

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U Studia Rhetorica Upsaliensia

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Olivier Fressard
Le concept de création
chez Castoriadis

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

— Le concept de création chez Castoriadis —

Olivier Fressard
Conservateur d'état à la
Bibliothèque Nationale

Le concept de création, central dans la philosophie de Castoriadis, n'est pas un concept habituel en philosophie. Autant le terme « création » est d'un usage fort courant dans le langage ordinaire, car il correspond à une valeur hautement placée par nos sociétés, autant il est rare dans le discours philosophique contemporain. La création a été, en revanche, un grand sujet de discussion pendant le Moyen Âge jusqu'aux Temps Modernes, aussi bien en philosophie qu'en théologie qui, il est vrai, n'étaient pas vraiment séparées alors. Kant, lui, refuse d'accorder une légitimité philosophique au concept de création, qui relève, selon lui, de la métaphysique en un sens critique, soit un discours qui parle dogmatiquement de choses qui sont au-delà de ce que notre raison nous permet de connaître. En revanche, il trouve place, à partir de ce moment, dans l'esthétique, un domaine philosophique qui prend forme au 18^e siècle. Il s'agit, dans ce contexte, de décrire l'activité de l'artiste d'où résulte une œuvre d'art. Toutefois, le concept de création apparaît de nouveau chez quelques philosophes à partir de la fin du 19^e siècle. Il y a, en particulier, chez Nietzsche, une philosophie de la création des valeurs, chez Bergson, une théorie de « l'évolution créatrice », qui présente des points de contact avec celle de Castoriadis, et, chez Whitehead, une cosmologie dans laquelle le concept de créativité joue un rôle important.

Quel usage philosophique Castoriadis fait-il du concept de création ? Que soutient-il à son propos ? Ses principales thèses sur ce sujet sont, en résumé, les suivantes.

Castoriadis fait un usage ontologique du concept de création. Il affirme qu'il y a de la création ontologique, c'est-à-dire de la création d'êtres réels, et ce, de multiples façons. En premier lieu, il y a création de notre univers, création qui, selon lui, s'effectue à partir du chaos. Castoriadis emprunte son idée du chaos à la mythologie

grecque à laquelle il donne une portée philosophique. Il y a, nous dit-il, deux sens de chaos chez les Grecs, le sens, familier pour nous, d'état de confusion, et le sens, plus central, auquel les Grecs réservent le terme chaos, de béance (ou abîme ou, encore, vide)¹. Partant de là, Castoriadis soutient que la création de l'univers n'est pas, comme dans le *Timée* de Platon, mise en ordre d'un chaos-confusion par un démiurge, mais surgissement de déterminations sur le vide, à partir d'un vide radical de déterminations². Il y a donc une création *ex nihilo* qui, rappelle-t-il souvent, ne veut pas dire création *in nihilo* ni *cum nihilo*. D'une manière générale, Castoriadis comprend la création comme création de formes ou ce qui revient au même, dit-il, de nouvelles déterminations ou lois.

Castoriadis soutient, ensuite, que chaque région d'être apparaît par création. Il propose, ainsi, une ontologie stratifiée dans laquelle chaque niveau d'être vient à l'existence par création à partir du niveau inférieur. Ainsi en va-t-il de la vie à partir de la matière inanimée, de la psyché à partir du simplement vivant, du social-historique à partir à la fois du psychique et de l'individuel. L'ontologie de Castoriadis multiplie donc les strates et les entités.

Castoriadis insiste sur la création humaine et, plus particulièrement, sur la création social-historique qui exemplifie, selon lui, de manière paradigmatique le fait de la création. Il soutient, à ce propos, que chaque société est une création, que chaque société s'auto-institue en créant son propre monde qui est le monde pour elle et qui, en fin de compte, est cette société même. Puis, il couronne cette pyramide de créations ontologiques en posant une distinction radicale entre société hétéronome et société autonome, soutenant à propos de cette dernière qu'elle manifeste, en elle-même, une création ontologique originale.

Enfin, au plan de la philosophie de l'action, il critique la distinc-

tion aristotélicienne entre *praxis* et *poièsis* dans laquelle la création, dit-il, ne peut pas trouver place. Il propose alors, à partir de la pratique psychanalytique, d'introduire la catégorie du pratico-poïétique, c'est-à-dire d'un mode d'action dans lequel l'agir est inséparable du créer, un « créer-agir » écrit-il parfois, une action véritablement créatrice et pas seulement productrice³.

Comment situer ces thèses de Castoriadis dans le champ des positions philosophiques?

Elles s'opposent, en premier lieu, au déterminisme intégral, celui de Spinoza ou encore celui du démon de Laplace. Castoriadis soutient que la réalité n'est pas entièrement déterminée et n'est donc pas entièrement rationnelle. Il y a des lacunes dans l'être déterminé du monde. Ces lacunes introduisent un jeu qui permet au monde de se transformer et de se déterminer selon d'autres lois⁴.

Elles s'opposent aussi au réductionnisme qui va, le plus souvent, avec l'atomisme. Le réductionnisme est, en général, un physicalisme, c'est-à-dire une thèse métaphysique qui soutient que le réel se réduit aux lois de la physique, que celles-ci suffisent à rendre compte de la totalité des phénomènes de l'univers. Castoriadis défend, lui, on l'a vu, une ontologie stratifiée.

