. 139-168.
- (2014), « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* », dans É. Martin et M. Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur*, Montréal, Écosociété, p. 235-265.
- (2014), « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 56, printemps, « Émile Durkheim. Généalogie, critique et épreuve », p. 109-130.
- (2012), « Exposition du problème théorique et pratique de la "fin de la société" dans la sociologie dialectique de Freitag », dans J. Roberge, Y. Sénéchal et S. Vibert (dir.), *La fin de la société. Débats contemporains autour d'un concept classique*, Outremont, Athéna Éditions, p. 195-216.
- (2006), *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Nota Bene.
- GAGNÉ, Gilles (dir.) (2006), *Société, La sociologie de Michel Freitag*, n° 26, automne.
- GENDREAU, Geneviève (à paraître), « Les enjeux herméneutiques de la création ontologique radicale », dans N. Piqué (dir.), *Castoriadis et ses contemporains*, Paris, Classiques Garnier.
- (2021), « Historicité et responsabilité : sur la relativité du relativisme chez Castoriadis », dans T. Tranchant et S. Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, PUL.

- (2019), « La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *Castoriadis et les sciences sociales*, p. 125-151.
- (2009), *La crise des sciences chez Edmund Husserl et Michel Freitag*, mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- (2008), « Historicité freitagienne et phénoménologie husserlienne : sur les critiques de la conception ontogénétique de Freitag », dans B. Coutu (dir.), *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*, Montréal, Éditions du carré rouge, p. 111-119.
- HOARAU, Jacques (2003), dans J. Hoarau et S. Vibert (dir.), « À plusieurs voix sur *L'oubli de la société* », *Mouvements*, vol. 2, n° 26, p. 154-163.
- (1996), « La postmodernité : un essai de clarification », *Société*, n°s 15-16, p. 9-57.
- LABELLE, Gilles, Éric MARTIN, et Stéphane VIBERT (éd.) (2014), *Les racines de la liberté : réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene.
- MARTIN, Éric (2014), « Michel Freitag. Les formes de notre appartenance au monde », dans G. Labelle, É. Martin et S. Vibert (dir.), *Les racines de la liberté : réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene.
- (2013), *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, thèse doctorale, Université d'Ottawa.
- OUELLET, Maxime (2021), « La dialectique ou l'organisation : Critique de l'automatisation de la connaissance à l'ère de l'intelligence artificielle », dans G. Gagné et F. L'Italien (dir.), *Cahiers Société*, n° 3, *La désorganisation postmoderne des sociétés*, p. 63-98.
- (2020), « Marx et la critique de la technique : réflexions à partir des *Grundrisse* et du *Capital* », dans É. Duhaime et J.-F. Filion (dir.), *Cahiers Société*, n° 2, *Marx, critique du capital et de la société*, p. 23-43.
- (2019), « Castoriadis et la critique de l'économie politique », dans G. Gendreau et T. Tranchant (dir.), *Cahiers Société*, n° 1, *Castoriadis et les sciences sociales*, p. 173-192.
- QUÉRÉ, Louis (2006), « Sens pratique, représentation et théorie critique », *Société*, n° 26, automne, p. 153-179.
- RAPPIN, Baptiste (2020), « La philosophie du système. Libres réflexions sur la nature et le rôle de la philosophie dans la société industrielle avancée inspirées par la lecture de l'œuvre de Michel Freitag », *Revue du MAUSS permanente*, 10 oct. ; en ligne : <<http://www.journaldumauss.net/./?La-philosophie-du-systeme>>.
- TANGUAY, Daniel (2017), « L'énigme de l'animalité et le destin de l'humanité », dans D. Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, p. 191-211.
- VANDEBERGHE, Frédéric (2001), « Théorie critique ou critique théorique de l'«asociété»? Dialogue constructif entre Freitag, Gauchet, Habermas et quelques autres », *Cahiers de recherche du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité* (GIEP), n° 54, Montréal, Université du Québec à Montréal, p. 1-80.
- VIBERT, Stéphane (2006), « La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société (sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, n° 26, p. 79-113.

