

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U Studia Rhetorica Upsaliensia

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Mats Rosengren

Des sujets autonomes ?

Vincent Descombes, Florence
Giust-Desprairies, Mats Rosengren [eds]

— Des sujets autonomes ? —

Mats Rosengren

Professeur de rhétorique,
Université d'Uppsala

Introduction

Castoriadis présente souvent la démocratie et l'idée d'une autonomie consciente dans la tradition de la pensée politique occidentale comme un *germe* présent dans les magmas des significations imaginaires sociales. Et, presque aussi souvent, il parle de la façon dont nos sociétés produisent, par le biais de ce qu'il appelle « infrapouvoir », des citoyens *dans et par* lesquels sont incarnées les significations imaginaires sociales spécifiques à ces sociétés. Les citoyens prolongent et instituent ces mêmes significations, et deviennent ainsi les porteurs principaux de l'institution sociale :

A partir de la psyché, la société instituée fait chaque fois des individus – qui, comme tels, ne peuvent plus faire que la société qui les a faits¹.

Tout cela est bien connu pour ceux qui connaissent la pensée de Castoriadis, mais pose un problème très complexe : si nous vivons, et depuis longtemps, dans des sociétés qui ne sont ni autonomes, ni démocratiques dans le sens que Castoriadis cherche à promouvoir, il s'ensuit que personne d'entre nous n'a été formé par un, ou même par *des*, infra-pouvoir(s) qui favorisent des magmas des significations démocratiques et autonomes. À en croire Castoriadis, parlant en décembre 1992, nous vivons, au mieux, dans des *oligarchies libérales* où règne l'imaginaire capitaliste. Cet imaginaire nous suggère que « le but de la vie humaine serait l'expansion illimitée de la production et de la consommation, le prétendu bien-être matériel, etc. » Par conséquent, la population est devenue « totalement *privatisée* »². On n'y trouve plus, comme il le dit, « la passion pour les affaires communes »³. Castoriadis en tire les conséquences suivantes :

Il s'agit de la relation étroite et profonde existant entre la structure des individus et celle du système. Aujourd'hui les individus sont conformes au système et le système aux individus⁴.

Même si cela fait 25 ans que Castoriadis a formulé son diagnostic, je ne vois aucune raison de le contester aujourd'hui – bien au contraire. S'il y a eu des changements, c'est dans la direction d'une domination encore plus globale, encore plus privatisante, de l'imaginaire capitaliste – j'y reviendrai vers la fin de ce texte. Donc, des changements vers un état « d'apathie, de dépolitisation, de privatisation » qui semble se perpétuer et s'aggraver. Castoriadis encore, toujours en 1992 :

[Le] retrait des peuples de la sphère politique, la disparition du conflit politique et social permet à l'oligarchie économique, politique et médiatique d'échapper à tout contrôle. Et cela produit d'ores et déjà des régimes d'irrationalité poussés à l'extrême et de corruption structurelle⁵.

Je crois que l'on peut dire que c'est là où nous en sommes aujourd'hui. Il n'y a pas, bien évidemment, un manque de conflits dans le monde actuel, mais ils ne sont pas, au moins pour la plupart, des conflits vraiment politiques dans le sens de Castoriadis (je dirais que l'on voit dans les conflits identitaires, ainsi que dans les nationalismes renaissants, partout en Europe, une sorte de privatisation généralisée ou les fameuses 'bulles d'information' y sont pour beaucoup). Le même phénomène se retrouve avec les régimes d'irrationalité extrêmes – nous en voyons un peu partout dans le monde.

Donc, je crois que l'on pourrait dire qu'en Europe de l'Ouest –

ainsi que dans d'autres régions encore plus importantes démographiquement et politiquement du monde, mais je me limite ici au cas de l'Europe – nous vivons maintenant, et depuis très longtemps, dans des conditions sociales qui sont peu favorables à un développement (ou un redéveloppement) d'une pensée et des pratiques politiques autonomes et démocratiques. Pour dire le moins. Je me pose donc cet ensemble de questions : si ceci est bien la situation actuelle, comment est-ce que nous pourrions réclamer *pour nous* le statut de sujets autonomes ? C'est à dire, réclamer d'être des sujets qui pensent et agissent d'une manière pleinement et sciemment autonome ? Est-ce que l'autonomie est possible pour nous ?

Voilà le problème que je me pose. Et je vais chercher une solution – si solution il y a – avec Castoriadis, et dans un sens contre lui, en reprenant la notion du germe – d'abord en essayant de voir comment la comprendre, et puis, peut-être, comment la faire germer.