Castoriadis est, donc, clairement, au plan de sa philosophie de la nature, émergentiste⁵. C'est une thèse largement répandue et discutée aujourd'hui qui a pris naissance, au début du 20^e siècle chez des auteurs britanniques comme Samuel Alexander (1859–1938) ou C. Llyod Morgan (1852–1936). Selon cette thèse, il y a des phénomènes qui se produisent par apparition de propriétés nouvelles relativement aux propriétés des substrats sur lesquelles elles surviennent. Ces propriétés, qui n'éliminent pas les propriétés microstructurelles, apparaissent à une autre échelle, celle d'un tout qui vient à exister, du fait de ces propriétés, de manière *sui generis*.

Pour ce qui est des « domaines de l'homme », c'est-à-dire des phénomènes spécifiquement humains, en particulier pour le social, le culturel et l'historique, Castoriadis propose une ontologie du social-historique qui constitue sa principale contribution philosophique. Il s'agit de déterminer quel est le mode d'être propre au social-historique, quels sont les traits qui le caractérisent et le distinguent de toutes les autres régions d'étants. Les thèses de Castoriadis s'opposent, ici, en particulier à la philosophie hégélienne et marxiste de l'histoire, ainsi qu'à certains paradigmes des sciences sociales tel que le fonctionnalisme et le structuralisme.

Il convient, maintenant, de discuter ces thèses sur la création et d'essayer de porter un jugement sur elles.

Cette conception, qu'il faudrait nommer « créationniste », si ce terme n'était pas connu, aujourd'hui, pour désigner un regain en Amérique d'idées religieuses réactionnaires, satisfait notre intuition, du moins celle selon laquelle il y a, dans l'histoire, du nouveau qui apparaît régulièrement et que ce nouveau prend parfois la forme de ruptures historiques, que nous appelons en général des révolutions.

Mais elle est, de cette façon, formulée de manière trop générale. Il y a, en effet, plusieurs façons de rendre compte conceptuellement de l'imprévisible nouveauté dans l'histoire et qui dit nouveauté ne dit pas *ipso facto* création. Pour essayer de préciser ce que Castoriadis entend par création, je propose, ici, de recourir à la *philosophie des modalités*. En effet, au premier abord du moins, la question d'une éventuelle création est liée à la question du possible qui forme, avec le nécessaire et l'existant ou le contingent, les trois modalités classiques.

La question du possible est connectée avec celle du temps. Pour nous, le monde va avec l'espace *et le temps*, la réalité est spatiale et *temporelle*.⁶ Nous faisons l'expérience du réel à travers le mouvement

et le changement et ceux-ci sont pour nous des propriétés de l'Être même. Il nous faut, donc, préciser les différentes déterminations du réel relativement aux trois dimensions fondamentales du temps, le passé, le présent et le futur, et, aussi, relativement aux conditions de vérité de nos propositions, formulées à partir du point de vue d'un présent, qui portent sur le passé ou sur l'avenir.

Comment les modalités, et en particulier celle du possible⁷, s'articulent-elles avec la dimension temporelle de l'Être ? Il y a plusieurs grandes réponses apportées à cette question dans l'histoire de la philosophie. J'en indique quelques-unes parmi les principales. Aristote, pour commencer, introduit *le schéma de la puissance (dynamis) et de l'acte (energeia)*, s'opposant de cette façon à la conception atomiste des philosophes éléates qui niaient le mouvement et le changement. Si le monde est composé de substances qui existent d'abord en puissance avant de devenir actuelles, on a donc affaire à un développement qui s'effectue sur la base d'un même support et qui arrive, donc, à un même sujet. Les choses, en particulier les êtres vivants, sont des entités en devenir dès le moment où elles commencent à s'actualiser selon un procès qui les conduit de la pure puissance à ce qu'Aristote appelle *entéléchie*, c'est-à-dire la réalisation complète et parfaite, qui est aussi un état de repos, en quoi consistent leurs formes (*eidè*). L'ensemble du mouvement est produit par l'action d'une cause finale qui n'est autre que la forme. Dans ce schéma déterministe, le possible est étroitement soumis au nécessaire, même si Aristote fait place à des exceptions telles que ces ratages dans l'actualisation qui donnent lieu à des chimères. Par ailleurs, lorsqu'on change d'échelle et que l'on considère l'ensemble des substances constituant le monde sublunaire (le monde d'ici-bas), celui-ci se distingue du monde des sphères célestes par une certaine indétermination. Le schéma puissance/acte n'y règne pas

absolument et il y a un jeu dans les relations entre les substances qui laisse place à la contingence et à la liberté⁸. C'est qu'Aristote hésite, comme le dit Frédéric Nef, entre deux conceptions du possible, l'une qui « consiste à penser la modalité en termes d'occurrences temporelles,... la seconde, [qui] consiste à penser la modalité dans le schéma acte/puissance. » Selon le premier modèle, le « nécessaire est le toujours vrai, [et le] possible le quelque fois vrai. » Selon le deuxième modèle, qui est une conception ontologique du possible, « la possibilité a pour finalité l'actualisation »⁹.

