

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U Studia Rhetorica Upsaliensia

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Frédéric Lordon

Sens, valeur, et puissance du
collectif – entre Castoriadis
et Spinoza

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

— Sens, valeur, et puissance du collectif
— entre Castoriadis et Spinoza —

Frédéric Lordon

Directeur de recherche au CNRS

Pour quiconque a lu Spinoza, même d'un peu loin, des mots comme « l'institution imaginaire de la société » ne peuvent pas ne pas parler : on s'y sent immédiatement en terrain d'affinité. Castoriadis évoque très peu Spinoza dans son œuvre. Comment ne pas regretter cette rencontre qui n'a pas eu lieu ? L'aurait-elle eu d'ailleurs, elle n'aurait pas manqué de faire de l'électricité. C'est que, dans le rapprochement de ces deux pensées, s'établit un rapport d'une extrême ambivalence, hautement paradoxal même : comment se peut-il que deux pensées parviennent ainsi à nouer autant d'affinités, à un point d'ailleurs de résonance étonnante, mais sur un fond de désaccord métaphysique en apparence irrémédiable ?

A rebours peut-être du sens commun scolastique, qui donne la préséance au « fondamental », et devrait donc conclure à l'irréconciliable, je voudrais plaider que le nombre, la puissance, des échos doivent l'emporter sur la métaphysique, et qu'il y a bien quelque chose à faire entre Castoriadis et Spinoza. Inverser la hiérarchie des accords réputés superficiels et des désaccords dits fondamentaux, c'est ici donner la priorité au travail productif dans la matière des institutions, et réserver à plus tard la dispute métaphysique – ce qui ne signifie certainement pas la balayer sous le tapis mais, en l'occurrence, constater qu'il y a beaucoup à faire malgré elle.

Radicalement opposés, radicalement sympathiques

Il est vrai cependant que la rencontre de Castoriadis et Spinoza ne s'annonçait pas au mieux. C'est même presque d'emblée que tout se met de travers. *Eth.*, I, axiome 4 : « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe¹ » ; axiome 3 : « Etant donnée une cause déterminée, il s'en suit nécessairement

un effet et, au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'en suive ». Grand moment de découragement : on est à peine à la deuxième page de l'*Ethique*, et les amis d'un éventuel castoriado-spinozisme sont déjà tentés de rentrer à la maison. On sait bien que là, précisément, se tient le nœud de la divergence métaphysique fondamentale. Pire que ça même : comme une négation radicale que le spinozisme adresserait au cœur de la pensée de Castoriadis, négation de son intention directrice même, de son idée cardinale, de ce qui la justifie et – si j'osais le dire – la détermine de part en part. Il faut oser le dire en effet puisque tout le différend est là : dans l'antinomie du déterminisme et de la création. Au vrai, il n'était pas besoin de tenir une page et demie avant d'avoir envie de jeter l'éponge. Dès la définition 1 (la cause de soi), et la définition 3 (la substance), les jeux sont faits – ou semblent tels. Dans *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis écrit : « On ne situe pas comme il faut la raison (...) si on refuse de voir en elle (...) aussi un avatar de la folie unificatrice² ». A l'évidence, Spinoza est le roi de l'asile, le prince des aliénés. Nul n'a poussé aussi loin que lui l'ambition absolue de la raison, et il y a bien des motifs de penser que la figure de Spinoza est par excellence ce que Kant et sa philosophie critique ont eu pour projet de liquider – que dire alors de Castoriadis ?... Loin des demandes d'internement toutefois, c'est bien la question du déterminisme et de la détermination autour de laquelle se noue un conflit de pensée, dont il faut bien reconnaître qu'il est insoluble. *Si l'on en reste à ce niveau en effet*, on doit admettre que l'ordre géométrique de la substance, de ses attributs et de ses modes, d'une part, le monde des magmas et de la création, d'autre part, sont des univers à jamais séparés.

Et pourtant, dans *Fait et à faire*, on lit ceci : « Le vivant est pour soi, il se pose comme auto-finalité, et cela implique toujours une inten-

tion minimale, au moins l'intention de se conserver ; donc aussi une évaluation positive ou négative, de ce qu'il se présente ; minimalement donc aussi une *affection* du vivant, un mode de l'être-affecté, et l'affectation d'une valeur à ce qui est (re)présenté – donc un affect³ ». Il est impossible de ne pas être frappé par les profondes résonances de cette phrase : le vivant est un pour-soi, il se pose comme auto-finalité sous l'intention d'au moins se conserver : mais ça n'est pas là autre chose que de parler du conatus. En effet, il est effort au minimum de se conserver, mais en fait bien davantage : effort de « persévérer dans son être » (*Eth.*, III, 6), par quoi il faut entendre quelque chose comme réaliser au plus haut degré le quantum de puissance qu'il est. Et oui, également, le conatus est un pour-soi radical, une affirmation de puissance essentiellement égocentrique (*Eth.*, IV, 25 : « Nul ne s'efforce de conserver son être à cause d'autre chose ») – ce qui ne l'empêche évidemment pas de poursuivre son effort dans et par le nouage de relations avec d'autres que lui, c'est même sa condition de mode *fini* qui l'y contraint nécessairement. Mais toujours à partir de ce pôle exclusif qu'il est pour lui-même et à lui-même, car tous les actes individuels ne dérivent, en dernière analyse, que de l'effort princeps de la persévérance dans l'être.