Castoriadis constate à plusieurs reprises que nous autres humains sommes « en aval ». J'ai essayé de développer cette métaphore dans des publications diverses⁶ – je me limite ici à constater que cette métaphore va nous permettre de développer le point suivant :

Nous sommes tous immergés, par le fait d'être socialisés, dans des eaux imaginaires qui sont porteuses de particules parfois nourrissantes, parfois toxiques, et qui nous forment tous. Parmi ses particules – qui sont toujours des produits et des restes des créations sociales antérieures, matérielles ainsi que conceptuelles, on trouve aussi des germes : les germes de la démocratie, les germes de l'autonomie, mais aussi les germes du fascisme, du nazisme, du racisme, etc. Donc – dire que nous sommes « en aval », c'est dire que nous avons à notre disposition, d'une manière ou d'une autre, tous les aliments qui restent repérables pour nous – consciemment ou inconsciemment – dans les eaux qui nous entourent.

Mais comment, plus concrètement, agissent ces eaux métaphoriques sur nous ? Castoriadis écrit – dans le texte que j’ai commencé par citer – intitulé « Pouvoir, politique, autonomie », inclus dans *Le Monde Morcelé* – que :

La société, en tant que *toujours déjà instituée*, est autocréation et capacité d’auto altération, œuvre de l’imaginaire radical comme instituant qui se fait être comme société instituée et imaginaire social chaque fois particularisé.⁷

Ici, ce qu’importe, et ce qui ouvre une voie possible pour notre interrogation, c’est la notion d’«autocréation et capacité d’auto-altération». Si j’ai bien compris Castoriadis sur ce point, on ne peut pas poser une causalité englobante et contraignante, ni dans l’histoire, ni dans la société en tant que telle (bien que la causalité reste, bien sûr, une catégorie incontournable dans les couches spécifiques, où règnent les lois *ensidiques*⁸ du magma de notre monde – ainsi l’expérimentation dans les sciences naturelles ou les prévisions météo par exemple...). Il y a toujours des failles, un jeu de va-et-vient, dans les psychés ainsi que dans la toile sociale où se manifestent soit le chaos, soit l’imagination radicale recouvrant ce même chaos.⁹ Castoriadis continue :

Concrètement, la société n’est que moyennant l’incarnation et l’incorporation, fragmentaire et complémentaire, de son institution et de ses significations imaginaires par les individus vivants, parlants, et agissants. [...]. Les individus sont faits par, en même temps qu’ils font et refont, la société chaque fois *instituée* : en un sens, ils *sont*¹⁰.

Donc, nous autres individus ne sommes pas, et ne pouvons pas être complètement déterminés par l’infirmité de la société – il y a toujours une possibilité de vouloir, d’agir, de dire et de faire autrement que ce que la doxa reçue nous dicte ; il y a toujours, même dans des conditions sociales les plus contraignantes et totalitaires, une possibilité de penser et agir à rebours.

Et c’est ici que je voudrais placer le rôle du germe. Car même si nous avons la capacité – toujours virtuelle, parfois actuelle – d’agir et penser à contre-courant, il nous faut commencer là où nous sommes, avec les outils qui nous sont disponibles ici et maintenant. Et si nous avons à notre disposition, « en aval », des significations imaginaires sociales – comme par exemple «la réflexivité», «l’autonomie» et «la démocratie» – cela témoigne au moins, comme le dit Castoriadis, de la possibilité « que nous devons postuler comme partout présente chez les êtres humains » même si elle « n’est que très rarement réalisée, à travers les diverses sociétés historiques, ou à travers les individus de notre propre société¹¹. » Et cette possibilité, repérable dans notre histoire, c’est-à-dire dans le magma des significations sociales de nos sociétés, c’est le *germe*.

Ce qui reste à savoir n’est donc que comment lui faire prendre racine, pour qu’il commence à pousser, dans les conditions socio-historiques qui sont les nôtres?

Avant de continuer sur cette voie, il faut écarter un possible malentendu.

Il y a, chez Castoriadis, au moins trois métaphores majeures qui contribuent à donner la forme spécifique et si féconde à sa pensée : *être en aval*, *magma* et *germe*. Pourtant, il me semble que deux d’entre elles – *être en aval* et *germe* – si on les prend telles quelles, contredisent la direction et le sens général de sa pensée.

Tout à l’heure, j’ai dit quelques mots sur la façon dont je voudrais

comprendre *être en aval* – et vous avez sans doute noté que je n'ai pas parlé du grand fleuve de l'histoire, ayant sa direction déterminée de la source à l'océan. J'ai plutôt parlé d'*être en aval* comme une condition socio-historique d'existence dans les marécages de l'histoire – je me limite ici à cette remarque trop brève sur cette métaphore.¹² En revanche, j'aimerais parler un peu plus de la métaphore du *germe*:

Cette métaphore botanique, est-elle vraiment réussie ? N'est-elle pas trop rigide, trop stable, ou, pour le dire autrement, trop aristotélicienne ? Car un germe, ne contient-il pas en lui, comme une potentialité qui peut s'actualiser, tout une programmation de développement et de croissance ? Mais une démocratie, et encore plus l'autonomie humaine, ne peut être programmée et prédéterminée de la même façon qu'un chêne. Ce serait présupposer une essence au cœur du germe, donc une forme immuable de la démocratie ou de l'autonomie – ce qu'il me semble aller contre toute la pensée ouverte et mobile de Castoriadis.

