

*Uppsala Rhetorical Studies U R S*

*S R U Studia Rhetorica Upsaliensia*

ACTUALITÉ D'UNE  
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius  
Castoriadis

**Bruno Karsenti**  
La transcendance  
de l'autonomie

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

## — La transcendance de l'autonomie —

**Bruno Karsenti**  
Directeur d'études, LIER

Castoriadis est un penseur contre-religieux plutôt qu'anti-religieux. Il n'est pas anti-religieux au sens où il combattrait la religion comme une forme d'existence dont il faudrait affranchir la condition humaine. Il n'y a chez lui ni opposition active, ni même résignation: il ne s'agit pas d'imaginer un point de vue extérieur à la société telle qu'elle est, ou aux sociétés telles qu'elles sont, avec les religions qui les habitent. Le problème est de penser la religion en tant que partie intégrante ou dimension constitutive de la structuration sociale comme telle. Mais, précisément, ce problème n'est formulable que si l'on dispose d'un contrepoint. Un autre point de la structuration sociale est requis : non pas à l'intérieur de la religion, mais dans la discussion sur les lois, la pensée et la production des lois comme objet de délibération et de discussion par les individus socialisés. Ce levier n'est pas donné dans n'importe quelle société. Il compte parmi nos caractéristiques. Castoriadis le dit avec fermeté et sans fausse pudeur: l'expérience de l'autonomie est de source exclusivement grecque, et de facture exclusivement gréco-occidentale. La Grèce, l'Europe, l'Occident, ont donc rendu la contre-religion possible (et, accessoirement, l'anti-religion) ; c'est-à-dire, simultanément, l'acquisition d'un point de vue externe sur la religion et la conscience de soi de l'autonomie, exempte de toute religiosité.

Le contre-religieux s'étaye donc sur ce socle. Il définit le contrepoint du religieux dans le social, comme capacité ouverte au sein d'une certaine vie sociale (ou plutôt socio-politique) à s'emparer de la loi des lois, à permettre au groupe lui-même de légitimer les lois dans le moment où il se les donne. La religion est au contraire la capture ou la forclusion de la loi des lois – par soumission aux puissances des origines, mythe étiologique, ou encore révélation. Les modalités, à cet égard, peuvent varier. Pour n'être pas indifférentes

au mode de légitimation des lois, ces variations dessinent globalement l'espace de l'hétéronomie. Les lois nous viennent d'ailleurs. L'anomalie, voire le miracle grec, a consisté à introduire dans cette condition quasi-universelle un écart, le seul et unique écart significatif, initiateur d'une expérience de l'autonomie dont toutes les sociétés, à un degré ou à un autre, sont aujourd'hui pénétrées.

Et cependant, si l'on se borne à présenter les choses ainsi, un scrupule nous prend. Je suppose, à lire les textes que Castoriadis a consacré à la religion que ce scrupule l'a pris. Opposer ainsi l'autonomie à l'hétéronomie se réduit à une question de capture, ou de place, dans une fonction qui n'est pas modifiée entre un pôle et l'autre : légitimer les lois. Or il s'agit de savoir si l'on parle de *la même loi* lorsqu'elle est religieusement légitimée ou lorsqu'elle est le produit d'une délibération du groupe. Le problème est d'entrer dans la logique du mot confus de légitimation. Qu'une loi soit légitime parce que nous nous la sommes donnée est le raisonnement spontané des modernes, et c'est en cela qu'ils sont de filiation grecque, c'est entendu. Mais les modernes ne sont pas que cela : ils raisonnent encore autrement, ne sont pas simplement subjugués et détournés de tout raisonnement quand la tradition est jugée par eux légitime. Plus encore, ils ont bien l'idée qu'en religion, il en va vraiment de *lois* – que les religions ne sont pas désactivées dans leur dimension juridico-politique quand le politique et le juridique sont instanciés, pour le groupe tout entier, dans le domaine qu'on dit « public », en production de la loi, lieux d'exercice de l'autonomie. Le point de vue contre-religieux estime que cela n'est pas socialement insignifiant, qu'on n'est pas libéré de l'hétéronomie quand l'ère de l'autonomie s'est ouverte, et qu'il ne s'agit pas, dans l'approfondissement de cette dernière, de chasser la religion de sa place légitimante, comme s'il était question de la *même place*, une

place figée que le groupe, fort du préfixe réfléchi que le mot autonomie lui confère, viendrait maintenant occuper.