Le conatus n'est pas seulement un élan de puissance individué, radicalement pour-soi : il est aussi par nature affectable. Il faut savoir gré à Castoriadis, à l'époque où il écrit, d'assumer pleinement le mot d'affect, chose qui ne va nullement de soi à ce moment-là. Ce qui se présente au vivant, nous dit Castoriadis, fait affection, et se trouve par-là au principe d'un affect. Or, précisément : ce qui arrive au mode fini humain, Spinoza l'appelle une affection. Par réfraction au travers de sa complexion singulière, montre-t-il ensuite, cette affection produit un affect. Cet affect a intimement à voir avec la valorisation de ce qui fait affection : « En tant que nous percevons

qu'une certaine chose nous affecte de joie ou bien de tristesse nous l'appelons bonne ou mauvaise » (*Eth.*, IV, 8, démonstration). Dans cette activité de valorisation, l'imagination comme puissance de liaison, puissance du corps de lier des images et, *corrélativement*, puissance de l'esprit de lier des idées, est décisivement engagée. Comme indice de la connexion, intime chez Spinoza, des affects et de l'imagination, on n'en finirait pas de dénombrer les propositions de la partie III de l'*Ethique* introduite par une clause du type « Quand on imagine... », « De ce que nous imaginons... », « Du seul fait que nous imaginons... », « Celui qui imagine... », etc., pour présenter un mécanisme passionnel.

De l'imagination chez Castoriadis et chez Spinoza

Qu'on ne se méprenne pas cependant : il ne s'agit nullement de donner pour équivalentes les imaginations de Spinoza et de Castoriadis. Mais on ne peut pas non plus manquer à voir leurs étonnants points de contact, de recouvrement même, et d'en être frappé. Je ne crois donc pas du tout, par exemple, qu'on puisse dire comme Arnaud Tomès et Philippe Caumièrre que « Spinoza déconsidère l'imagination qui, nous trompant sur l'essence des choses, n'est d'aucune utilité en politique⁴ ». Que Spinoza dénie à l'imagination le pouvoir de nous faire accéder à l'essence des choses et, partant, la condamne à être épistémologiquement dominée par l'entendement, ceci n'est pas contestable. Qu'elle ne soit « d'aucune utilité en politique », c'est ce qu'on ne saurait dire pour autant, sans d'ailleurs avoir précisé préalablement si « en politique » signifie « pour faire de la politique », « pour penser la politique positivement », ou bien pour la penser normativement – en réalité, le verdict « d'inutilité » ne peut être soutenu dans les deux premiers cas, et demanderait

même à être discuté de près dans le troisième. Mais on ne peut pas davantage soutenir que Spinoza « déconsidère » l'imagination en général. Peut-être même faudrait-il dire l'exact contraire. Le commentaire contemporain de l'œuvre en tout cas ne s'y est pas trompé⁵, qui insiste sur plusieurs caractères de l'imagination, où la pensée de Castoriadis ne peut que trouver son compte : 1) non seulement l'imagination n'est pas déconsidérée mais elle est pleinement reconnue dans la *positivité* de ses productions. L'imagination ne saisit pas les essences de choses ? sans doute, mais elle est au cœur du monde que les hommes produisent dans le régime des affects passifs. 2) A ce titre, la chose frappante chez Spinoza, et dont on ne peut pas dire que Castoriadis y soit indifférent, tient à l'abolition de toute antinomie de l'imaginaire et du réel : pour Spinoza, et on peut certainement le dire tout autant de Castoriadis, l'imaginaire, *c'est* du réel. 3) Mais l'écho le plus stupéfiant tient sans doute à leur commune critique de l'imagination comme fonction de représentation *passive*. « Même Kant, dit Castoriadis, qui est allé le plus loin avec l'»imagination transcendantale«, parle de la »passivité des impressions«. Or il n'y a pas de passivité des impressions⁶ ». C'est bien là qu'on voit que la rencontre avec Spinoza n'a pas eu lieu, car Castoriadis n'aurait pas pu s'y tromper. Le parallélisme des formulations n'en est que plus frappant. *Fait et à faire* : « Représentation pour le vivant ne veut pas dire, et ne *peut* pas vouloir dire, photographie ou décalque d'un monde extérieur⁷ ». *L'institution imaginaire de la société* : « La représentation n'est pas tableau accroché à l'intérieur du sujet (...), elle n'est pas mauvaise photographie du spectacle du monde⁸ ». *Eth.*, II, 49, scolie : Spinoza s'y moque « de ceux qui regardent les idées comme des peintures muettes sur un tableau et ne voient pas que l'idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe affirmation ou négation ».