On peut, peut-être, sauver l'idée du germe qu'il faut faire pousser, en disant que le sol socio-historique où il s'enracine est toujours spécifique et différent, rendant des démocraties et des autonomies toujours différentes et spécifiques. Mais une telle solution n'est pas très satisfaisante – elle dit seulement qu'en leur centre, toutes les démocraties de l'histoire ou à venir, sont essentiellement les mêmes. Et je ne pense pas que c'est ce que voulait dire Castoriadis.

Je crois plutôt qu'il faut retravailler la métaphore de Castoriadis dans la direction d'un processus vraiment autonome, c'est à dire non préprogrammé, et comprendre la notion de germe moins comme un noyau botanique que comme une trace, un résidu des créations sociales antérieures, une inspiration possible, présent dans nos magmas des significations imaginaires sociales. En tout cas, c'est ainsi que je le lis quand il dit ceci :

Bien évidemment, nous parlons des *possibilités* de l'être humain ; nous ne disons pas qu'elles sont réalisées, toujours, la plupart du temps, automatiquement, etc. Nous savons pertinemment que le contraire est vrai ; mais nous savons aussi que ces possibilités sont actualisables, qu'elles ont été actualisées par certaines sociétés et certains êtres humains, [...]¹³.

Après ce détour métaphorique, reprenons la question centrale : est-ce que nous qui avons été formés par des significations essentiellement capitalistes pouvons actualiser aujourd'hui les traces (germes) d'autonomie, de réflexivité, de démocratie ? Et si oui, comment ?

Je crois, comme on l'a déjà vu, que l'on peut dire que la possibilité existe, mais qu'elle reste minime. Répondant en 1997 à une question sur la transformation de la société actuelle vers une « collectivité autonome », Castoriadis dit qu'une « telle société n'est possible que si les individus qui l'animent sont aussi autonomes ». Donc il semble qu'il n'y a pas de grand espoir pour nous qui sommes formés dans une époque caractérisée par un conformisme généralisé. Mais, en même temps, Castoriadis garde toujours ouverte la possibilité de brèches dans cette conformité massive :

Ce n'est que pour autant que l'imagination radicale de la psyché arrive à transpirer à travers les strates successives de la cuirasse sociale qui est l'individu qui la recouvre et la pénètre jusqu'à un point limite insondable, qu'il y a action en retour de l'être humain singulier sur la société. [...] Une telle action est rarissime et en tout cas imperceptible dans la presque totalité des sociétés, où règne l'*hétéronomie instituée*, et où, à part l'éventail de rôles sociaux pré-définis, les seules voies de manifestation *repérable* de la psyché singulière sont la transgression et la pathologie.¹⁴

Faut-il donc conclure qu'il nous reste peu de possibilités d'actions sociale, à part d'essayer en désespoir la transgression (révolutionnaire?) ou sombrer dans des conditions plus ou moins apathiques ou escapistes? Pas tout à fait, malgré tout. Car, même si on est toujours l'enfant de l'époque à laquelle l'on appartient, Castoriadis nous rassure dans une certaine mesure, en 1997, quand il dit qu'« aujourd'hui aussi, il existe des individus qui peuvent prendre des distances par rapport à leur propre héritage – c'est cela l'autonomie »¹⁵.

Prendre ses distances – on peut le dire, mais qu'est que ça peut signifier, ici et maintenant ? D'où deux questions : comment agir pour recréer la passion pour les choses communes? Et, question plus gênante peut être, comment savoir qu'une société qui est une collectivité autonome est vraiment souhaitable ?

Ici, Castoriadis ne peut plus nous aider – sa réponse à la première question est carrément « je ne sais pas »¹⁶ et « je ne suis pas prophète »¹⁷. Et pour répondre à la deuxième, il nous faut nous-mêmes prendre nos distances avec l'œuvre explicite de Castoriadis, pour, au mieux, agir en tant que penseurs autonomes. Car, même s'il y a un courant sous-jacent dans tout ce qu'il a écrit, laissant entendre qu'une société consciemment autonome est toujours préférable à une société hétéronome, je ne suis pas sûr d'avoir compris exactement *pourquoi* c'est le cas.