En réalité, la place a changé. Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie n'est pas un passage, mais un déplacement. On ne sort pas de l'hétéronomie en faisant éclater la vérité : « là où était le dieu, le groupe doit advenir ». L'adage freudien ne fonctionne pas. Car ce n'était précisément pas là où était le dieu, ou où était Dieu (ou les ancêtres, ou la vérité, ou l'autorité...) que le groupe advient. Dans le mot autonomie, en bref, il n'est pas seulement question d'un changement de regard sur l'origine de la loi. Il s'agit surtout de libération de l'origine, de relativisation de l'originaire, et de sa répercussion sur le concept de loi. C'est ce qu'on veut dire en affirmant que la légitimation n'a pas le même sens entre un pôle et l'autre. Le problème, *notre* problème, est dès lors de se demander à quel déplacement est soumise la question, humaine, de l'origine. Ce qui suppose de commencer par se demander quelle est sa place, dans le régime de pensée et d'action où elle prévaut : dans la religion, domaine par excellence de l'hétéronomie.

Ce genre de question, il me semble qu'une pensée conséquente de l'autonomie ne peut pas l'éviter. Revenant sur elle-même, elle y reconnaît son impensé principal. A un palier de réflexivité supérieur, elle doit donc chercher à pénétrer ce que Castoriadis, parmi d'autres, a appelé l'« énigme de l'hétéronomie ».

C'est cette énigme que je me donne pour objet dans cet exposé, à partir de Castoriadis, mais aussi à partir de Durkheim. Castoriadis est un lecteur aigu et perspicace de Durkheim. Il sait discerner ce qui est peut-être l'idée fondamentale du maître de la sociologie française, une idée qu'il n'a d'ailleurs forgée que très progressivement au fil de sa carrière. Lentement, il l'a séparée de la gangue qui l'enveloppait encore dans ses premiers travaux, où règne une

polarisation trop stricte des sociétés traditionnelles et des sociétés modernes – le diptyque solidarité mécanique/solidarité organique de la thèse de 1893, *De la division du travail social*. Dans les dernières œuvres, en particulier dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, le point de vue change : on comprend que la religion n'est pas simplement au centre des sociétés pré-modernes, mais qu'elle en est une dimension absolument coextensive. Celles-ci sont donc qualifiables de religieuses en un sens fort. Un doute nous prend alors : ce sens fort nous est-il vraiment accessible ? Dans ces sociétés, manque le moindre distinguo dont on puisse user pour faire de la religion un secteur ou un domaine de la vie sociale, même élevé en position prééminente. C'est l'organisation sociale comme telle, c'est la vie sociale elle-même qui est religieuse, au sens où tout jugement, de valeur comme de réalité, obéit à une hiérarchisation et à une normativité qui a dans la religion son foyer. Cette identité entre religion et société n'est rien d'autre que l'énigme de l'hétéronomie. En quoi nous concerne-t-elle ? C'est qu'elle conduit à nous interroger sur le genre de société, les nôtres et celles dont nous héritons, qui ont pu altérer cette identité substantielle, et qui ont dû, dans une mesure qui reste à déterminer, déroger insensiblement à leur identité de société. En d'autres termes, les sociétés religieuses indiquent que la société puisse être *essentiellement* religieuse, qu'elle puisse l'être dans son essence de société. C'est là une énigme qui, si on en prend toute la mesure, fait retour vers nous et se redouble dans la question suivante : en quoi sommes-nous vraiment une société, en quoi formons-nous réellement des sociétés, dès lors que cette identité a cessé d'avoir la force de l'évidence, et qu'elle nous apparaît plutôt sous le sceau de l'énigme ? Tel est le degré de réflexivité auquel nous parvenons, en lisant bien *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Enigme redoublée par la conclusion de ce livre-couronnement de

l'œuvre durkheimienne : en quel sens une société *laïque* existe-t-elle ? Qu'est-ce qui fait d'elle, authentiquement, une société ?

Le maître-mot de Castoriadis est le mot « institution ». Je doute pourtant, bien que le mot soit durkheimien, que la lecture de Durkheim ait beaucoup compté dans l'usage qu'il en fait. Son inspiration semble à la fois plus classique et plus moderne, décalée en tout cas par rapport à la référence sociologique. A travers ce mot d'origine romaine, on peut dire qu'il s'efforce de penser Grec, ou de penser en grec. Mais on peut dire aussi qu'il s'efforce de penser en psychanalyste, en freudien. L'institution, en effet, c'est d'abord ce qui, humainement, prémunit l'espèce humaine contre une identification psychique immédiate entre esprit et réalité : tout rapporter à soi, ne laisser se creuser aucune distance qui permette au monde de se donner à la psyché, c'est là *l'hubris* fondamentale de l'humanité.