Une lecture rigoureuse pourrait sans doute objecter qu'à proprement parler, Spinoza ne parle pas ici des images de l'imagination mais des idées comme productions spécifiques de l'esprit en tant que mode de l'attribut spécifique de la Pensée. Mais l'essentiel n'est-il pas dans leur commune reconnaissance du caractère positivement productif et constructif des opérations par lesquelles un pour-soi s'affirme dans la saisie *active* de son monde ? La puissance du conatus s'affirme d'abord comme information active du divers empirique. Le sens, tout autant chez Spinoza que chez Castoriadis, ne s'acquiert nullement sur le mode du recueil ou de l'enregistrement passif, mais sur le mode d'une active information qui procède par projection d'une complexion corporelle singulière vers et dans l'extérieur des choses. Le point est suffisamment central dans la pensée de Castoriadis pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mais il l'est au moins autant pour Spinoza qui souligne peut-être davantage encore le rôle du corps, du corps singulièrement configuré, comme instance de la saisie informatrice du monde et donatrice de sens. C'est que, nous dit *Eth.*, II, 16, « l'idée d'une quelconque manière dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper la nature du corps humain et en même temps la nature des corps extérieurs » ; d'où suit (corollaire 2) « que les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs ». Ainsi chacun met-il les choses en sens par projection, et selon son *ingenium*, c'est-à-dire selon sa constitution affective, constitution inscrite dans une complexion corporelle telle qu'elle récapitule non seulement des affectabilités, mais aussi des manières acquises de lier entre elles les affections, des habitudes concaténatrices et associatives : « C'est ainsi que chacun, d'une pensée tombera dans une autre, suivant l'ordre que l'habitude a pour chacun mis dans son corps entre les images des choses. Car

un soldat par exemple, voyant dans le sable des traces de cheval, tombera aussitôt de la pensée du cheval dans la pensée du cavalier et, de là, dans la pensée de la guerre, etc. Tandis qu'un paysan tombera de la pensée du cheval dans la pensée de la charrue, du champ, etc., et ainsi chacun, de la manière qu'il a accoutumé de joindre et d'enchaîner les images des choses, tombera d'une pensée dans telle ou telle autre » (*Eth.*, II, 18, scolie).

Ce pourrait être le moment où des castoriadiens rigoureux trouveraient à objecter qu'ici, précisément, se révèle la grande différence des imaginations selon Spinoza et selon Castoriadis – et ils auraient raison : là où l'imagination de Castoriadis est radicalement créatrice, celle de Spinoza est gouvernée par les mécanismes de la *concatenatio*, et par là, bien sûr, offerte à la reconstitution comme enchaînement *déterminé* – mais on le sait bien que c'est là le point de dissensus fondamental, et il ne faut pas se raconter d'histoire : rien ne permettra de le réduire, il n'y a pas de synthèse possible.

Un problème commun : l'insignifiance du monde (la condition anarchique)

Pour autant, il n'y a pas non plus d'ignorance mutuelle possible. D'autant moins que ces deux pensées partagent un même problème majeur, dont elles pourraient agréer une commune formulation sous les cinq énoncés suivants :

1. Le monde en soi est insignifiant.
2. Or il fait sens pour nous
3. C'est donc nous qui l'avons mis en sens.
4. Cela, nécessairement, nous l'avons fait collectivement.
5. Imagination et affects en ont été les opérateurs.

Contre tous les fossés métaphysiques, on accordera tout de même que ça n'est pas rien d'avoir une telle position de problème en commun. A commencer donc par cette affirmation de départ : « Le monde est a-sensé, dit Castoriadis, privé de signification⁹ ». C'est cette situation à laquelle, pour mon compte, j'ai donné le nom de « condition anarchique », où la formule est à comprendre de manière strictement étymologique, comme l'état créé par un défaut radical d'*arkhé*, c'est-à-dire de fondement assuré, d'ancrage ultime. Telle est en effet la condition herméneutique de l'humanité : les choses, le monde, sont absolument silencieux. Comment nous les faisons parler, c'est une question dont la réponse donnée par Castoriadis emmène des exigences de survie de la psyché individuelle jusqu'à l'activité imaginaire du collectif. Avec ses thèses propres, c'est le même arc que parcourt également le spinozisme. Castoriadis : « Un désir est un désir, il n'est, en tant que tel, ni bon ni mauvais, ni beau ni laid. Comment alors la psyché peut-elle soutenir un rapport quelconque avec la vérité ou avec la valeur ?¹⁰ ». Spinoza prolonge comme en écho : « Quand nous nous efforçons vers une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons » (*Eth.*, III, 9, scolie). Voilà, au stade élémentaire, comment s'opère la donation du sens et la valorisation des choses : par les investissements du désir. Qui, en effet, ne peut se prévaloir d'aucun contenu axiologique *ex ante*, pour cette bonne raison – et tel est le fond de ce renversement complet qu'opère le scolie – que, loin d'être réglé sur des valeurs pré-existantes, qu'il n'aurait pour ainsi dire qu'à re-connaître, c'est l'affect désirant qui est lui-même l'instituteur de la valeur. Ce que nous dit Spinoza ici, c'est le pouvoir proprement axiogénique de l'affect.

Sans doute ne reconnaissons-nous pas ici tout ce que met Castoriadis dans la lutte que doit mener la psyché pour faire sens du monde, et notamment les angoisses terribles qu'elle doit vaincre au moment de sortir du stade monadique. Voire. Lorsque Spinoza évoque « cet effort pour faire que chacun approuve ce que soi-même on aime ou a en haine, et pour que tous les autres vivent selon son propre tempérament » (*Eth.*, III, 31, scolie), on peut certainement y voir l'empreinte d'une incertitude axiologique fondamentale, dont le sujet n'opère le comblement qu'en obtenant des autres des sortes de confirmations mimétiques : quand je ne les imite pas directement, en important donc *ipso facto* leurs évaluations, il faut qu'ils m'imitent, pour d'ailleurs que je les imite à mon tour, et par là me trouve mieux fondé à aimer ce que j'aime, ou haïr ce que je hais, c'est-à-dire plus assuré à valoriser comme je valorise. Enoncé de première importance puisqu'il indique que c'est nécessairement par la médiation des autres que s'acquiert, ou se consolide, la valeur, et que c'est donc collectivement que se conjure le néant axiologique originel qui fait la condition anarchique.