Pour éviter un malentendu trop simple, il est peut-être nécessaire de préciser que ce que je ne comprends pas, c'est exactement l'identité et le statut du *fondement* que Castoriadis pose pour la valorisation des groupes, des sociétés et des individus qui s'autodirigent consciemment – donc, qui sont autonomes dans le sens plein du terme. Je ne vois rien que nous montre que des tels sociétés, groupes et individus sont plus efficaces, plus heureux, ou plus contents, plus

paisibles, plus justes ou plus solidaires que leurs homologues hétéronomes. Il me semble donc que c'est seulement quand on mesure les 'autres' sociétés, ou les 'autres' groupes *dans* nos sociétés elles-mêmes, à l'aune des valeurs (c'est-à-dire des significations sociales imaginaires valorisées) centrales dans la tradition démocratique occidentale que l'autonomie paraît toujours souhaitable, sur le plan individuel et collectif. Mais l'histoire coloniale aurait dû nous vacciner contre de telles fausses évidences. Si l'on veut défendre l'autonomie et l'idée d'une possible démocratie, il faut commencer par ne pas les traiter comme des valeurs données et évidentes.

Je vois deux faces à cette problématique chez Castoriadis, intimement liées :

D'un côté il y a sa position ontologique. Pour faire vite : Castoriadis constate que l'être est stratifié et magmatique, et qu'il serait absurde de présupposer un univers tout fait, ou complètement explicable en termes causaux. Donc, il pose qu'il n'y pas de pré-détermination globale et universelle ; au contraire, il y a de la création dans l'être. Et la création, c'est la précondition de l'autonomie dans tous les sens du terme.

De l'autre côté, il y a le monde humain, le social-historique. Tel que le décrit Castoriadis, c'est aussi un monde stratifié et magmatique, dont l'être humain crée le sens et les significations, peu importe s'il en est conscient ou non. D'une certaine manière, on peut dire que, pour Castoriadis, l'être humain est autonome malgré lui et le plus souvent contre ses propres vœux. Mais, bien évidemment, l'autonomie dans le sens la plus valorisé par Castoriadis, c'est l'autonomie consciente, qui le rend responsable du monde humain.

Même si Castoriadis reste le plus souvent dans le registre descriptif et constatif quand il parle de ces deux aspects de la réalité – l'ontologie et la première strate naturelle d'un côté, et le social

historique de l'autre – il y a une injonction, je ne dirai pas morale, mais clairement normative dans ces descriptions. Un exemple suffira. Après avoir discuté (dans le texte qui a donné le titre de cette première journée d'interventions, à savoir « L'état du sujet aujourd'hui ») de la subjectivité humaine, et de sa capacité caractéristique à délibérer, il constate ceci : « Sans une telle subjectivité /.../non seulement toute visée de vérité et de savoir s'effondre, mais toute éthique disparaît, puisque toute responsabilité s'évanouit. » Et quelques lignes plus bas, il continue, en parlant de l'unité plus ou moins solide de l'individu que fabrique la société, et dit qu'au-delà de cette unité « il y a une unité visée ou que nous *devons* viser : l'unité de la représentation réfléchie de soi et des activités délibérées que l'on entreprend »¹⁸.

Pour moi, cela suffit à placer Castoriadis dans un courant de l'anthropologie philosophique ou l'on trouve aussi quelque'un comme Ernst Cassirer, qui lui aussi était un démocrate convaincu avec une idée de l'homme comme ayant la possibilité de créer son monde. Il me semble donc que la raison ultime de vouloir préférer une société et une vie en autonomie responsable, mais peut-être angoissante, à une vie et une société hétéronome stable et prévisible reste dans l'injonction très classique, très aristotélicienne chez Castoriadis – pour chaque être humain, il faut avant tout réaliser sa potentialité humaine. Et tout ce qui empêche une telle réalisation – par exemple l'imaginaire capitaliste et individualiste d'aujourd'hui – et mauvais et doit être surmonté. Voilà ce que me semble être la raison la plus fondamentale pour vouloir une société autonome, selon Castoriadis.

Il faut préciser que je suis en plein accord avec Castoriadis sur ce point – mais il faut quand même se demander si une telle prise de position suffit pour nous, aujourd'hui? Pour nous, donc, je le répète, qui ne pouvons pas, en fin de compte, raisonnablement

espérer devenir des sujets pleinement autonomes, étant donné que ce qui nous a formés sont les magmas des significations imaginaires sociales *capitalistes* et les conditions social-historiques *à la dérive*. Ne reste-t-il pour nous, que de reprendre le métier du jardinier ? D'essayer de faire germer les idées d'antan, comme des bons aristotéliciens ?

Je voudrais plutôt – avec, et s'il le faut, contre Castoriadis – reprendre la notion d'autonomie et la possibilité de création socio-historique pour essayer de les activer dans les conditions spécifiques qui sont les nôtres, en Europe de l'ouest. Plus précisément, poser à nouveau la question : « Que peut bien être la passion pour les affaires communes ? » Car il me semble que ni 'les affaires communes', ni les passions sociales ne peuvent plus être les mêmes qu'il y a vingt ans ; ou, au moins, qu'on ne peut plus les comprendre et les aborder aujourd'hui dans la même manière qu'on pouvait toujours vers la fin des années 1990.