Autres références

- ADORNO, Theodor W., et Karl POPPER (2002), *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- ANTONI, Carlo (1963), *L'historisme*, Genève, Droz.
- ARMINJON, Mathieu, Francesco PANESE et Vincent PIDOUX (2016), « La “fabrique du cerveau” en tensions entre sciences sociales et neurosciences », *SociologieS* ; en ligne : <<http://journals.openedition.org/sociologies/5264>>.
- ARON, Raymond (2012), « Unité et pluralité des civilisations », dans R. Aron (dir.), *L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Paris, Hermann, p. 37-55.
- (2011), *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Les belles lettres.
- (2010), *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Robert Laffont.
- (2007), *La sociologie allemande contemporaine*, Paugam, Serge et Franz Schultheis (préface), Paris, PUF.
- (2007), *Leçons sur l'histoire. Cours du collège de France*, Paris, Éditions de Fallois.
- (2006), « De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France (1970) », dans *Les sociétés modernes*, Paris, PUF, p. 1067-1085.
- (1987), *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Julliard.
- (1986), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, édition revue et annotée par S. Mesure, Paris, Gallimard.
- (1981), « Quelques remarques sur la compréhension et l'explication », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 19, n^{os} 54-55, *Critique des théories du social et Épistémologie des sciences humaines*, p. 71-82.
- (1979), « Remarques sur l'historisme-herméneutique », dans R. Aron et C. Morazé (éd.), *Culture, science et développement : contribution à une histoire de l'homme. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé*, Toulouse, Privat, p. 185-205.
- (1976), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- (1971), « Comment l'historien écrit l'épistémologie : à propos du livre de Paul Veyne », dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26^e année, n^o 6, nov-déc., p. 1319-1354.
- (1960), « Science et conscience de la société », *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, p. 1-30.
- (1959), « Introduction », dans M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, p. 7-52.
- (1950), « La philosophie de l'histoire », dans M. Farber, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, t. 2, Paris, PUF, p. 320-340.
- BAGHRAMIAN, Maria, et Adam CARTER (2015), « Relativism », dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition ; en ligne : <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/relativism/>>.
- BARASH, Jeffrey Andrew (2004), *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF.
- BARDET, Anne (2015), « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Les études philosophiques*, Paris, PUF, vol. 1, n^o 112, p. 101-124.
- BARRAU, Aurélien (2022), *Il faut une révolution politique, poétique et philosophique. Entretien par Carole Guilbaud*, Paris, Éditions Zulma.
- BARREAU, Hervé et Tobie NATHAN, « Relativisme », *Encyclopædia Universalis* ; en ligne : <<http://www.universalis-edu.com.proxy.bib.uottawa.ca/encyclopedie/relativisme/>>.

- BÉGOUT, Bruce et Christophe BOUTON (dir.) (2011), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'Éclat.
- BEISER, Frederick C. (2011), *The German Historicist Tradition*, New York, Oxford University Press.
- (2007), « Historicism », dans M. Rosen and B. Leiter (dir.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 155-179.
- BENJAMIN, Walter (2000), « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Paris, Gallimard.
- BENOIST, Jocelyn et Fabio MERLINI (dir.) (1998), « Avant-propos. Penser l'histoire après l'histoire », dans *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, p. 7-15.
- BERLIN, Isaiah (1993), « Giambattista Vico et l'histoire culturelle », p. 60-79 ; « Sur un prétendu relativisme dans la pensée européenne du XVIII^e siècle », p. 80-99, dans *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Albin Michel.
- BISSONNETTE, Jean François (2012), *Désir et vulnérabilité. Études sur le problème politique de Hobbes et le façonnement social-historique de la subjectivité*, thèse doctorale, Université d'Ottawa.
- BOHLER, Sébastien (2022), *Human Psycho. Comment l'humanité est devenue l'espèce la plus dangereuse de la planète*, Paris, Bouquins.
- BOUTON, Christophe (2004), *Le procès de l'histoire. Fondement et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin.
- (2003), « La question de l'historicité chez Hegel et Dilthey », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, Idéalisme et historicisme*, n° 16, Presses universitaires de Strasbourg, p. 205-233.
- BOYER, Alain (2006), « Historicisme », dans S. Mesure et P. Savidan (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF.
- BRETTE, Olivier (2004), *Un réexamen de l'économie « évolutionniste » de Thorstein Veblen. Théorie de la connaissance, comportements humains et dynamique des institutions*, thèse doctorale, Université Lumière Lyon 2 ; en ligne : <http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2004/brette_o#p=70&q=Dock%C3%A8s&a=TH.4.3.1>.
- BROSSAT, Alain (2011), « Quand Foucault dit “nous”... », *Appareil*, n° 8 ; en ligne : <<http://appareil.revues.org/1265>>.
- BUSINO, Giovanni (1986), « Raymond Aron et la sociologie », *L'Année sociologique*, vol. 36, p. 291-315.
- CASTILLO, Monique (2003), « Les Lumières face à l'histoire : l'opposition entre Kant et Herder », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, Idéalisme et historicisme*, n° 16, Presses universitaires de Strasbourg, p. 17-32.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine (2001), « Max Weber et la sociologie compréhensive allemande : critique d'un mythe historiographique », dans *Études wébériennes – Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF.
- DAGENAIS, Daniel (2017), « La prohibition de l'inceste revisitée / Bernard Chapais, *Liens de sang. Aux origines biologiques de la société humaine*, Montréal, Boréal, 2015 », note critique, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 41, n° 2, p. 275-298.
- DANIEL, Stephen H. (2005), « Vico's Historicism and the Ontology of Arguments », *Journal of the History of Philosophy*, juil., vol. 33, n° 3, p. 431-446.
- DESCOMBES, Vincent (2007), *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil.
- (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.
- DILTHEY, Wilhelm (1992), *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf.