L'extension de cette médiation, son passage à l'échelle de la collectivité entière, où elle prend un caractère proprement social, sont alors décisifs à de nombreux égards. En premier lieu, elle nous permet de comprendre que nous ne vivons pas dans un complet chaos axiologique qui verrait une pulvérisation de la valeur d'après la multiplicité des complexions désirantes évaluatrices. Telle n'est pas, nous le savons, la situation axiologique des sociétés qui, au contraire, se structurent d'après des valorisations et des significations *communes*. Mais si, dans le cadre spinoziste, la valeur s'engendre par des investissements de l'affect, alors la réduction du chaos axiologique et l'avènement des valorisations communes demande un modèle de l'affect commun. Chance : il y est. Certes,

il y est en pointillés, dans la conjonction de l'article 9 du chapitre III et de l'article 1 du chapitre VI du *Traité politique*. Mais il y est. On doit à Alexandre Matheron, à partir de ces minces aspérités, mais en remobilisant tous les mécanismes passionnels exposés dans l'*Ethique*, de l'avoir reconstitué, à ce stade on pourrait presque dire constitué tout court, entièrement déployé¹¹.

Le « collectif anonyme », ou la puissance de la multitude

Il est impossible ici de le présenter convenablement, ni même d'insister sur son statut extrêmement particulier qui est d'offrir une genèse *conceptuelle*, par opposition à toute tentative, qui serait absurde et sans espoir, de genèse historique du social. Mais que faut-il comprendre ici avec « le social » ? Il faut comprendre ce que Durkheim appelait la « force morale de la société ». Or ce en quoi consiste cette force morale de la société, on peut le dire dans les termes du spinozisme : c'est un pouvoir d'affecter macroscopique, un pouvoir de produire des affects communs et, partant, des images communes, et des significations communes, à l'échelle de la société tout entière. Un pouvoir d'affecter, c'est la définition même de la puissance. Quelle est donc cette puissance qui fait le pouvoir d'affecter du social, la force morale et axiologique de la société ? Par un argument d'échelle, combiné à celui de l'immanence, cette puissance capable d'affecter la multitude ne peut être que celle de la multitude elle-même. Comment vient à se constituer la puissance de la multitude à partir des puissances individuelles ? c'est précisément à cette question que répond le modèle de genèse conceptuelle de Matheron – genèse *conceptuelle*, une fois encore, et non pas genèse historique, puisqu'il n'est pas une situation historique qui ne connaisse les indi-

vidus autrement que déjà socialisés, c'est-à-dire déjà affectés par une puissance de la multitude déjà formée, qui les précède nécessairement. Il s'ensuit d'ailleurs que cette même multitude, quand on la considère empiriquement, n'existe jamais qu'à l'état structurée, institutionnalisée, informée de rapports sociaux. Si bien que la multitude, considérée cette fois conceptuellement, doit s'appréhender comme le réservoir de puissance qu'est génériquement le social – où l'on retrouve Castoriadis qui, d'une intuition tout à fait profonde dit ceci : « le siège de cette *vis formandi* qu'est l'imaginaire social instituant est le collectif anonyme¹² ». Et ailleurs, plus synthétiquement encore : « le social-historique, c'est le collectif anonyme¹³ ». Le nom spinozien du « collectif anonyme » de Castoriadis, conçu comme *vis formandi*, c'est la puissance de la multitude : *potentia multitudinis*. La *potentia multitudinis* est l'opérateur de la réduction du chaos axiologique que serait une atomistique d'individus. Mais comme une « atomistique d'individus » est une contradiction dans les termes, il faut dire autre chose : la *potentia multitudinis* est la force affective issue du collectif qui fait être le collectif comme collectif, et plus précisément comme collectif de significations. Et là encore Castoriadis : « Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations¹⁴ » – Spinoza dirait : c'est l'affect commun, tel qu'il soutient significations et valorisations communes. Mais ce sont là peut-être des distinctions de raison, pour ne pas dire de second ordre car, en réalité, c'est toujours tout d'un bloc que se donnent les complexes affects-images-significations. Et chacun les observera selon sa perspective propre. Castoriadis : « L'institution de la société est une institution d'un monde de significations¹⁵ ». Spinoza : « La multitude vient à s'assembler sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun » (*TP*, VI, 1). Mais dans les deux cas, c'est bien le collectif qui, par l'opération non

finalisée, non fonctionnelle, de sa puissance propre, *vis formandi* dit Castoriadis, *potentia multitudinis* dit Spinoza, c'est bien le collectif qui s'auto-informe et, pour ainsi dire, s'auto-sustente, j'entends par là s'auto-produit comme collectif.