Ce postulat est comme le bord externe de la pensée de l'institution – un bord que Castoriadis pointe du doigt plus qu'il ne l'explore. Ce qu'il conçoit sous cette *hubris*, les représentations et les conceptions à travers lesquelles il la ressaisit, empruntent aux mythes mis en forme par la psychanalyse, ou à la psychanalyse relue depuis Homère. Il nous suffira donc nous aussi de l'indiquer, sans chercher à pousser plus loin l'analyse. L'important est de comprendre que l'institution est pour l'homme ce qui répond à cette situation invivable d'indistinction, à un chaos indissolublement mondain et mental. L'humanité ne peut alors survivre à son *hubris* qu'en prenant la voie instituante. Par quoi elle se distribue immédiatement en sociétés particulières. En chacune, un fait instituant préside à la survie, rompt avec l'identification psychique primaire. L'institution *médiatise*, c'est sa vertu essentielle : elle médiatise en particularisant le groupe, en le définissant comme groupe, c'est-à-dire en le circonscrivant au sein de l'humanité générique pour rendre, non pas pro-

blématique, mais littéralement insignifiant le fait que les membres de groupes différents appartiennent à la même espèce. L'humanité, soulignons-le, n'est pas pertinente du point de vue institutionnel. Ce sera tout un travail historique, ou socio-historique, pour qu'elle le devienne. Primordialement, seuls sont institutionnellement pertinentes, ou significatives, les réalités sociales, les groupes et leurs propriétés.

Le champ ouvert par l'institution est alors celui de la signification, par le seul canal qui nous permette d'y accéder : dans le lexique de Castoriadis, l'imaginaire social. L'institution est imaginaire, elle fonctionne à l'imagination socialement mise en œuvre : c'est ainsi seulement que nos relations aux êtres du monde, qu'ils appartiennent à notre société ou pas, peuvent être dotées de signification. Le monde, social ou pas, est alors celui d'une société déterminée, parce que c'est par ce biais particularisant, isolant, que l'individu peut s'y maintenir en donnant sens à ce qui lui arrive, et ne pas s'y abolir par identification psychique chaotique au chaos du monde.

Et cependant – c'est là que commence la méditation proprement religieuse de Castoriadis – ce risque, l'institution imaginaire ne l'a pas absolument conjuré. La demande de sens n'est pas complètement saturée par la production signifiante de l'institution imaginaire de la société. Le chaos du monde déborde nécessairement l'institution imaginaire. Celle-ci est une zone de stabilisation à laquelle on peut toujours se raccrocher, mais encore faut-il qu'on le fasse, qu'on résiste à l'emportement où l'événement nous absorbe. La signification est médiante, mais la médiatisation requiert un effort socialement articulé. En langage religieux on dira : l'imaginaire social ne nous *sauve* pas.

La religion, par contre, assume cette fonction, et elle l'assume déjà dans l'ordre de l'institué : elle met le chaos à distance, médiatise

l'expérience, permet qu'on se soit pas psychiquement emporté et qu'on ne devienne pas fou. L'imaginaire social et ses significations ne nous sauvent de la folie qu'à ce niveau très profond, de facture religieuse. Religieux voulant dire ici : reconnaissance d'une source du sens, ou encore d'une « signification de la signification ». C'est ce que Castoriadis appelle encore la « clef de voûte absente de l'édifice », ce qui le fait tenir sans qu'on le perçoive.

Et en effet, que la clef de voûte soit *absente*, c'est le point fondamental. Du point de vue des sociétés humaines, du point de vue de l'institution en acte, un écran ne peut pas ne pas se former, que la religion prend en charge. Lui seul garantit que l'abîme cesse vraiment d'être vu, et par conséquent que du *salut*, et pas seulement de la signification, soit expérimenté à travers l'institution. Lui seul nous assure *qu'on en est sorti*. La signification de la signification n'est pas une simple opération de redoublement : c'est la condition de ce que les significations accomplissent ce pour quoi elles sont faites : non seulement signifier, mais nous sauver en signifiant. Le salut, concept religieux cardinal, ouvre forcément une vision sur ce dont il figure l'échappée. Or cette vision a besoin elle-aussi de s'assurer de l'être à distance de ce qu'elle voit. La signification de la signification est requise sur ce plan. Signification imaginaire sociale elle aussi, elle se singularise par l'image qu'elle délivre de ce dont toute signification est la conjuration.