Et, pour ne pas m'égarer complètement dans un exposé à la fois superficiel et aléatoire, j'aimerais, pour conclure, souligner deux dates, deux significations imaginaires sociales, qui me semblent particulièrement liées aux effets de transformations de l'imaginaire social en Europe¹⁹ : d'abord le 11 septembre 2001 (maintenant globalement connu sous le nom de *9/11*) et ensuite le 3 octobre 2013 (le jour du dite « désastre de Lampedusa », quand un bateau a fait naufrage au large de l'îlot Italien et que 360 immigrants ont péri). Donc, le terrorisme mondial, et l'immigration vers l'Europe – deux faits qui sont devenus deux significations imaginaires sociales en devenant « lieux communs » et en provoquant toute sorte de réactions en Europe²⁰. À partir d'eux, on a vu toute une transformation, et même une re-stratification des magmas de significations. On n'y retrouve plus les mêmes oppositions, ni les mêmes passions

qu'avant²¹. Pour faire vite encore une fois : les conceptions du public et du privé ont été profondément transformées, surtout par les codéveloppements des technologies de la communication et les médias sociaux ; l'idée d'une Europe terre d'accueil et de défense des droits de l'homme²² a cédé le devant de la scène à l'Europe forteresse²³, d'abord protectrice des intérêts économiques et démographiques²⁴ la globalisation capitaliste a été repoussée vers les marges par les nationalismes renaissants, dont les noyaux conservateurs et enracinés ont été remplacés par un étrange mélange d'essentialisme globalisant des mouvements dits d'« alt right »²⁵ ; les travailleurs ont abandonné les partis de gauche et votent massivement en faveur des partis dits populaires, avec des politiques d'extrême droite ; les classes moyennes votent pour des alternatives néo-libérales vertes, tandis que les élites culturelles et intellectuelles (un petit nombre...) s'obstinent et votent à gauche – et tout le monde a intégré un profil de consommateur, souvent déguisé en créateur ou entrepreneur, plutôt que de citoyen ou même de producteur. Et ainsi de suite.

Tous ces changements font système, et tournent, pour le moment au moins, autour des deux significations de terrorisme et d'immigration. Mais il s'agit d'un drôle de système, qui ne permet plus les prévisions traditionnelles, fondées dans les sciences statistiques et dans l'acceptation du jeu politique 'raisonnable' (je veux dire la participation au suffrage, aux débats, etc.) par les populations. Les technologies de la communication ont affecté la sphère publique au point de la détruire ; la télévision n'est plus (comme au temps du livre éponyme de Bourdieu en 1996) le moyen de communication avec les masses ; et les masses ne sont plus des masses, mais des populations divisées en 'bulles' ; les individus sont devenus pour de vrai des *dividus*, comme l'a prévu par exemple Gilles Deleuze déjà en 1990 (dans le premier numéro de *L'autre journal*).

Il semble donc que Castoriadis avait raison quand il disait, dès 1988, et comme on a vu tout à l'heure, que face à une situation socio-historique pareille « les seules voies de manifestation repérable de la psyché singulière sont la transgression et la pathologie »²⁶. Aujourd'hui, on peut renforcer cette observation en constatant qu'en 2018 cela vaut aussi pour des collectivités et de groupes²⁷, ainsi que pour ceux auxquels sont confiés les fonctions les plus dominantes, les plus puissantes dans nos systèmes politiques. Ici, il suffit de mentionner, parmi beaucoup d'autres instances possibles et à des échelles sociales différentes, DAESH, Trump et notre incapacité collective de changer notre mode de vie alors que nous sommes confrontés à la menace climatique.

Voilà quelques traits du marécage socio-historique où nous sommes immergés.

Et si nous ne voulons pas céder aux pathologies et aux transgressions, c'est ici, dans ces conditions actuelles, qu'il faut essayer de trouver des alternatives, de préférence des alternatives qui activent aussi bien des pratiques socio-politiques que des idées de démocratie et d'autonomie soutenable. Et je dis activer et non pas faire germer, car il n'y a rien d'une croissance naturelle dans l'idée d'une autonomie politique – il faut la (re)créer, et, une fois (re)créée il faut la défendre avec les moyens sociaux, pratiques et théoriques disponibles pour nous dans notre position toujours « en aval ».