Dans un passage aussi fugace que profond, Castoriadis entrevoit là la marque du religieux : « L'institution de la société a toujours été fondée sur et sanctionnée par la religion *au sens large du terme*¹⁶ ». C'est bien sûr cette clause d'extension qui est décisive, et permet d'accéder à une définition *générale* du religieux, une définition a-religieuse, ou déthéologisée, du religieux, quelque chose comme un religieux *formel*, tel qu'on peut alors le voir au principe de la fondation des sociétés. C'est bien cette idée que Durkheim avait en tête quand, étudiant les formes élémentaires de la vie religieuse, il était assez clair qu'il poursuivait en fait très généralement les formes élémentaires de la vie *sociale*. Mais comment penser les sociétés *par* le religieux au moment historique où elles semblent s'affranchir du religieux ? Précisément en considérant le religieux comme forme. Ce que Hubert et Mauss envisagent très explicitement : « Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre des choses humaines mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine, y entrer l'une après l'autre¹⁷ ». Ce temple d'où sortent les dieux, remplacés par des choses humaines mais sociales, quel peut-il être sinon celui de ce religieux formel, déthéologisé, le temple du social même, du social comme religieux générique ? On peut alors aller un cran plus loin et laisser tomber l'enveloppe vide du religieux : ce temple, c'est le lieu de l'institution imaginaire de la société selon Castoriadis, et c'est celui de l'*imperium*, « ce droit que définit la puissance de la multitude » (*TP*, II, 17) selon Spinoza, *imperium* qui, avant de devenir pouvoir d'Etat par capture, demande à être plus fondamentalement

compris en un sens quasi-anthropologique comme l'autorité du social, et par-là – par suite – comme l'autorité du fait institutionnel, quel que soit le registre dans lequel il s'exprime¹⁸.

Il faut alors en revenir au problème tel qu'il a été initialement posé pour mesurer les effets de l'autorité du fait institutionnel : le problème de la condition anarchique, c'est-à-dire d'un monde où, en soi et par soi, rien ne vaut ni ne signifie. Très généralement comprise, l'institution est ce qui opère le comblement provisoire du néant axiologique essentiel. « L'institution du monde commun, dit Castoriadis, est nécessairement chaque fois l'institution de ce qui est de ce qui n'est pas, vaut et ne vaut pas¹⁹ ». Et l'on ne peut s'empêcher ici de penser au Bourdieu des *Méditations pascaliennes* qui lui-même écrivait des institutions qu'elles « disent ce qu'il en est de ce qui est²⁰ ».

Imagination constituante et méconnaissance

L'opération axiogénique du social comme puissance d'auto-institution tranche alors dans l'arbitraire et l'indétermination *a priori* qu'ouvre la condition anarchique. Et elle tranche avec et par les moyens de la *potentia multitudinis*. « La relation signitive ne peut être fondée²¹ », écrit Castoriadis. Et en effet, c'est là le propre de la condition anarchique : il n'y a nulle part de fondement ultime ni d'ancrage objectif. La relation signitive ne peut être fondée, en revanche elle peut être soutenue. Soutenue par quoi ? Par la puissance de la multitude. C'est la puissance de la multitude, qui est pouvoir d'affecter, pouvoir de produire des affects communs, c'est-à-dire pouvoir d'auto-affectation de la multitude, qui en dernière analyse soutient significations et valorisations communes. Telle est, à l'intersection de Castoriadis et de Spinoza, la réponse à l'énigme du

social, c'est-à-dire à l'énigme de l'auto-sustentation du social, énigme de la production *endogène* du fondement, là où il n'y a objectivement aucun fondement. On pense ici immanquablement au baron de Münchhausen et à ses étonnantes aptitudes à se sortir des marécages en tirant lui-même sur ses propres lacets. Le monde social a, lui, cette singulière propriété de faire passer le fantastique au réel. Cependant la réussite de cette auto-affection sustentatrice de la multitude suppose un rapport particulier de la multitude à elle-même, ou plutôt des individus de la multitude comme parties à la multitude qu'ils forment comme tout : un rapport de disjonction cognitive, pour que le tout puisse s'élever au-dessus de ses parties, condition nécessaire de son opération efficace sur les parties. Par chance, cette condition est remplie dès que la multitude est assez nombreuse, et notamment quand elle rassemble des individus qui ne se connaissent pas, voire ne se rencontrent pas – où l'on voit, au passage, que la médiation qui s'établit entre eux est nécessairement imaginaire-affective. C'est ici qu'il faudrait en revenir au modèle de genèse conceptuelle de la puissance de la multitude, qui peut seul montrer comment l'effet de composition des puissances individuelles engendre l'excédence de la puissance collective composée sur les puissances composantes. Ce que Castoriadis nomme « le collectif anonyme » est plus que la collection des individus qui le constituent.