- DOSSA OGOUGBE, Albert (2010), *La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, t. 1, Paris, L'Harmattan.
- DOSSE, François (2013), « Le moment structuraliste ou Clio en exil », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 117, p. 133-147.
- DRAUS, Franciszek (1983), « La dialectique de la liberté dans la pensée de Raymond Aron », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 21, n° 65, p. 143-184.
- DUFOUR, Alain (1963), « Note du traducteur », dans C. Antoni, *L'historisme*, Genève, Droz, p. -1 et -2.
- DURKHEIM, Émile (2007), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions.
- ESCUDIER, Alexandre (2011), « "Être homme d'État, c'est être historien dans l'ordre pratique." Action politique et historicité chez J. G. Droysen », dans B. Bégout et C. Bouton (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 51-69.
- (2003), « De Chladenius à Droysen. Théorie et méthodologie de l'histoire de langue allemande (1750-1860) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 58, n° 4, sept., p. 743-777.
- ESCUDIER, Alexandre et Laurent MARTIN (dir.) (2015), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire. De l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Sciences Po.
- GADAMER, Hans-Georg (1996), *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- « Historicité », *Encyclopædia Universalis* ; en ligne : <<http://www.universalis-edu.com/res.banq.qc.ca/encyclopedie/historicite/>>.
- GAUCHET, Marcel (2007), « L'avènement de l'histoire », chap. 6, *La révolution moderne*, t. 1, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard.
- (2005), *La condition politique*, Paris, Gallimard.
- (2003), *La condition historique*, entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron, Paris, Stock.
- (1999), « L'élargissement de l'objet historique », *Le Débat*, jan.-fév., vol. 1, n° 103, p. 131-147.
- (1985), *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel, *et al.* (2004), « L'originalité d'une méthode d'analyse de l'histoire », chap. 2, dans P. Colin et O. Mongin (dir.), *Un monde désenchanté?*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, p. 59-79.
- GEERTZ, Clifford (1984), « Distinguished Lecture : Anti Anti-Relativism », *American Anthropologist*, New Series, vol. 86, n° 2, juin, p. 263-278.
- GISEL, Pierre (1990), « Présentation », dans E. Troeltsch et J.-M. Tétaz, *Religion et histoire*, Genève, Labor et Fidès, p. 7-20.
- HABERMAS, Jürgen (1988), *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard.
- (1993), *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin.
- HARTOG, François (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- (1980), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard.
- HINRICHS, Carl (1972), « Introduction », dans F. Meinecke, *Historism : the Rise of a New Historical Outlook*, London, Routledge and Kegan Paul, p. xvii-liii.
- HUSSERL, Edmund (2003), *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF.

- (1989), *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit.
- (1994), *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, Paris, PUF.
- (1976), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (suivi de *L'origine de la géométrie*), Paris, Gallimard.
- IGGERS, Georg G. (1995), « Historicism : The History and Meaning of the Term », *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, n° 1, jan., p. 129-152.
- (1973), « Historicism », dans P. P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribners's Sons, vol. II, p. 456-464.
- JOLLIVET, Servanne (2015), « L'historisme comme nouvelle philosophie de l'histoire. Retour sur le projet diltheyen », dans A. Escudier, L. Martin (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire. De l'origine du monde à la fin des temps*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 59-78.
- (2013), *L'historisme en question. Généalogie, débats et réception (1800-1930)*, Paris, Honoré Champion.
- KELLEY, Donald R. (2005), « Historicism », Maryanne Cline Horowitz (éd.), *New Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribners's Sons, vol. III, p. 1000-1002.
- KERVÉGAN, Jean-François (2008), *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin.
- KOSELLECK, Reinhart (1997), *L'expérience de l'histoire*, M. Werner (éd. et préface), Paris, Paris, Gallimard/Seuil.
- (1990), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- KRACAUER, Siegfried (2006), *L'Histoire – Des avant-dernières choses*, Paris, Stock.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1979), *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
- LAGUEUX, Maurice (2004), *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, Québec, PUL.
- LAPLANCHE, Jean et Jean-Bertrand PONTALIS (2007), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- LATOUR, Bruno (2007), *Changer de société, Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte/Poche.
- LEFORT, Claude (1978), *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *et al.* (1963), « Réponses à quelques questions », entretien du « groupe philosophique » d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss, *Esprit*, vol. 11, n° 322, nov., p. 628-653.
- MABILLE, Bernard (2007), *Cheminer avec Hegel*, Chatou, Les Éditions de la transparence.
- (1999), *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier.
- MAUSS, Marcel (1969), *Œuvres*, t. III, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit.
- MEINECKE, Friedrich (1972), *Historism : the Rise of a New Historical Outlook*, London, Routledge and Kegan Paul.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1979), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- MERLINI, Fabio (1998), « Fin de l'histoire ou naturalisation de l'histoire? Horizons de l'historicité post-métaphysique », dans J. Benoist et F. Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, p. 251-274.
- MESURE, Sylvie (1991), « La philosophie de l'histoire. De la métaphysique à la critique », *L'Année sociologique*, vol. 41, p. 65-76.
- (1986), « De l'antipositivisme à l'antirelativisme. Raymond Aron et le problème de l'objectivité historique », *Commentaire*, vol. 9, n° 35, aut., p. 471-478.
- (1984), *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin.