On trouve, sur ce sujet, une autre considération d'Aristote qui, d'ailleurs, retient toute l'attention de Castoriadis. Il s'agit de sa célèbre théorie des « futurs contingents » qui apparaît dans le traité de l'*Organon* intitulé *Sur l'interprétation*. Aristote y traite, du point de vue logique, des couples de contradictoires et, au chapitre 9, il se demande ce que devient le couple affirmation/négation quand la proposition est au futur, et porte, donc, sur une chose qui n'est pas encore et qui sera peut-être. (« Y aura-t-il, demain, une bataille navale ou pas ? », tel est l'exemple pris.) Aristote entend écarter le sophisme qui conduit à penser « que tout est et devient par nécessité. » Il démontre, au contraire, qu'« il y a la possibilité d'être et de ne pas être dans ce qui n'est pas toujours en acte et qui est susceptible à la fois de l'être et du non être et par conséquent du devenir et du ne pas devenir »¹⁰.

La conception de Leibniz, elle, étend, relativement à Aristote, l'empire du possible. Elle conjoint l'idée de l'absolue nécessité de notre monde avec l'idée de la liberté de Dieu, son créateur, qui se représente, pour ce faire, la pluralité des mondes possibles. Dieu est, selon Leibniz, dans son intelligence infinie même, soumis à la raison, à la logique qui est *incrée*. Dieu conçoit, par conséquent, tous les mondes possibles et choisit parmi eux le célèbre « meilleur

des mondes possibles ». Celui-ci constitue la solution optimale, celle qui réalise ensemble et de la manière la plus économique le plus grand nombre de possibles (les compossibles). Notre monde n'est donc pas le seul possible, d'autres mondes sont possibles, même si, Dieu, dans son infinie sagesse, ne pouvait choisir que le meilleur d'entre eux¹¹.

La réflexion philosophique sur le possible se poursuit après Leibniz dans un sens que Frédéric Nef, que je suis ici, caractérise comme « le progrès continu d'émancipation du possible ».¹² Le philosophe qui, au 20^e siècle, se détache sur ce sujet est David Lewis¹³ qui a radicalisé la métaphysique des mondes possibles. Il élabore un réalisme modal selon lequel tous les mondes possibles existent également. Il sont, soutient-il, tous actuels et il n'existe aucun privilège ontologique entre eux à la différence de ce que concevait Leibniz.

On pourra s'étonner de voir ici mobiliser, à propos de Castoriadis, des idées de philosophes qui donnent une place centrale à Dieu dans leur système de pensée. On aurait tort, car Castoriadis, en soutenant l'idée d'une création ontologique en un sens radical devait nécessairement retrouver, pour partie du moins, des problèmes et des schèmes de pensée caractéristiques de la philosophie scolastique et de celle de l'Âge classique. Castoriadis réintroduit, au sein du monde et dans le cours de celui-ci, comme puissance immanente et, en particulier, comme puissance proprement humaine, la création qu'autrefois certains philosophes attribuaient à Dieu. Castoriadis n'insère-t-il pas, en effet, dans l'évolution du monde, une création radicale qui était conçue jusqu'alors comme le privilège du Demiurge platonicien ou, mieux, du Dieu chrétien des Pères de l'Église et des philosophes théologiens ? La création ontologique était, traditionnellement, un fait originaire unique. Ensuite, le monde se déroulait selon la Providence de son créateur, de manière

plus ou moins déterministe, c'est-à-dire selon les voies ou les possibles qu'elle avait fixés préalablement. Certes, on trouve, selon les auteurs, de nombreuses complications de ce schéma général, en particulier sous la forme de diverses interventions après coup du Créateur, le plus souvent à des fins de correction, de rétablissement du bon ordre des choses.

Il faut se tourner vers Descartes pour trouver une métaphysique théologique dont le concept de création se rapproche de celui de Castoriadis. Il y a, en effet, chez lui, l'idée d'une contingence radicale de notre monde. Pour Descartes, à la différence de Leibniz, Dieu n'est pas soumis à la raison, qui n'est jamais que notre raison, et, par suite, pas soumis au possible, qui est d'abord ce qui n'est pas contradictoire. Pour lui, le « possible réel » ne peut pas être identifié au « possible logique »¹⁴. Chacun se souvient que Descartes, dans le doute hyperbolique, émet l'hypothèse qu'un malin génie se plaise à nous tromper tout à fait dans nos pensées et que le monde ne soit pas tel qu'il nous semble qu'il est et qu'il sera dans nos idées claires et distinctes. Même si, ensuite, Descartes propose une preuve métaphysique de l'existence de Dieu qui élimine cette crainte, sa conception de la toute-puissance de Dieu le conduit à penser qu'il aurait pu choisir un tout autre monde que celui que nous connaissons, un monde, surtout, qui ne concorderait pas avec notre raison. Selon lui, la logique est une création et elle pourrait donc nous égarer, car Dieu aurait pu très bien créer un monde qui ne concorderait pas avec la constitution de notre esprit. Descartes pense, donc, que « le réel dépasse le possible »¹⁵ et le réel, qui dépend de la volonté de Dieu plutôt que de son intelligence, nous est, lui, insondable. Cette conception « volontariste » laisse envisager, du fait de la volonté toute-puissante de Dieu, mais aussi, en son empire propre, de la volonté de l'homme, une contingence radicale