Or, il faut cette excédence pour contenir le travail de la transparence et de la réflexion. Castoriadis insiste répétitivement sur ces deux moments de rupture que sont dans l'histoire humaine la Grèce du V^e siècle et l'Europe du XVIII^e, les deux surgissements historiques de la réflexivité, qui voient les sociétés abattre toute limite à leur auto-questionnement. Moments terriblement ambivalents puisque, s'ils ouvrent les vastes perspectives de l'autonomie, ils libèrent également l'angoisse de la condition anarchique quand

elle se réfléchit elle-même, quand elle se contemple elle-même sans voile. Castoriadis ne cesse d'insister sur l'arbitraire des significations sociales instituées. Or l'effet anxiolytique qui suit la levée de l'indétermination axiologique n'opère que si cet arbitraire reste inaperçu. Les sociétés à faible réflexivité jouissaient au moins des bonheurs de l'hétéronomie : la certitude axiologique, méconnaissance heureuse de l'arbitraire des valeurs instituées et des processus réels de leur institution. Comme l'avait déjà remarqué Pascal, l'événement réflexif tant souligné par Castoriadis est un gigantesque ébranlement. A cette déstabilisation du régime général de la croyance, Pascal donne d'ailleurs sa figure propre : le demi-habile. Personnage nuisible par excellence, le demi-habile perçoit très bien la révélation réflexive de l'arbitraire axiologique. Mais en la propageant inconsidérément, en la propageant *en actes*, c'est-à-dire en refusant tout respect à ce qui était jusqu'ici respecté, en faisant « l'entendu », comme dit Pascal, il répand partout le dissolvant en dévoilant le caractère auto-sustenté des ancrages. Pascal est conscient qu'on ne pourra tendanciellement plus compter sur ce rôle de stabilité axiologique qu'offraient « les opinions saines du peuple » : c'est là la trace du régime ancien de l'irréflexivité et, comme telle, elle est vouée à s'effacer. Avant de s'en remettre à l'amour du Christ – pour Pascal l'*arkhé* inentamée et qui peut tout sauver – il reste la solution de l'habileté complète. L'habile, c'est celui qui a le même degré de conscience que le demi-habile, mais qui régule le défaut d'adhésion intérieure par le maintien des comportements ajustés en extériorité : « Il n'est pas nécessaire, écrit Pascal, dans les *Trois discours sur la condition des grands*, parce que vous êtes duc que je vous estime, mais il est nécessaire que je vous salue ». L'habile est celui qui affronte le déchirement du voile de méconnaissance avec les armes du comme si.

Institution, aliénation ?

On pourrait pourtant douter qu'il soit possible de faire face à la violence du choc anarchique avec la seule ressource individuelle du comme si. Ce que l'individu, par ses propres moyens, ne pourra probablement pas tenir, c'est l'excédence du collectif anonyme, la *potentia multitudinis*, qui va le lui permettre. Car l'affect commun est plus fort que les aperceptions de la raison réfléchissante. *Eth.*, IV, 14 : « La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect ». Ironie de la condition de servitude passionnelle qui est la nôtre : il arrive donc que l'impuissance de la raison, impuissance à dominer les affects, y produise quelques effets avantageux. C'est la force de l'affect commun attaché aux significations sociales instituées qui nous fait nous tenir à des significations envers et contre la raison réfléchissante qui nous en fait voir l'arbitraire et le défaut d'ancrage. C'est l'affect commun qui tient la société à ses valeurs et à ses significations, même quand la réflexivité découvre sous ses pieds le vide sans fond de la condition anarchique.

Cependant, nous ne sommes pas sauvés sans en payer le prix. Car cela même qui nous sauve s'avère d'une redoutable ambivalence. La méconnaissance, ou bien l'excédence passionnelle qui pallie le dévoilement, sont à la fois des nécessités et des impuissances. Si elle nous consolide dans la croyance, la méconnaissance nous prive du plein accès à notre propre praxis. Littéralement, nous ne savons pas ce que nous faisons si nous le faisons dans l'opacité à nous-mêmes. Or, une opacité minimale est une condition pour que nous puissions croire à ce que nous faisons. Comme on sait, la question de l'autonomie est peut-être celle qui, plus que toute autre, a animé

la pensée de Castoriadis. Mais l'autonomie s'avère un étroit chemin de crête : comment nous tenir à nos valeurs en sachant qu'elles sont de part en part *notre* œuvre, et surtout qu'en principe, à tout instant, nous pourrions les refaire autrement ?

Il ne faut évidemment pas prendre au pied de la lettre ce « à tout instant » car, nous le savons, la temporalité concrète des remaniements axiologiques est tout sauf instantanée. Quel long travail de la société sur elle-même, travail d'auto-affection de la multitude donc, n'a-t-il pas fallu pour : accorder aux femmes la jouissance d'une âme, poser les individus, fut-ce formellement, comme égaux entre eux, être autorisé à douter de l'existence de Dieu, ou bien dépénaliser l'homosexualité ? Il reste que la transparence complète de la société à ses propres productions axiologiques n'est pas un état accessible car on ne peut pas vivre les significations et les valeurs avec en permanence en tête l'arbitraire de leur fondement. Mais si une forme ou une autre de refoulement temporaire est la condition de la stabilité d'un ordre axiologique, elle est également l'antichambre de ce qui nous y aliène.