- MEUNIER, É.-Martin, et Joseph Yvon THÉRIAULT (dir.) (2007), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides.
- MISKIEWICZ, Wioletta (2002), « Vers un fondement psychologique transcendantal des sciences : l'enjeu gnoséologique de la rencontre de Husserl avec Dilthey », *Methodos*, « L'esprit. Mind/Geist », n° 2, p. 50-75.
- (1998), « Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, « Sciences sociales et cognition », n°s 26-27, vol. 1-2, p. 111-133.
- MONOD, Jean-Claude (1998), « Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique », *Revue germanique internationale*, n° 10, p. 215-230.
- OEXLE, Otto Gerhard (2001), *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Paris, Aubier.
- PAOLETTI, Giovanni (2012), *Durkheim et la philosophie : représentation, réalité et lien social*, Paris, Classiques Garnier.
- PICARDI, Roberta (2017), « “Penser l'histoire” après Löwith : Koselleck et Ricœur », *Revue germanique internationale*, n° 25, p. 119-143.
- (2015), « Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 99, n° 4, p. 599-639.
- PIQUÉ, Nicolas (2019), *L'histoire discrète. Époque, catastrophe, révolution*, Paris, Hermann.
- POPPER, Karl R. (1988), *Misère de l'historicisme*, Paris, Presses Pocket.
- PRANCHÈRE, Jean-Yves (2004), « L'historicisme providentialiste : le paradoxe d'un relativisme historique fondé sur un rationalisme anhistorique », *L'autorité contre les lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, p. 265-276.
- RAYNAUD, Philippe (1987), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF.
- RICŒUR, Paul (2001), *Histoire et vérité*, Paris, Seuil.
- (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- (1998), « Un dialogue incontournable. Le fondamental et l'historique : note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », dans G. Laforest et P. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, p. 19-34.
- (1994), « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture », dans G. Fløistad (dir.), *Philosophical Problems Today*, vol. 1, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, p. 139-201.
- (1991), « L'herméneutique et les sciences sociales », dans P. Amselek (dir.), *Théorie du droit et science*, Paris, PUF, p. 15-25.
- (1985), chap. 4, « Renoncer à Hegel », *Temps et récit. Le temps raconté*, t. 3, Paris, Seuil, p. 280-299.
- (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- ROSSI, Pietro (1975), « The ideological valences of twentieth-century Historicism », *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 14, *Essays on Historicism*, p. 15-29.
- SCHOLTZ, Gunter (2013), « Préface », dans S. Jollivet, *L'historisme en question. Généalogie, débats et réception (1800-1930)*, Paris, Honoré Champion, p. 9-12.
- , « Historicisme », *Encyclopædia Universalis* ; en ligne : <<http://www.universalis-edu.com.proxy.bib.uottawa.ca/encyclopedie/historicisme/>>.
- STRAUSS, Leo (1993), « De la philosophie politique classique », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, p. 103-119.
- (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, PUF.
- TAGUIEFF, Pierre-André (1996), « Critiques du progrès et pensées de la décadence. Essai de clarification des visions de l'histoire », *Mil neuf cent*, n° 14, p. 15-39.

- TÉTAZ, Jean-Marc, et Ernst TROELTSCH (1990), *Religion et histoire*, Genève, Labor et Fidès.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle (2005), *Référence et autoréférence : étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin.
- THORNHILL, Christopher (1998), « Historicism », dans E. Craig (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, vol. 4 ; en ligne : <<https://www-rep-routledge-com.proxy.bib.uottawa.ca/articles/thematic/historicism/v-1>>.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (2003), « Introduction : Le rapport de l'idéalisme à l'historicisme », dans J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 16, *Idéalisme et historicisme*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 11-16.
- WEBER, Max (2002), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion.
- (1995), *Économie et société*, Paris, Pocket, 2 vol.
- (1965), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, n° 19.
- ZENKINE, Serge (2001), « Introduction », p. 3-4 ; « Le relativisme culturel : archéologie d'une idée », p. 31-40, dans *Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle*, n° 114, *L'expérience du relatif*.