Le point fort, le bastion inexpugnable de la religion se tient là : s'il faut s'en sortir par l'institution, ce n'est pas seulement en raison de notre *hubris* d'humain, c'est aussi pour une raison que l'institution porte avec elle, dans son concept et dans sa possibilité. La position première, l'instituant, le bord interne de l'institution est comme un précipice: il ouvre forcément sur le chaos qu'il surmonte.

Dans certaines sociétés, rares et précieuses entre toutes, on verra

un travail sur les significations aborder autrement la question de la signification de la signification, contourner l'absence de la clef de voûte et frayer un autre chemin pour reconstruire tout l'édifice social : on concevra alors un autre genre de médiations que celles fournies par les significations imaginaires sociales qui ont dans la religion leur foyer. La recherche de la vérité, la philosophie, la pensée politique (*l'épistémé politique*) inséparable de l'expérience de l'autonomie, pavent cette autre voie. Chez Durkheim (et bien que Castoriadis ne le dise pas), la tâche revient à la sociologie. Quoi qu'il en soit des formes qu'elle prend, on comprend que la pensée de l'autonomie, l'expérience de l'autonomie, sont *alter*-religieuses. Mais alors, cela veut dire qu'elles sont dans un rapport tendu à la réalité institutionnelle. Le point décisif est de savoir en quoi ces formes de pensée sont *sociales* (par où l'on voit le génie de Durkheim, et avant lui de Comte : la sociologie, c'est sa vocation qu'on peut dire spéculative, incorpore le social à la pensée consciemment et résolument, pour la première fois).

Résumons. Les sociétés, en tant que sociétés, ne recherchent pas la vérité. Elles peuvent seulement, dans certains cas très singuliers, abriter la recherche de la vérité, et cela les conduit à changer d'identité sociale, c'est-à-dire à desserrer l'identité durkheimienne primaire, qui n'est autre que le nœud du fait institutionnel. Le contre-religieux, chez Castoriadis, prend sens à partir de ce seuil critique : il faut que ce nœud se fasse, sans quoi il n'y a pas de vie humaine possible. Mais de cette nécessité ne découle pas que la vérité de l'institution soit socialement perceptible. C'est tout le contraire : de cette nécessité découle que l'institution doive être traitée depuis un « ailleurs », un autre lieu qu'elle-même. La signification de la signification n'est pas de même rang que les significations imaginaires sociales ordinaires. Le bord interne de l'institution, on

l'a dit, est un précipice. Cela étant, c'est un ailleurs où le dispositif s'enclenche : c'est encore, ou plutôt déjà, une signification.

Religieusement, l'ailleurs doit être localisé, si l'on ne veut pas que l'identification primaire reprenne le dessus. Ou encore : la signification, dans sa facticité, doit être *décrétée signifiante*. Notre salut vient de ce que nous accomplissons des fins supérieures, qui s'imposent à nous comme aux événements du monde. Ces fins nous assurent et s'assurent de nous, nous donnent assurance tout en s'assurant de notre soumission. Pour illustrer ce point, Castoriadis renvoie le plus souvent, non à une religion relatée par les ethnologues, non à une donnée susceptible d'une lecture « primitiviste », mais à l'expérience pure de la révélation, dans sa forme juive : élus nous sommes, quoi qu'il en soit des vicissitudes de l'expérience historique, et quand bien même elle n'est qu'une trame de malheurs atténués par quelques accalmies. Mais nous le sommes en tant que peuple, ou encore en tant que *société juive*. Nous le sommes en tant qu'obéissant à la Torah qui nous a été révélée comme la source de toute signification et identifiée comme telle au commandement de Dieu.

Cette matrice est largement transposable, au-delà même du champ qu'on dit expressément religieux : c'est elle qu'on retrouve dans les religions des ancêtres et dans les mythes étiologiques qu'investissent les ethnologues ; mais c'est elle aussi qu'on repère dans l'éthique traditionnelle de la cité – le devoir d'être *kalos kagathos* –, et jusque dans les expériences politiques séculières, qu'elles imposent de servir le roi ou de construire le socialisme. A tous ces niveaux, dont certains relèvent de la religion instituée et d'autres pas, dont certains gardent la référence à un droit divin et d'autres pas, l'instituant religieux, infiniment plus diffus que l'institution religieuse, se montre pour ce qu'il est : il y a de la signification, et ce fait même signifie. Nous sommes sauvés, ou du moins nous pouvons l'être, pas forcément en

obéissant à Dieu en personne, mais en nous situant dans l'orbite de l'imaginaire instituant, en étant attiré par lui, c'est-à-dire en fixant quelque part hors de nous la source du sens.