de ce qu'il décide et réalise en conséquence. Dans cette perspective « nos possibles – d'essence ou existentiels – ne sont que des créations contingentes »¹⁶. Dieu est un créateur d'essence, là où, pour Leibniz, il n'est que le créateur des existences. « Chez Descartes, résume Belaval, le contingent institue pour nous le possible. » Il y a « en l'homme, à l'image de Dieu, un pouvoir de commencement absolu »¹⁷. Ce schéma est à l'œuvre chez Castoriadis, car l'imagination créatrice est, dans sa théorie, comme une volonté de l'âme ou de l'esprit, plus puissante que la raison et la logique. L'imagination selon Castoriadis est une source de contingence radicale, celle qui a le pouvoir de substituer à la logique héritée, « ensembliste-identitaire », une autre logique créée dont Castoriadis prétend donner une esquisse sous l'appellation de « logique des magmas »¹⁸.

Tout se passe chez Castoriadis comme si, au plan du schéma de pensée, l'homme se substituait à Dieu comme source de création, non pas, bien entendu, comme créateur de l'univers, mais comme agent d'une création continuée (qui, dans la conception de Descartes, est l'intervention continue de Dieu sans laquelle les choses qu'il a à l'origine créées ne sauraient persévérer dans l'existence)¹⁹. Mais, dans la perspective de Castoriadis, la création continuée est le fait de l'homme. Surtout, cette création n'est pas continue en ce qu'elle se répète à l'identique, ce qu'elle fait aussi par ailleurs. Car il faut distinguer ici entre la création comme acte et la création comme résultat. La création est, comme activité, une puissance qui peut se manifester régulièrement, mais, dans ses résultats, qui sont de nouvelles créations, elle innove. L'homme est, donc, une puissance créatrice capable et, donc, susceptible d'intervenir dans le cours du monde en y introduisant des possibilités inouïes, inconnues depuis l'origine du monde²⁰.

Si on laisse, maintenant, les schèmes théologiques de la création,

on dira que Castoriadis introduit une idée particulière du possible, celle d'un possible qui n'est pas possible *ex ante*, mais n'est possible qu'*ex post*. Dans sa conception, la création n'est pas l'actualisation contingente d'un possible qui aurait existé auparavant, formé à l'origine en vue de la création du monde ou existant dans un monde éternel tel le ciel des Idées de Platon. En particulier, la création n'est pas création d'une existence à partir d'une essence donnée. Pour Castoriadis, la création est création, *au sein du monde ou du sein du monde*, de nouveaux possibles, c'est-à-dire de nouvelles essences²¹. Création s'oppose, ici, à actualisation et, dans le cas où une liberté est à l'œuvre, à choix. Cette possibilité, si l'on ose dire, est l'objet de la querelle entre Castoriadis et Ricoeur, ce dernier, qui refuse l'idée de création humaine, soutenant que le nouveau est toujours l'effet de « reconfigurations » du déjà existant²².

Il faut, pour suivre Castoriadis, essayer de concevoir que la totalité des possibles, qui sont infinis, dit Leibniz, n'est pas déterminée ou déterminable *a priori*, serait-ce pour ou par un éventuel esprit omniscient. Autrement dit, c'est poser que tous les possibles de l'univers – ou toutes les lois nécessaires à leur production – ne sont pas déterminés ou formés, en leur essence, avant que le monde ne se crée et ne se déroule. Il n'y a pas un « monde » autre que le nôtre, avant que celui-ci ne vienne à l'existence et ne se déploie temporellement, dans lequel tous les possibles existeraient idéalement, même si l'on ne considère que les universaux ou les abstraits et non les particuliers. Il ne s'agit pas, ici, de la thèse selon laquelle tous les possibles du monde ont besoin *de et du* temps pour se réaliser, qu'ils ne s'actualisent pas d'emblée tous ensemble, mais à travers un processus historique, comme dans le système hégélien. D'une manière générale, la modalité du possible est dans la dépendance du temps. Il y a des choses possibles à présent qui ne l'étaient pas

par le passé et, inversement, il y a des choses aujourd'hui possibles qui ne le seront plus dans le futur²³. C'est que la compossibilité n'est pas seulement synchronique, mais aussi diachronique.

La thèse de Castoriadis est que de nouveaux possibles vont être créés en cours de route. Il ne s'agit pas d'une thèse épistémologique sur ce qui est possible ou pas *pour nous*, d'après notre connaissance. De ce point de vue, le problème ne présenterait pas de difficulté, car on conçoit aisément que nous puissions apercevoir de nouvelles possibilités que nous avons ignorées auparavant en raison des insuffisances de notre esprit. Castoriadis soutient, lui, une thèse explicitement ontologique.