On peut tirer quelques conclusions, très provisoires et très incomplètes, de ce que je viens de dire :

– la possibilité de créer une multitude de collectifs vraiment autonome et autogérant dans le monde actuel, agissant à l'unisson en capitalisant sur les conditions de communication offertes par la connectivité, a été détournée de façon perverse par des mouvements identitaires ayant perdu leurs repères : ce qui était autrefois un

essentialisme stratégique, un pas vers un autre monde plus ouvert, plus juste et plus égalitaire est devenu un essentialisme pur et dur, dans le sillage des mouvements antidémocratiques – et ceci sans que les activistes (tels que certains antiracistes, des promminorités, etc.) s'en rendent compte, ou parfois sans s'en soucier²⁸. Ils pensent toujours qu'ils sont critiques, qu'ils s'opposent à un système capitaliste et raciste, mais en vérité, il me semble, qu'ils ont été captés par une logique sectaire qui convient très bien à ce même capitalisme qui cherche toujours créer de la ségrégation et des nouveaux groupes de consommateurs bien définis.

– pour ces mêmes raisons que je viens d'indiquer, une mobilisation des masses autour d'une seule et même idée d'une politique démocratique est improbable ; même s'il y a des intérêts communs objectifs entre les plus démunis de tous les continents, et même entre les plus démunis des différents pays d'Europe, l'on vit une situation où les bulles identitaires ne permettent pas la solidarité internationale, ni une idée d'un universalisme politique et encore moins d'action politique concertée – excepté, bien sûr, les forces militaires, les entreprises globales et les mouvements carrément autoritaires. On a, bien sûr, vu des mouvements autres (surtout les divers mouvements *altermondialistes*, mais aussi tous les mouvements *Occupy*, et tout ce qui s'est passé et se passe en Grèce, en Espagne, etc.), qui semble me contredire sur ce point – mais les résultats en sont faibles, presque imperceptibles, et peuvent aussi bien signaler une polarisation et une frustration plus profondes dans nos sociétés qu'une mobilisation collective politique pour les valeurs et les pratiques des démocraties autonomes.

– Pour éviter les effets contre-productifs (avec le projet d'instaurer une société démocratique et autonome) des mouvements identitaires, il faut très probablement remplacer l'individu comme

fondement et élément essentiel de la communauté politique – on est depuis une dizaine d'années dans l'époque des *dividus*, et il faut essayer d'en penser les conséquences – et, dans le sillage de la pensée de Castoriadis, opter pour les institutions (écoles, universités, instances juridiques, d'abord, mais aussi media dit 'traditionnels') comme étant les vrais acteurs politiques. Ainsi pourrait-on, peut-être, conserver la possibilité pour les citoyens de s'identifier avec certaines significations imaginaires sociales, sans que cela prenne la forme d'une politique identitaire, de mouvements sectaires, d'institutions closes – tout ce qui, ensemble, formerait une société close, trempé de xénophobie.

Et sur ce point précis, nous pouvons de nouveau nous tourner vers Castoriadis. Car il nous offre une idée de la façon de penser l'identification sans identités essentialisante – voici une longue citation d'un texte intitulé «La Crise des sociétés occidentales», publié la première fois en 1982 :

Il ne peut pas y avoir de société qui ne *soit* pas quelque chose pour elle-même ; qui ne se *représente* pas *comme* étant quelque chose – ce qui est conséquence, partie et dimension de ce qu'elle doit se poser comme « quelque chose ». [...].

« Pour elle-même », la société n'est jamais une collection d'individus périssables et substituables vivant sur tel territoire, parlant telle langue, pratiquant « extérieurement » telles coutumes. Au contraire, ces individus « appartiennent » à cette société *parce qu'ils* participent à ses significations imaginaires sociales, à ses « normes », « valeurs », « mythes », « représentations », « projets », « traditions », etc., et parce qu'ils partagent (qu'ils le sachent ou non) la volonté d'être de cette société et de la faire être continuellement. Tout cela fait évidemment partie de l'institution de la

société en général – et de la société dont, chaque fois, il s’agit. Les individus en sont les seuls porteurs « réels » ou « concrets », tels qu’ils ont été précisément façonnés, fabriqués par les institutions – c’est-à-dire par d’autres individus, eux-mêmes porteurs de ces institutions et des significations corrélatives²⁹.

On voit clairement qu’ici, c’est la société qui agit sur les individus. Il y a une correspondance étroite entre les individus et la société, c’est vrai, et on l’a discuté au début de ce texte – mais il est aussi clair que c’est d’abord « l’institution de la société en général » que forment et fabriquent les individus qui ensuite « participent à ses significations imaginaires sociales, à ses « normes », « valeurs », « mythes », « représentations », « projets », « traditions », etc. » Mais, si tel est le cas (voilà la question de départ qui revient) pour nous, qui sommes formés par des sociétés où règne l’imaginaire capitaliste, que reste-t-il à faire?