Cela ne va pas sans peine, nul confort ou facilité dans cette expérience. Car, on l'a dit, la saturation du sens est impossible, et c'est ce qui, en profondeur, justifie la religion elle-même. A ce titre, le cas extrême des juifs est à la lisière de ce qui est humainement imaginable, ce qui avive une autre énigme (celle qui a occupé le vieux Freud, et dans laquelle Castoriadis ne s'aventure pas). Le problème de la non-saturation, ou de l'incomplétude, est un problème constant, ou du moins récurrent : ce qui arrive, les événements du monde, frappent des sociétés et des individus, des individus comme faisant partie de ces sociétés, mais des individus suffisamment individués pour qu'une disposition particulière les singularisent. Comme le dit, non Castoriadis, mais Edmond Ortigues : le réseau des significations sociales, avec les appuis qu'elles fournissent aux individus en termes de statuts et de relations normées, n'épuise pas le « pathos significatif » qui fait que ce qui arrive m'arrive *à moi*, singulièrement, et que je veux comprendre pourquoi. Le destin est la brèche dans le domaine des significations imaginaires sociales qui, à la fois ouvre sur leur incomplétude et entreprend de la combler. En toute religion, quelque chose de ce type subsiste : il y va toujours de l'évitement de l'identification par la médiation signifiante, avec son inévitable raté, ou du moins ses accrocs inévitables ; bref, il y va de l'accueil inquiet de l'absentement de la signification. Et cet accueil culmine forcément dans la signification de la signification, renvoyée à une instance supérieure et étrangère – quand bien même elle se penche sur nous et se préoccupe de nous, quand bien même (singularité ou extrémisme, à nouveau, du cas juif) elle nous *élit*<sup>1</sup>.

La pointe du raisonnement de Castoriadis ressort ici : dire qu'il

faut qu'il y ait de la signification est une *décision* religieuse (que la cas juif accuse plus qu'aucun autre). Elle porte sur l'origine, ou plutôt elle constitue l'origine en origine. L'origine trouve ainsi sa définition : elle est, précisément, l'identité de l'être et de la signification. Or cela ne va pas de soi ; cela se décide. Et cela se lit en toutes lettres dans le fait que l'on pose, non pas n'importe quelle signification – la signification d'un être en particulier – mais la signification de la signification. Non pas redoublement, comme on l'a dit, mais vue sur l'abîme, immédiatement articulée à son retrait, perception *niée*, et par là fondation. L'origine nous fonde, en ce qu'elle fait voir et en ce qu'elle permet de ne pas voir, dans *la même opération*. Elle sanctionne notre incapacité, sans faire de nous des incapables, puisque nous sommes par elle fondés à penser et à agir comme nous devons le faire.

Par quoi Castoriadis est tout à fait freudien : le *credo sed quia absurdum* est la pierre angulaire de toute religion. Il faut que la réalité soit niée, mais qu'elle soit niée en ce qu'elle pourrait ne pas signifier. Inversement, la recherche de la vérité (la philosophie) commence à partir du moment où l'on admet qu'il se peut, non qu'il n'y ait pas de signification, mais qu'il y ait de l'être qui signifie et de l'être qui ne signifie pas – en d'autres termes, que le réel franchisse les frontières de la signification, n'y soit pas tout entier contenu. La recherche de la vérité est aventureuse, parce qu'elle s'aventure hors de la religion (tout comme de l'idéologie), la sortie s'effectuant précisément sur ce seuil que le credo permet de tracer. Or sur quoi porte la décision logée dans le *credo sed quia absurdum*? Qu'est-ce qui, exactement, ne peut pas être affronté par les hommes dans le moment où ils plongent dans l'institution hétéronome, c'est-à-dire dans toute vie instituée ramenée à son noyau de production de significations imaginaires sociales ? Qu'est-ce que recouvre exactement l'origine ?