Il ne s'agit pas non plus de ce qui n'est pas possible dans notre monde, mais qui l'est ou le serait dans un autre monde possible, en prenant en compte, conformément à la conception de Leibniz, le fait qu'un possible n'est pas possible isolément, mais n'est possible que dans un monde de possibles auxquels il est corrélé et dans lequel seul il a sa place. Le monde social-historique selon Castoriadis n'a pas la forme d'embranchements successifs qui, en raison des choix faits à chaque bifurcation, pourrait conduire des sociétés voisines à l'origine sur des voies profondément divergentes.²⁴ Un tel schéma de ramifications est concevable sur la base d'une idée classique du possible et du libre-arbitre.

La création dans le social-historique n'est pas le fait de la liberté humaine, individuelle ou collective, comme liberté de choix. Le concept castoriadien de création laisse entendre qu'il y a une autre liberté que celle-ci. Ce n'est pas une liberté qui s'exerce dans une occasion où un choix se présente de lui-même. Pour se représenter une création, il faut essayer de concevoir un agent qui tournerait le dos aux choix qui se présentent, qui les récuserait et qui « se transporterait ailleurs ». Cette situation renvoie à une transformation du

système de coordonnées à partir duquel un agent s'oriente dans le monde.

La conception selon laquelle il y a des possibles qui se réalisent et forment une trajectoire en fonction d'une suite de choix effectués à des carrefours successifs implique une continuité de l'espace-temps du social-historique. Castoriadis, lui, veut établir la possibilité de changer tout à fait de système de repères ou, en d'autres termes, de point de vue. Il pointe vers *un changement de paradigme ou de schème conceptuel*. C'est une mutation du monde au sens du monde intentionnel d'un collectif humain, celui qu'il constitue en donnant des significations au monde, le monde corrélatif de ses représentations, affects et désirs. Une nouvelle perspective sur le monde en transforme complètement la carte : les choix qui existaient auparavant ne font plus sens, les chemins qui étaient frayés sur le territoire se sont comme effacés, et c'est toute une réorganisation de la carte du territoire à partir d'une nouvelle perspective qui ouvre de nouvelles possibilités, fait apparaître de nouvelles routes et de nouvelles bifurcations.

Ainsi, à côté de *la liberté de choix*, il y aurait, si l'on peut dire, *une liberté de créer* c'est-à-dire une liberté consistant à reconfigurer entièrement une situation de telle sorte que le contexte dans lequel il faut effectuer un choix ou prendre une décision s'en trouve tout à fait transformé. Ce qui est ainsi créé, c'est la structure de choix, ce qui indique qu'un choix n'est pas, en général, isolé, mais appartient à ce qu'on peut nommer un champ dans lequel il prend sens en se situant relativement à d'autres choix possibles. Mais, pour changer de point de vue sur le monde, il suffit, dira-t-on, de se déplacer et ce changement ne saurait passer pour une création. Le point de vue n'est donc, ici, qu'une métaphore. Un changement de paradigme ou de schème conceptuel est plus qu'un simple changement de point

de vue. Sinon, nous aurions affaire au perspectivisme de Leibniz. Il faut, au moins, substituer au vocabulaire de la perception celui de la catégorisation. Ce changement peut alors être décrit comme apparition et adoption de nouvelles idées premières ou de nouvelles catégories primitives, c'est-à-dire d'idées en-deçà desquelles on ne peut remonter, car elles sont celles à partir desquelles et avec lesquelles nous composons et formons nos descriptions et théories et n'ont donc pas le même statut.

Un imaginaire social, c'est donc, dans le vocabulaire de Castoriadis, un paradigme ou un schème conceptuel social. Cela fait-il de Castoriadis un constructionniste social, c'est-à-dire un partisan de la thèse que les hommes construisent tout, non seulement leur monde, celui des affaires proprement humaines, mais aussi la réalité du monde extérieur ? Il y a des formulations de Castoriadis qui vont dans ce sens, mais on trouve aussi, chez lui, des considérations contraires. Ses critiques à l'égard du kantisme qui, selon lui, réduit la philosophie à la théorie de la connaissance et qui renonce à toute ontologie, sa considération, d'origine platonicienne, que notre découpage du monde doit suivre, pour être possible et pour constituer un bon découpage, les articulations-mêmes du monde est un propos typiquement réaliste. Castoriadis ne peut donc pas être rangé aux côtés des constructionnistes radicaux, comme Bruno Latour aujourd'hui par exemple. Il y a, chez lui, le plus souvent du moins, un fond réaliste auquel s'ajoute un constructionnisme social modéré.

Enfin, la création d'un nouvel imaginaire social ne constitue pas seulement un nouveau schème conceptuel, une nouvelle vision du monde comme l'on disait autrefois, car une société ne se réduit pas aux représentations collectives. Il faut encore que ces représentations soient connectées avec l'agir, qu'elles fassent une différence

en matière d'action, d'interaction et de pratique. Les faits sociaux ajoutent aux faits physiques et aux faits cognitifs et plus généralement psychiques, des faits institutionnels.²⁵ La création social-historique est d'abord, donc, création d'institutions et elle doit, pour pouvoir répondre au concept de révolution paradigmatique, être représentée comme passage, par solution de continuité, d'une structure sociale à une autre.