Difficile à dire. Mais nous avons quand même localisé quelques repères dans cette situation toujours en aval : D’abord il faut se souvenir qu’aucune institution, aucune domination et aucune formation sociale n’est complète ou complètement inévitable. Aucune institution, aucune formation sociale n’est sans faille – il reste toujours la possibilité soit de réactiver, soit de créer des significations sociales qui vont au rebours des institutions et des *doxai* dominantes. Puis, il y a des exemples autres – et je vais finir par en donner un: Le 30 mai 2015, l’émission *Konflikt* de la radio nationale suédoise (SR) était entièrement consacrée à la question du nationalisme et si le nationalisme « est une force dangereuse qui divise le monde et les hommes selon la couleur de peau et la religion, ou si, par contre, le nationalisme est nécessaire comme un mastic pour tenir ensemble. » Dans l’émission a été présenté ce que l’animateur Jörgen Huitfeldt a

appelé ‘un nationalisme écossais’, tel qu’il s’est montré les semaines avant le référendum d’indépendance. A en croire *Konflikt*, un nationalisme écossais est un nationalisme que se forme autour d’une conception très forte de la citoyenneté : est écossais celle ou celui qui vit en Écosse. Une identité, donc, qui n’a rien à voir avec les kilts, les cornemuses ou les whiskeys – mais qui est fortement lié avec les efforts de maintenir ouvertes, et maintenir justes pour tout le monde, les institutions de la société. Quand Huitfeldt, sceptique et méfiant, demande au ministre des Affaires étrangères du gouvernement régional de l’Écosse, Humza Yousaf du *Scottish National Party*, si cela est vrai, Yousaf répond que oui. Et il raconte comment, en tant que musulman d’origine pakistanaise, il a construit et a fait enregistrer un tartan musulman pour lui-même et pour sa famille, le *Yousaf Tartan*. En plus il y a déjà le tartan musulman *Islamic tartan* en vente dans un des magasins les plus traditionnels à Glasgow, même s’il est en rupture de stock quand *Konflikt* arrive pour vérifier. Et quand Huitfeldt visite les pubs et bars de la ville, pour discuter du nationalisme, il ne rencontre pas le nationalisme xénophobe et replié sur lui-même si répandu dans le reste de l’Europe. C’est uniquement quand il se rend à l’université de Glasgow pour parler avec un politologue qu’il retrouve une sorte d’explication, disons « normalisante » de ce nationalisme exceptionnel (et exceptionnellement sympathique): quoi que disent les politiciens à Londres (c’est-à-dire à Westminster), les Écossais sont contre...

Donc, avec le nationalisme écossais – du moins à en croire *Konflikt* – l’on a un exemple réel qu’on peut, en Europe aujourd’hui, se rassembler autour des pratiques, des valeurs et des significations imaginaires sociales qui sont centrales pour une culture spécifique, sans que ce rassemblement se dégrade en protectionnisme, essentialisme, isolationnisme ou xénophobie.

Ceci est un exemple, un seul, peut-être pas très convaincant, ni suffisamment élaboré. Mais un exemple. Donc une possibilité pour l'être humain, une possibilité actualisable, sous la condition qu'on veut et qu'on peut penser et agir autrement. Mais quant à la question à laquelle que j'aurais aimé avoir au moins une idée de réponse – comment agir pour instaurer des telles possibilités ? – il faut la laisser ouverte. Non pas parce qu'il n'y a pas de réponse possible, mais parce que la possibilité d'une réponse repose sur l'ouverture indéterminée des institutions autonomes, sur une pensée qui refuse de se clore et sur les traces comme inspiration possible, présent dans nos magmas des significations imaginaires sociales.

Notes

- 1 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 140, « Pouvoir, Autonomie, Politique ».
- 2 CASTORIADIS (C), *Une Société à la dérive*, Paris, Seuil, 2005, p. 18.
- 3 *Ibid.*, p. 20.
- 4 *Loc. cit.*
- 5 *Ibid.*, p. 20.
- 6 Par exemple, en anglais, dans « On being downstream », in *The Past's Presence. Essays on the historicity of philosophical thought*, Södertörn Philosophical studies 3, éd. Marcia Sá Cavalcante Schuback et Hans Ruin, Huddinge, Södertörns Högskola, 2005, ainsi que in « A Philosophical-Anthropological Case for Cassirer in Rhetoric », avec Erik Bengtson, in *Rhetorica A Journal of the History of Rhetoric*, volume 35, # 3, été 2017, p. 346–366.
- 7 *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 138.
- 8 L'ensidique, contraction de logique « ensembliste-identitaire », est une notion monnayé par Castoriadis pour désigner une logique et une pensée causale sensés de pouvoir expliquer un ou des phénomènes

en les réduisant à, ou en les développent à partir d'une seule ensemble, d'une seul identité. Voir par exemple l'article de KLOOGER (J), « Ensemblistic Identitary Logic (Ensidic logic) », in *Cornelius Castoriadis Key Concepts*, éd. Suzi Adams, London/New York, Bloomsbury, 2014.