On le voit, l'énigme de la signification se ramène à une manière de comprendre l' « autre » comme source du sens. Ce n'est pas de ne pas comprendre, de ne pas vouloir voir, par faiblesse ou effroi, que l'autre n'est nul autre que nous-mêmes, que la vérité est dans l'auto-crédation sociale, que l'auto-institution est la vérité de l'institution. Dire cela, c'est décréter l'autonomie comme l'hétéronomie s'est elle-même décrétée, et c'est tourner le dos à leur enveloppement, se retrouver avec deux énigmes à la place d'une. A la limite, c'est substituer un credo à un autre – ou encore, faire de la pensée de l'autonomie une *idéologie de l'autonomie*. Non : le problème se loge dans l'hétéros, dans l'altérité de l'hétéronome, pas dans l'identité à soi. C'est que l'autre de la pensée hétéronome n'est pas vraiment « ailleurs », il ne l'est que métaphoriquement. Il est plutôt à distance, dans un autre lieu certes, mais dans un autre lieu auquel nous nous relierions précisément par la signification. Si la signification de la signification est l'énigme de l'hétéronomie, c'est parce que l'hétéronomie s'élance à partir d'un geste qui scinde l'ailleurs en deux : elle forge un « ailleurs » *ad hoc*, afin qu'il n'y ait pas d'instanciation possible de quelque chose qui correspondrait à un « ailleurs » de la signification. Son ailleurs, dès lors, est un écran – on le savait déjà, toutes les critiques de la religion, toute les pensées anti-religieuses le savaient déjà. Mais une pensée *contre-religieuse* dit en fait autre chose : cet écran n'occulte pas une identité à soi du groupe, son acte pur auto-crédateur. Il occulte la véritable transcendance sur laquelle un tel acte prend appui, l'autre transcendance qui n'est pas la transcendance religieuse : le réel débordant la signification, auquel on risque de s'identifier, mais auquel il nous a été possible de ne pas nous identifier.

En bref, il se pourrait donc que la signification de la signification ne soit une énigme qu'en raison d'une ambiguïté sur ce que

constitue vraiment un ailleurs de notre expérience, ou encore sur ce que nous appelons (sur ce que la religion appelle) transcendance. La religion entretient cette énigme, parce que la transcendance est pour elle toujours déjà domestiquée, ramenée à ce que le collectif de référence peut supporter d'échappement de la signification. Elle se situe sur le bord *interne* de l'institution imaginaire de la société. Le non-sens y est côtoyé, et immédiatement maîtrisé à l'aide d'une « formation de compromis » : puissance des ancêtres, oracles, révélations, autorité des origines, autorité des signes qui ne peuvent se dépouiller de leur densité scripturaire ou simplement vocale. Tout cela ne fait qu'accuser le fait que la transcendance religieuse est toujours déjà ramenée à nous, immanentisée, édulcorée et en définitive rejetée. Il est nécessaire qu'au non-sens une place soit faite dans notre expérience, en tant précisément qu'elle est *nôtre*, et pas celle de quiconque occupant incidemment la même place, inséré dans les mêmes relations instituées, jouissant du même statut et des mêmes droits. L'institution imaginaire peut aller aussi loin que possible, les significations imaginaires sociales peuvent être aussi solidement établies que possible, personne, c'est un fait, ne connaît le même destin. De cela, la religion rend compte, ce en quoi elle est bien, justement, sur le bord *interne* de l'institution. Mais si elle est interne, c'est qu'elle inscrit le destin dans un discours sensé : sur l'autel des augures, à partir des révélations, elle trace un chemin dans un monde où le sujet hésite, mais où il n'est pas complètement désorienté. Plus généralement, elle lui fournit des appuis permettant d'échapper au chaos qu'il a entraperçu, et qu'il fallait qu'il entraperçoive pour lui échapper.

La religion n'est-elle alors rien de plus que le salut des ignorants ? Rien ne nous permet de l'affirmer. Car ce dont elle sanctionne l'ignorance, l'incapacité à voir l'abîme dont elle porte la trace, nul



savoir ne vient le remplir en quelque lieu que ce soit de l'espace social. Recourra-t-on à l'*épistémé* et à la *zetis*? La recherche de la vérité, la philosophie, n'a pas même son amorce dans l'épreuve d'une ignorance religieuse qui ferait retour sur soi. Le « grand paradoxe » que voit Castoriadis est d'un tout autre ordre : il réside dans le fait que la vraie transcendance n'est *précisément pas* religieuse, que la religion est *précisément* refoulement de ce que serait une vraie transcendance – celle qui réside dans l'ailleurs de *l'institution*.