La conception castoriadienne de la création culmine dans *l'idée d'autocréation humaine*. On trouve par exemple cette formule frappante : « L'homme crée son essence, et cette essence est création et autocréation »²⁶. Elle ne peut pas, soit dit en passant, ne pas nous rappeler la célèbre formule sartrienne « L'existence précède l'essence »²⁷ qui signifie que l'existence humaine ne réalise pas une essence, mais que c'est l'homme qui détermine par sa liberté une existence-essence dont il est responsable. Que l'homme se crée lui-même, cela signifie, pour Castoriadis, qu'il se donne les lois de sa propre existence, ce qu'aucun autre étant ne fait dans l'univers, précise-t-il. Il y a donc une originalité ontologique insigne de l'être humain. Mais, cette autocréation ne veut pas dire seulement que l'homme se crée une essence, mais également que « cette essence est création et autocréation »²⁸. Car, si l'homme devait simplement, à partir de son existence, créer une essence conformément à laquelle il vivrait ensuite, nous aurions affaire à un simple retournement du schéma traditionnel. Ce que Castoriadis entend affirmer, c'est que l'homme se crée en tant que créateur et que créateur de soi, car sa puissance créatrice ne s'exemplifie pas une seule et unique fois. Elle se répète de telle sorte que l'homme va de création en création, d'autocréation en autocréation. Nous avons affaire, ici, à une répétition de formules pronominales et circulaires qui donne le vertige : l'homme se crée se créant, etc.

Je veux soutenir, ici, que cette idée n'est pas tenable.

Premièrement, il ne semble pas qu'elle puisse s'étayer sur des thèses scientifiques, en particulier les théories de l'auto-organisation défendues par certains biologistes avec lesquels Castoriadis a été en contact (Henri Atlan, Francisco Varela). Cette théorie, en quelques mots, rend compte de l'accroissement de complexité et de diversité d'un système par le fait d'un bruit producteur d'ordre. Francisco Varela appelle ce processus « autopoïèse » mais, justifiant ce néologisme, il traduit le mot grec *poièn* par « produire » et non par « créer ». Sa théorie de « l'autocréation » des êtres vivants s'inscrit, en fait, dans la théorie générale des systèmes²⁹.

Deuxièmement, l'idée d'autocréation implique la référence à soi, une relation réflexive³⁰. Or, dans la création se faisant, dans la genèse donc, cette relation réflexive, plus précisément cette action sur soi, n'est pas possible, car l'entité qui doit agir sur elle-même n'existe encore ni effectivement ni potentiellement, sauf à réintroduire l'idée classique de puissance. Avec le terme d'autocréation, Castoriadis vise quelque chose qui n'est pas possible, ni dans notre monde, ni, probablement, dans aucun autre monde possible. Cette image fait disparaître en fait à la fois l'agent de la création et son objet, c'est-à-dire ce qui est à créer.

Il ne faut pas confondre l'autocréation avec la possibilité pour les agents humains, individus ou collectivités, d'avoir une intention les concernant et d'agir en conséquence pour la réaliser dans le futur. L'être humain peut avoir un projet dans lequel, s'il arrive à le réaliser, il se sera, en effet, changé lui-même. Mais cette transformation reste une transformation *de soi*, ce qui implique la permanence d'un sujet au sens de substrat. C'est là le problème classique de l'identité à travers le changement et le temps. Il faut, qu'à travers ceux-ci, l'identité se maintienne, qu'elle soit préservée. L'autocréation, elle,

impliquerait une mutation à un autre degré, à savoir une transformation de soi par soi pour devenir un autre, un saut donc d'une substance à une autre, d'une identité à une autre³¹.

Castoriadis identifie la difficulté qu'il nomme « le cercle de la création », mais, affirme-t-il, ce cercle n'est vicieux qu'aux yeux de la logique héritée. Ainsi, il écrit : « L'homme se crée lui-même comme créateur, dans un cercle dont la logique apparemment vicieuse dévoile la primauté ontologique ». Castoriadis prétend donc, ici, congédier la logique au nom de l'ontologie, et c'est pourquoi il se propose de remplacer la logique existante, qu'il nomme ensidique (contraction d'ensembliste-identitaire), par « une logique des magmas » dont il n'a offert que quelques brefs linéaments³². Cette réponse de Castoriadis est toute nominale. Il nous demande tout bonnement, en effet, d'accepter un fait brut d'autocréation. Il y a là un paradoxe qui, je crois, est insurmontable.

Troisièmement, avec l'idée d'autocréation comme position de nouvelles déterminations ou de nouvelles lois, Castoriadis étend de manière illégitime le concept de loi, au sens de l'activité législative des hommes, qui est son sens juridico-politique, aux lois au sens théorique ou scientifique du terme, en l'occurrence les lois de la société que décrivent les anthropologues ou les sociologues. Dans le premier sens, les lois sont ce que les hommes vivant en collectivité déterminent dans le cadre de leur activité législative et gouvernementale explicite. On a bien affaire, alors, à des règles que les hommes définissent et qu'ils s'appliquent. Dans le deuxième sens, en revanche, les lois consistent dans les régularités du fonctionnement social dont les membres de la société héritent comme tradition ou qu'un observateur extérieur peut constater ou découvrir. Cette part du social-historique ne s'effectue pas du fait d'une activité législative explicite. Elle est un phénomène objectif qui donne lieu à un

résultat global qui ne répond pas à une intention collective. Dans ce cas, la société se fait au sens de l'auto-organisation, selon un modèle qu'il faut adapter pour passer du vivant au social, et n'est pas faite volontairement par une personne, quelle qu'elle soit³³.