Castoriadis ne se trompe pas sur cette question : rien ne lui est plus étranger que l'idée qui consiste à rabattre « aliénation » sur « institution », que l'institution *en général* serait aliénation : « Il n'y a pas de sens, écrit-il dans *L'institution imaginaire de la société*, à appeler aliénation le rapport de la société à l'institution comme telle. L'aliénation apparaît *dans* ce rapport, mais elle *n'est pas* ce rapport²² ». Contre les fantasmes horizontalistes d'une démédiatisation intégrale, Castoriadis réaffirme qu'« il ne peut être question d'une société sans institutions²³ ». De même, ajoute-t-il aussitôt, qu'« il ne peut être question d'une société qui coïnciderait intégralement avec ses institutions²⁴ ». Le nécessaire défaut de la pleine coïncidence est donc à la fois la condition de la viabilité même de l'ordre insti-

tutionnel *et* la part de l'échappement. C'est-à-dire, par-là même, le germe du risque. Car, si l'aliénation n'est pas l'institution, elle n'en gît pas moins dans le devenir-Golem de l'institution.

Ici, quoi qu'il en ait, Castoriadis revient dans les traces de Marx qu'il a par ailleurs tant critiqué. Citons la quatrième thèse sur Feuerbach : « Le travail de Feuerbach se résume à ceci : résorber le monde religieux dans son fondement humain. Mais que le fondement humain se détache de soi-même et se fixe en royaume autonome dans les nuages ne peut être expliqué qu'à partir de l'auto-déchirement et l'opposition à soi de ce fondement humain²⁵ ». On peut sans doute faire beaucoup de reproches à Marx, mais tout de même sans oublier qu'il avait vu une ou deux choses. Il est même permis d'être impressionné par tout ce qui se trouve enfermé en si peu de lignes : ni plus ni moins que l'intuition de la transcendance immanente des institutions du sens.

Pourquoi la vie hors institutions et hors médiations est-elle une chimère ? Parce que, pour le dire en termes spinozistes, la puissance de la multitude nécessairement s'exerce, et s'investit dans des objets qui feront affections communes. Des objets, au sens le plus général du terme, investis par la *potentia multitudinis* : c'est cela qu'il faut nommer des institutions. Or dans l'excédence propre à la *potentia multitudinis*, il y a inévitablement le risque de l'échappement, c'est-à-dire le risque de l'autonomisation de l'objet investi, qui en vient à dominer ceux qui sont pourtant en dernière analyse ses producteurs. Voilà donc en quoi consiste l'aliénation : en les produits du collectif anonyme devenus comme étrangers à leurs producteurs, et hors de leur atteinte – jusqu'à barrer l'idée même d'une possible modification. L'aliénation, c'est l'institution-Golem, la création (ou la créature) ayant échappé à ses créateurs, et vivant de sa vie propre, hors de leur contrôle. Mais cette tendance est inscrite dans toute

création social-institutionnelle. Il s'ensuit que l'autonomie n'est pas un état mais un combat – une tâche sans fin. Spinoza dirait qu'elle n'a qu'un terme asymptotique, qui est la vie individuelle et collective sous la conduite de la raison. Mais c'est un terme évanouissant puisque, sous ce régime, les hommes, spontanément et parfaitement accordés, n'auraient plus besoin ni d'institutions ni de lois – « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature » (*Eth.*, IV, 35). Comme ce terme est hors d'atteinte, les hommes auront à lutter pour garder la plus grande part de leurs créations collectives dans le périmètre de la réflexivité, et « autonomie » sera le nom de cette lutte pour toujours.

Du sujet qui fâche [et de ce qu'il ne doit pas fâcher trop]

On accordera que, par-dessus l'abîme métaphysique qui les sépare, les pensées de Castoriadis et de Spinoza ont jeté un nombre inattendu de passerelles. Ceci n'enlève en rien les sujets qui fâchent, mais fait voir autrement les impossibilités auxquelles on conclurait trop vite. Il y avait évidemment beaucoup de choses à dire sur *la* question à problèmes : la question du déterminisme et de la création radicale. Bien sûr, si on me demandait de me prononcer, c'est le moment où je reprendrais mes billes, parce que c'est le moment où je ne pourrais plus faire autrement que de dire mon scepticisme avec les thèmes du « nouveau » et de la « création ».

Tout ce que dit Spinoza sur ces questions des institutions du sens, et qui est si proche de ce que Castoriadis veut penser, il le dit dans le cadre d'un causalisme déterministe le plus intransigeant qu'on ait jamais posé. Et il ajoute ceci : c'est l'idée de contingence qui est un

produit de l'imagination – ironique retournement de l'imagination, si centrale à la pensée de Castoriadis, contre sa propre thèse. L'idée de contingence, comme celle du nouveau par conséquent, auxquelles on étendra, pour faire bonne mesure, tout ce que Spinoza dit déjà de l'ordre et du désordre, du beau et du laid, du bien et du mal, à savoir que ce sont là des catégories « qui en elles-mêmes n'ont rien de positif » (*Eth.*, I, appendice ; *Eth.*, IV, préface).

Mais spécialement à propos du « nouveau », Spinoza ne manquerait pas de poser la question : nouveau pour qui ? Au regard des limitations de l'entendement fini, nul doute que bien des choses nous apparaissent comme radicalement inédites, inextrapolables à partir de ce qui précède. Mais du point de vue de l'entendement infini, qui est celui dont Spinoza affirme, contre l'intuition, que nous pouvons y avoir part – ce dont il fait lui-même la démonstration –, de ce point de vue de l'entendement infini, donc, rien n'existe qui n'ait été déterminé à exister comme il existe (*Eth.*, I, 28), et l'enchaînement des causes qui ont produit cette détermination est toujours *en droit* reconstituable – que nos entendements finis peinent à y parvenir, c'est une tout autre affaire, mais qui ne justifie en rien le passage à l'affirmation ou à la négation ontologiques.