Dit plus simplement : ce n'est pas l'autonomie qui dénoue l'énigme de l'hétéronomie et démasque son paradoxe. Celui-ci, on l'a vu, se trahit dans le fait qu'un véritable ailleurs de la signification ne peut pas être religieux, c'est-à-dire institué. C'est la pensée de l'institution, et pas de l'auto-institution, qui aura donc constitué ici le bon guide, et le seul. Elle le fait en s'approfondissant jusqu'à rejoindre une transcendance véritable, au-delà de toutes nos formations de compromis. C'est-à-dire, en définitive au-delà de la religion elle-même.

Castoriadis va jusqu'à dire ceci : il est essentiel à la religion d'être idolâtrie. Idolâtrie, ici, ne veut pas dire superstition, préjugé, religion dévoyée, mais bien *vera religio*, médiation sur le mode de la signification, révélatrice et occultante, en un unique geste qui la structure en formation de compromis. Le type le plus pur de l'idolâtrie, à cet égard, n'est pas le fétichisme. C'est plutôt la parole révélatrice, les mots de Dieu, signifiants et commandants, commandant en signifiant, nous vouant sans issue au paradoxe de l'hétéronomie à *notre mesure*, où le nomos et l'hétéros sont soudés l'un à l'autre, faisant que l'hétéros n'est déjà plus vraiment « ailleurs ».

A nouveau, les juifs figurent le peuple religieux par excellence, non pas ceux qui ont détruit les idoles, mais ceux qui ont fait des idoles avec des mots, et *seulement avec des mots*, prenant à la rigueur

le défi de faire signifier la signification de la signification. C'est ainsi que Castoriadis, entre les lignes, interprète leur littéralisme.

On se dit en cela qu'ils sont les plus éloignés des Grecs, s'il est vrai que les Grecs sont les premiers témoins de l'autonomie. Or, encore une fois, ce n'est pas ainsi que la sortie de l'hétéronomie doit se concevoir. Il ne s'agit pas d'opposer à la formation de compromis un démenti qui permettrait à l'institution de coïncider avec elle-même, d'assumer qu'elle nait d'un acte du groupe simultanément accompli et refoulé. Certes, l'autonomie n'est concevable que lorsque la parole de Dieu cesse d'être la loi des lois, elle nait quand l'idée de loi se lie à la recherche de la vérité, ou encore que le logos défait les mots-idoles (en Grèce, ceux de l'oracle de Delphes). Mais le problème de la signification de la signification n'a pas sa résolution dans l'autonomie, ce n'est pas l'autonomie qui dénoue l'énigme de l'hétéronomie. C'est la vision de *l'autre ailleurs*, l'ouverture sur le monde à quoi la signification est suspendue.

Le fait qu'il y a du social plutôt que rien peut-il faire l'objet d'une pensée qui ne soit pas folie, qui ne cède pas à l'identification primaire ? Je crois que c'est dans cette question que culmine la méditation religieuse de Castoriadis ; elle n'est pas à la gloire du philosophe politique, ou du politique tout court, du penseur de la cité ou du citoyen qui expérimente pour la première fois l'autonomie. Si un sujet peut être assigné à une pensée de ce type, celui-ci correspond plutôt au mystique. L'opposé du juif croyant, son symétrique inverse situé au même niveau que lui sur le bord interne de l'institution mais assumant une capacité qui n'est pas grevée d'incapacité, le personnage qui se tient « debout face à l'abîme », ce n'est pas le philosophe, mais le mystique. Et rien ne nous permet de dire que, de l'existence du mystique, découle la possibilité de la philosophie, la recherche de la vérité, l'élaboration de la pensée autonome. Rien ne