Ici, se pose la question du rapport entre l'autocréation et l'autonomie. Dans la formulation la plus accomplie qu'en ait donnée Castoriadis, l'autonomie consiste, pour une société, à transformer le rapport qu'entretient, en elle, la société instituée et la société instituante. Il faudrait, selon lui, qu'une société permette à la société instituante de pouvoir s'exprimer et se manifester le plus librement possible, librement signifiant ici spontanément. Cela donnerait lieu, pense-t-il, à une critique radicale d'institutions qui n'ont jamais été mises en cause. C'est là la fonction critique qu'une société peut exercer sur elle-même. Mais il faut, après ce moment négatif, pouvoir proposer positivement une alternative. Castoriadis affirme, à ce propos, que les propositions de la société instituante doivent s'accompagner du « maximum possible de réflexivité ». Jusqu'où cette double activité de mise en cause critique de la société établie et de propositions alternatives peut-elle aller par les moyens intentionnels et explicites de la politique ? Castoriadis répond : « Le mouvement démocratique ne se borne pas [à s'attaquer au pouvoir explicite et à viser à le réinstaurer] ; *il vise potentiellement la ré-institution globale de la société.* » Castoriadis affirme donc, ici, qu'une société autonome pourrait, en principe, remettre en cause la totalité de ce qui est institué en elle, pas seulement, donc, de ce qui y a été institué explicitement par des lois. Tout ce qui appartient et qui définit sa substance social-historique pourrait – en un point limite du temps – passer sous le contrôle du pouvoir politique explicite. Cette idée est cohérente avec la thèse de l'autocréation de l'homme par l'homme social.

Il y a, dans cette formulation, une forme d'*hubris*, de démesure prométhéenne où l'homme serait lui-même Prométhée et où il aurait la prétention de voler les moyens d'une puissance toujours plus grande, non plus aux dieux envieux, mais à la nature elle-même.

Il se pourrait que ce fil de la pensée de Castoriadis justifie certains des excès modernes et contemporains, dont il est par ailleurs l'un des critiques les plus virulents, en particulier dans le domaine technoscientifique. Il semble plus raisonnable de le suivre lorsqu'il insiste sur le fait que « la venue au jour du pouvoir instituant et son explicitation réflexive... ne peuvent jamais être que *partielles* » et qu'il fait de *l'autolimitation* une dimension centrale du projet d'auto-institution explicite de la société. On pourrait malgré tout, pour donner un contenu à sa perspective radicale, faire appel à une distinction entre deux types de règles pour identifier le champ d'action de la politique, entre ce qui peut dépendre d'elle, y compris moyennant d'importantes transformations des institutions du pouvoir, et ce qui ne peut jamais dépendre d'elle. Il s'agit de la différence classique, établie par Rawls et Searle, entre *règles régulatrices* et *règles constitutives*. Les premières régulent des activités humaines déjà existantes. Les deuxièmes fournissent les conditions auxquelles une activité même est possible. L'exemple illustratif le plus célèbre de ce deuxième cas de figure est donné par le jeu d'échecs. Ce sont les règles de ce jeu qui permettent qu'il y ait ce jeu pour des joueurs avec un enjeu et des coups possibles qui, ensemble, forment une partie. On pourrait donc dire que la politique peut, bien entendu, modifier des règles régulatrices ou en établir de nouvelles. C'est ce qu'elle fait le plus souvent. On pourrait ajouter qu'une activité conçue de manière plus ambitieuse, répondant pour partie à l'exigence de Castoriadis, pourrait aussi déterminer de nouvelles règles constitutives, c'est-à-dire définir de nouvelles pratiques conçues

métaphoriquement comme de nouveaux jeux. C'est une tâche ambitieuse et complexe, car nous ne savons pas comment faire une telle chose, mais cela écarte, du moins, la démesure du prométhéisme de l'autocréation humaine.

En conclusion, on peut admettre l'idée d'une création ontologique, en particulier dans le domaine social-historique, à condition de la concevoir de façon plus modeste que ne le fait Castoriadis. Elle est liée à la complexité du réel face à laquelle l'avenir est, pour l'essentiel, radicalement imprédictible.³⁴ De toute façon, cela reste un engagement ontologique qui attend des confirmations susceptibles de le rendre toujours plus vraisemblable. En revanche, l'idée d'autocréation est paradoxale au plan théorique et, mobilisée pratiquement, alors même qu'elle est impossible, pourrait être, en raison d'effets pervers, périlleuse.

Notes

1 CASTORIADIS (C), *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, p. 170-179.

2 Voir « Faux et vrai chaos », in CASTORIADIS (C), *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999.

3 Voir, entre autres : « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », in CASTORIADIS (C), Paris, *Figures du pensable*, p. 13. Voir également le séminaire à l'EHESS du 25 novembre 1987 (inédit).

4 Cette thèse peut s'appuyer sur les conceptions de certains scientifiques contemporains. Voir, par exemple, le volume collectif publié sous le titre *La Querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard-Le Débat, 1990.