9 Pour la notion de chaos chez Castoriadis, voir mon « True and False Chaos – the mythical origins of Creation », in *Les émigrés grecs et leur influence sur le débat intellectuel français*, éd. Lambros Couloubaritsis, Servanne Jolivet, Christophe Premat et Mats Rosengren, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2012, ainsi que, pour une développement plus récent, « On academic responsibility, chaos and borders », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, éd. Mats Rosengren, Alexander Stagnell, Louise Schou Therkildsen, Uppsala 2017. Téléchargeable à :

<http://www.littvet.uu.se/forskning/publikationer/urs-sru/urs-sru-6/>

10 *Le Monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 139.

11 *Le monde Morcelé*, *op. cit.*, p. 263.

12 Pour un développement plus exhaustif, voir les publications mentionnés dans note 6.

13 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 273.

14 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 140. (Cette citation est en fait la continuation directe de la première citation de ce texte; on pourra peut-être même dire que tout mon argumentation se situe entre ces lignes de Castoriadis.)

15 *Une société à la dérive*, *op. cit.*, p. 273.

16 *Ibid*, p 20.

17 *Ibid*, p 273.

18 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 277–78

19 Il va sans dire que je ne propose pas ici une argumentation soutenue, bien fondé sur un vu général des faits et analyses établies – ce serait un projet pour un livre à venir, trop grand pour ce texte-ci. Ce que je propose ici n'est donc qu'une tentative de décrire mes impressions d'une multitude de changements sociaux, a plusieurs niveaux, depuis l'an 2001, toujours avec, en arrière-plan, les idées et les pensées présentées dans une publication récente; *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, *op. cit.*

20 Et, bien sûr, à travers le monde – mais dans ce texte je reste, je le rappelle, en Europe.

21 Je rappelle que je parle ici premièrement de changements dans les magmas des significations imaginaires sociales – « les réalités » matérielles et politiques, avec les différences entre ceux qui ont et ceux qui n'ont rien, les frontières enracinées, les bureaucraties lentes, les géographies etcetera sont plus inertes et ne répondent pas aux changements avec la même vitesse, ni de la même manière. En plus, il n'y a jamais eu correspondance plus que partielle entre ces réalités 'matérielles' et les imaginations d'Européens d'eux même – l'Europe a toujours eu un côté de forteresse ainsi qu'une face proprement démocratique, elle a été protectrice des droits de l'homme en même temps qu'elle les a offensé ; et ainsi de suite ... Pour la question très complexe des frontières, voir CAUMIÈRES (P), « Closure of meaning-border of the political », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, *op. cit.*

22 Pour les complexités autour des droits de l'homme, voir LAPPIN (A J), « Borders of the Self, Borders of the State », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe*, *op. cit.*, p. 161 ff. (édition papier) ; p. 80 ff. (édition en ligne)

23 Pour la mauvaise logique de l'Europe, et l'abus de la notion de crise, voir GOURGOURIS (S), « Crises and the ill logic of Fortress Europe », in *Can a Person be Illegal? Refugees, Migrants and Citizenship in Europe* (*op. cit.*), surtout p. 70 ff. (édition papier); p. 35 ff. (édition en ligne)

24 PROFUMI (E), « Philosophy facing the European crisis of migrants », in *Can a Person be Illegal?*, *op. cit.*, p. 231 ff. (édition papier) ; p. 115 ff. (édition en ligne).

25 Voir HEILO (O) & NILSSON (I), « Back to Byzantium – Rethinking the Borders of Europe », *op. cit.*, p. 91 ff. (édition papier) ; p. 45 ff. *Can a Person be Illegal?*

26 *Le Monde morcelé*, *op. cit.*, p. 140.

27 Pour une analyse subtile de 'l'affaire Daoud' et comment elle a été travaillé par un moralisme collective, ne permettant à personne, et surtout pas à un écrivain/journaliste censé d'être du bon côté de choses, de compliquer et situer les événements qui ont eu lieu à Cologne au

nouvel an 2016 au-delà d'une pensée dichotomisante, voir LASSÈGUE (J), « The Daoud affair: Politics, Literature, and migration of ideas in a time of crisis », in *Can a Person be Illegal?* (*op. cit.*).

28 Pour une historique et une perspective américaine de cette développement, voir https://www.theguardian.com/society/2018/mar/01/how-americas-identity-politics-went-from-inclusion-to-division?CMP=Share_iOSApp_Other (visité le 2 mars 2018, 18h40).

29 CASTORIADIS (C), *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 20–21. La citation continue, c'est vrai, avec une discussion de l'importance des individus comme porteurs des représentations de soi de la société, ainsi qu'avec une discussion de l'importance de ces significations pour l'individu lui-même : « L'effort de l'individu d'être X ou de se maintenir comme X est, ipso facto, effort pour faire être et faire vivre l'institution de sa société »