Le processus de la production des images par la puissance du corps, celui de la production des idées par celle de l'esprit, tombent en particulier sous le principe universel de la *concatenatio* causale. C'est cela même que nous disait le scolie du soldat et du paysan, le scolie de la liaison, selon une certaine habitude, des images de choses dans le corps et simultanément des idées dans l'esprit. Par un formidable paradoxe, Castoriadis en donne lui-même une magnifique illustration : Kékulé, dit-il, a l'idée de la structure de la molécule du benzène après avoir fait un rêve représentant six serpents en cercle mordant chacun la queue du suivant²⁶. Quel merveilleux exemple

du processus associatif-causal de la trouvaille ! Bien sûr, il n'y a rien comme une causalité simple, directe, et linéaire, qui emmènerait des serpents en rond à C_6H_6 . Mais, que le paysage causal soit infiniment plus complexe n'empêche pas qu'il soit reconstituable en droit, j'entends du point de vue de l'entendement infini, qui est en fait le point de vue des affirmations ontologiques. Reconstituable en droit, donc, même s'il ne sera jamais reconstitué complètement en fait – et pour cette simple raison que, par régressions causales successives, c'est un paysage infini. En tout cas, on peut bien dire que personne avant Kékulé n'avait pensé à cette structure, et que son idée est tout à fait inédite, rien n'autorise pour autant à la déclarer en principe irréductible à tout processus de production causale.

Mais Castoriadis a tendance à se choisir des ennemis ensidiques et déterministes un peu trop caricaturaux, auxquels objecter ensuite n'est pas un exploit – même si c'était une nécessité. Or, sauf démission trop vite acceptée, un point de méthode devrait être qu'on ne se rend à la « création radicale », comme à l'hypothèse du hasard ontologique, qu'après avoir exploré, et épuisé, tous les autres moyens – c'est-à-dire pas trop rapidement quand même... C'est d'ailleurs ce que Castoriadis lui-même reconnaît à demi-mots, en évoquant « la typologie des réponses à la question de la société et de l'histoire » – il parle bien sûr des réponses de type hégéliano-marxiste –, « pour autant, ajoute-t-il, que ces types de réponse sont les seuls possibles à partir de cette logique-ontologie²⁷ » – providentielle réserve ! Je peux bien avouer que j'ai été heureux d'avoir trouvé cette minuscule clause, ce « pour autant » lâché presque en passant, parce qu'il rouvre à mes yeux un espace tout petit, en apparence, mais en réalité très grand, où peut venir se loger une intervention spinoziste dont la logique, certes suprêmement ensidique-déterministe, va pourtant immensément plus loin, donne accès à immensément plus de choses

que ce que Castoriadis imaginait – et pour penser ce qu’il avait à cœur de penser. Evidemment, je n’ai fait là qu’effleurer une controverse qui, à elle seule, aurait mérité l’espace d’une communication à part entière²⁸, et il y aurait eu tant d’autres choses à dire à ce propos. Mais surtout, je ne voudrais pas que cette note finale ait pour fâcheuse propriété de faire oublier tout ce qui précède. Il y aurait beaucoup à perdre, je crois, à ce que la controverse ontologique empêche de se faire tous les évidents rapprochements productifs que suggère la mise en regard de ces pensées. Je ne parviens pas à me sortir tout à fait de la tête que, dans ce rapprochement, l’essentiel de ce que Castoriadis avait vraiment à dire n’est pas seulement préservé, mais qu’il pourrait bien même se trouver augmenté.

Notes

- 1 SPINOZA (B), *Ethique*, dans la traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, coll. « L’ordre philosophique », 1988.
- 2 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Essais », Points, 1999, p. 436–437.
- 3 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, Seuil, coll. « Essais », Points, 2008, p. 245, c’est Castoriadis qui souligne.
- 4 TOMÈS (A) et CAUMIÈRES (P), *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2011, p. 167.
- 5 Voir par exemple VINCIGUERRA (L), *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- 6 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 109.
- 7 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 310, c’est Castoriadis qui souligne.
- 8 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 481.
- 9 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 13.

- 10 *Id.*, p. 184.
- 11 MATHERON (A), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- 12 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 272.
- 13 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 161.
- 14 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 519.
- 15 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 347.
- 16 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 156, c’est moi qui souligne.
- 17 HUBERT (H) et MAUSS (M), « Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux », in MAUSS (M), *Œuvres*, t. 1., *Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.
- 18 A ce propos, LORDON (F), *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.
- 19 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 535.
- 20 BOURDIEU (P), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 285.
- 21 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 370.
- 22 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 170.
- 23 *Id.*, p. 169.
- 24 *Ibid.*
- 25 Ici dans la traduction de Pierre Macherey, in MARX (K), *Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- 26 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 333.
- 27 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 264.
- 28 A ce propos, je me permets de renvoyer à Frédéric Lordon, « La question du déterminisme en sciences sociales : le point de vue spinoziste », in DEBRAY (E), LORDON (F), ONG VAN CUNG (K-S) éd., *Spinoza, les passions du social*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.