5 Castoriadis n'adopte pas ce terme et lui préfère celui d'« autocréation du vivant », jugeant le terme émergence trop timide, « pudique », dit-il. Voir CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, Paris, Seuil, p. 203.

6 Voir l'opposition sur ce point entre Parménide et Héraclite.

7 Par opposition à ce qui est absolument nécessaire et à ce qui est tout à fait impossible.

8 Outre les textes d'Aristote, voir les présentations de : ROSS (D), *Aristote*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1923, et de ALLAN (D J), *Aristote le philosophe*, Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 48–56.

9 NEF (F), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, « Folio », 2004, p. 347 et 350.

10 ARISTOTE, *Catégories ; Sur l'interprétation*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2007, p. 289 et 291. Vincent Descombes a proposé, dans un article consacré à Castoriadis intitulé « Le Principe de détermination », une élucidation du concept castoriadien de création à partir d'une réflexion sur les futurs contingents, prolongée par un recours à la logique des modalités appliquée au temps (empruntée à A. N. Prior), in *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, 2008.

11 LEIBNIZ (G F), *Théodicée*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1969.

12 « D'Aristote à Lewis, le progrès d'émancipation du possible est continu. », NEF (F), *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 675.

13 Son magnum opus est : LEWIS (D), *De la pluralité des mondes*, (trad. française de *On the Plurality of Worlds*), Paris, Éditions de l'Eclat, 2007.

14 Je suis ici : BELAVAL (Y), *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 2000, p. 373.

15 *Idem*, chap. VI.

16 *Idem*, p. 374.

17 *Idem*, p. 379.

18 Peut-être la logique existante pourrait-elle être complétée au moyen de la méréologie développée par le logicien polonais Stanislaw Lesniewski ou de la logique du temps proposée par Jean-Louis Gardies. En outre, cette logique des magmas, si elle pouvait se développer véritablement, pourrait à son tour devenir obsolète du fait de créations ultérieures. Pour la critique du projet castoriadien d'une autre logique. Voir, à ce propos, Vincent Descombes, « Un renouveau philosophique », en particulier pp. 81–5, in *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

19 Le texte de référence se trouve dans : DESCARTES (R), *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1986. Méditation troisième, § 33 et 34, p. 74–75.

20 C'est, du point de vue religieux, une pensée véritablement hérétique qui a le caractère du mythe prométhéen dans lequel l'homme prétend concurrencer ou congédier Dieu. Il y a un courant critique de la modernité qui identifie précisément cette substitution de l'homme à Dieu, identification dont il fait sa cible. Voir : BRAGUE (R), *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015, p. 25. Voir ces phrases caractéristiques : « L'humain crée un niveau ontologique propre. » et : « Nous sommes du point de vue philosophique devant un type d'être qui tente de s'altérer explicitement en tant que forme. » *Fait et à faire*, p. 206.

21 Je signale l'existence de l'ouvrage suivant, malheureusement non déposé à la Bibliothèque nationale de France : Jean-Philippe Pastor, *La création des possibles chez Cornelius Castoriadis*, Paris, Moonstone, 2003.

22 CASTORIADIS (C), RICOEUR (P), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS, 2016.

23 Ce que Frédéric Nef appelle « un émondement modal », *ibid.*

24 Comme les phénomènes sensitifs aux conditions initiales de la théorie physique du chaos.

25 SEARLE (J R), *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.

26 *Figures du pensable*, p. 30.

27 SARTRE (J P) *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 17–24.

28 *Figures du pensable*, *ibid.*

29 ATLAN (H), *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1986, p. 165–170 ; VARELA (F), *Autonomie et connaissance : essai sur le vivant*, Paris, Seuil, 1989, p. 44–48.

30 Je m'inspire ici des analyses de Vincent Descombes. Voir en particulier : DESCOMBES (V), *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2014.

31 On pourrait objecter à cela le phénomène religieux de la conver-

sion ou de la révélation. Pourtant, pour pouvoir faire le récit de *sa* conversion, pour la concevoir comme telle, il faut pouvoir se référer à ce qu'on fût auparavant. On pourrait objecter, également, au niveau biologique, le post-humanisme, mais il faut distinguer ici entre la représentation qu'il se fait de lui-même dans le discours de ses promoteurs, et ce qu'il peut être en réalité.

32 « La logique des magmas et la question de l'autonomie », in CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986.

33 Sur ce point, voir : KARSENTI (B) dans *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 158–162. L'auteur y distingue, en les opposant, le concept de société/*societas* et celui de peuple.

34 Peut-être est-ce en ce sens qu'il faut entendre ce propos de Quine : « Si nous donnons la préséance aux idées, nous pouvons nous demander si les idées neuves sont tout juste des recombinaisons de composants simples dont nous avons hérités ; et nous serions en droit de conclure qu'elles ne peuvent pas *toujours* être simplement cela [...]. L'idée d'IDÉES est trop fragile pour supposer une analyse serrée, mais au moins n'a-t-elle pas besoin de se mesurer à un quelconque besoin de conservation ; dans ce domaine, la création *ex nihilo* a droit de cité. », QUINE (J), *Quiddités*, Paris, Seuil, 1992, p. 50.