nous permet de tracer une généalogie qui partirait de l'ailleurs vraiment ailleurs, du non-originaire, de la non-fondation, pour mener à l'autonomie. L'autonomie réagit certes à l'hétéronomie. Elle remet en question la source du sens religieusement instituée, elle conteste à la loi des lois la fonction d'origine, et elle le fait sans représenter une autre version de l'origine, mais une objection à l'originaire. Cela étant, elle n'hérite pas de l'autre ailleurs, elle ne recueille rien de lui. Elle ne se fonde pas sur une nouvelle transcendance, la seule vraie. Elle est délibération, discours, enchaînement des significations imaginaires sociales réordonnées selon la recherche de la vérité, délibération. La délibération est exempte de religion, certes, mais elle est aussi bien exempte de tout mysticisme.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que depuis la pensée de l'autonomie, une critique de la religion est susceptible de s'insinuer dans le fonctionnement de l'hétéronomie jusqu'à en extirper le caractère éminemment mondain, strictement institutionnel, profondément humain et social. La transcendance n'est pas religieuse ; elle existe cependant, mais nous n'y avons pas accès. Même l'accès le plus rigoureux, l'accès juif, n'est jamais qu'un accès à ce qu'on y a mis. Mais il y a bel et bien des mystiques, en marge des religions instituées. Il y en a toujours eu : ils sont comme ces asociaux que toute société, dans le sillage de ses pratiques religieuses et de ses dogmes, draine dans son sillage institutionnel. Des hommes hors compromis, qui ne sont cependant pas fous. Ils sont alors comme les témoins d'une limite. « Debout face à l'abîme », on est forcément seul. L'expérience est possible, mais ce n'est pas une expérience sociale. L'héroïsme, ici, confine à la pure expérience de pensée dont les vertus n'auront été que critiques, c'est-à-dire de nous permettre de mieux situer la religion dans l'espace institutionnel, et de mieux saisir le sens de l'intuition durkheimienne de l'identité substantielle

entre religion et société. Mais sa vertu n'est pas de donner accès à la brèche qui s'ouvre, dans certaines sociétés, au sein de cette identité. Le mystique n'est pas un critique, ce n'est pas non plus un philosophe ou un citoyen. C'est le témoin d'une limite, ce n'est pas son penseur.

Sans nous laisser emporter par la bravade de Castoriadis – « debout face à l'abîme » –, et en nous retenant d'y lire la traduction du préfixe *auto* – autoposition, autocréation, auto-institution, autonomie –, tirons cependant une leçon de son évocation du mysticisme, de ce qu'il voit et de ce qu'il fait voir de nos limites. Ni un individu socialisé ni un collectif ne se tient face à l'abîme, l'abîme n'ayant pour lui ni signification ni réalité. La religion est sociale, instituée, précisément en ce qu'elle noue la réalité à la signification jusqu'à l'absurde qui signifie encore. C'est le secret de l'identité entre société et religion que Durkheim a su dégager dans ses dernières œuvres, à travers cette thèse inouïe, quand on la prend à la lettre, de l'origine sociale *et* religieuse des catégories.

Ce qu'apporte Castoriadis, c'est que l'idée d'origine sociale doit être prise en un sens strict : l'origine doit sa puissance à ce qu'elle fait voir et à ce qu'elle cache, sachant que ce qu'elle cache est précisément ce qu'elle fait voir, et inversement. Toute signification n'est pas de cet ordre, mais *la signification de la signification* l'est. Et elle l'est forcément. La perspective contre-religieuse dégage alors sa portée : pour n'être pas illégitime, la signification de la signification n'encercle la question de la signification que parce que nous le voulons bien. Nous pouvons, à l'inverse, et si nous le voulons, nous mouvoir dans l'espace des significations sans agiter la question de la signification de la signification. Il y a du sens dans les lois, les lois se pensent, du moment que nous comprenons qu'elles sont celles de notre société. Cette pensée-là, matricelle à l'égard de la

pensée de l'autonomie, doit alors mettre à distance la question de la signification de la signification.

Or dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, la figure du mystique lui importe. Non en ce qu'elle préfigure celle du philosophe ou du citoyen, mais en ce qu'elle lui indique que sa rupture avec la religion n'est pas un abandon de ce qui fonde réellement la signification des lois. En ce qu'elle lui indique, en d'autres termes, que nous ne sommes pas irrémédiablement arrimés à l'originnaire. L'autonomie, alors, peut vraiment s'élancer.

## Notes

1 Par où l'on voit que l'élection est une manière singulière de traiter la non-saturation de la signification. Elle n'affirme l'étrangeté de la source du sens qu'en forçant sa proximité : il n'y a que nous que Dieu regarde, bien qu'il soit la source de *tout sens*. Il y a deux ordres de significations, pas moins signifiantes, mais situées néanmoins sur des plans différents : l'enchaînement des faits naturels et historiques qui se déroulent hors de la vie juive, et la vie juive. La vie juive seule adjoint à la signification le souci de Dieu. C'est le cœur de la proposition monothéiste : non pas il n'y a qu'un seul Dieu, mais il n'y a qu'un seul peuple qui soit celui que Dieu élit ; et il y a des nations (*goyim*), qui obéissent à Dieu sans le savoir, et dont le sort ne le préoccupe pas.