

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U Studia Rhetorica Upsaliensia

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Stéphane Vibert

Imaginaire et culture
– Castoriadis lecteur de
l'anthropologie sociale

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

— Imaginaire et culture — Castoriadis
lecteur de l'anthropologie sociale —

Stéphane Vibert

Maître de conférences en
anthropologie et en sociologie
Université d'Ottawa

Introduction

Ainsi que l'a écrit Marcel Gauchet évoquant tant ses propres recherches que la critique interne au marxisme menée au sein du groupe Socialisme ou Barbarie : « S'il y a eu, au XXe siècle, un événement intellectuel dont les conséquences sont loin d'avoir été tirées, c'est celui qu'ont représenté les apports de l'observation ethnologique de terrain, et en particulier ceux relatifs aux sociétés antérieures à l'apparition de l'État¹. » De fait, même si cela a été largement passé sous silence et inexplicablement négligé par les études castoriadiennes à ce jour, il faudrait souligner le rôle considérable joué par ce qu'on a pu nommer « le détour anthropologique » dans l'effort de revalorisation théorique de l'autonomie et du politique proposé par Castoriadis ou Lefort quant à l'appréhension du social-historique, et ce à l'encontre des divers réductionnismes rationalistes hégémoniques après-guerre, qu'ils fussent d'inspiration matérialiste, fonctionnaliste ou structuraliste. Dès « Marxisme et théorie révolutionnaire », donc au milieu des années 1960, le recours conceptuel de Castoriadis à l'imaginaire radical induit une condamnation radicale et définitive de toute entreprise conceptuelle fondée sur une conception déterministe de l'histoire, qu'il associe aux corollaires déficients que sont l'économicisme, le causalisme ou le positivisme. Si le texte débute par un examen sans concession de ce marxisme qu'il juge « mort comme théorie », et « mort pour de bonnes raisons »², Castoriadis fonde sa critique du rationalisme hérité sur un envers positivement pensé, mais peu explicité en tant que tel, à savoir une caractérisation des totalités social-historiques selon leur différence culturelle, comprise de façon originale à partir de la notion d'imaginaire social central. Ce concept de « culture », fondamental pour la démarche ethnologique au 20^e siècle, s'avérera

de fait peu employé par Castoriadis, pour des raisons qu'il reste à expliciter, alors même que les principales références proposées afin de récuser la philosophie marxiste de l'histoire, outre les textes de Marx eux-mêmes et leurs contradictions internes, proviendront justement de l'anthropologie américaine d'orientation culturaliste, avec les écrits notamment de Ruth Benedict et de Margaret Mead. Plus encore, notre hypothèse est que la conceptualisation de l'imaginaire social central comme constitutif d'un monde de sens auto-référentiel et vecteur d'une formation de subjectivités adéquates à sa *Weltanschauung* puise énormément au savoir culturaliste et à ses présupposés essentiels.

Dans le cadre de cette contribution qui ne permettra que d'esquisser les contours des rapports entretenus par l'œuvre de Castoriadis à l'anthropologie sociale et culturelle, il sera dans un premier temps utile de revenir sur quelques éléments de la critique établie par Castoriadis à l'encontre de ce qu'il nomme lui-même le « rationalisme objectiviste »³, lequel englobe aux côtés du marxisme deux courants importants pour l'histoire de la discipline anthropologique, à savoir le fonctionnalisme et le structuralisme. Ensuite, dans un second temps, il conviendra d'interroger le rapport de Castoriadis à l'école anthropologique dite « culture et personnalité », rattachée aux noms de Boas, Mead, Benedict, et autres Linton, Kardiner ou Herskovits, ainsi qu'à l'hypothèse Sapir-Whorf sur la portée ontologique de la différence linguistique dans l'appréhension sociale du monde. Cette proximité entraîne évidemment une question radicale, que nous ne ferons qu'ébaucher : la question du relativisme culturel et son rapport avec la politique comme projet d'autonomie.

I. Le rejet du réductionnisme matérialiste : fonctionnalisme et structuralisme

On sait que *L'institution imaginaire de la société* constitue en réalité, ainsi que le rappelle Castoriadis dans sa préface, un collage entre deux textes de facture et de temporalité très différente. La première partie, intitulée « Marxisme et théorie révolutionnaire » a été élaborée progressivement dès la fin des années 1950, avant d'être publiée dans la revue *Socialisme ou Barbarie* d'avril 1964 à juin 1965. Quant à la seconde, qui touche plus directement « l'imaginaire social et l'institution », elle concrétise une réflexion plus tardive, au tournant des années 1960–1970, jusque certainement la remise du manuscrit, en 1974. C'est dire qu'il faut prendre en compte, durant ces années de spécification et formalisation des concepts centraux de Castoriadis, la dimension évolutive de sa pensée, dans un contexte lui-même mouvant, qui voit justement une certaine déshérence du paradigme structuraliste, dans la période qui suit les soubresauts de mai 68 notamment. Ce hiatus entre les deux sections de l'*opus magnum* castoriadien induit un rapport différent au structuralisme de Lévi-Strauss : s'il est discuté directement et explicitement dans la première partie, notamment à travers une analyse des distinctions et complémentarités entre les dimensions symboliques et imaginaires de l'être social-historique, il n'est plus abordé qu'à titre marginal et secondaire dans la seconde partie, le « symbolisme » disparaissant même quasi-entièrement de l'exposé au profit des significations imaginaires sociales.

L'argumentaire castoriadien relativement aux thèses ethnologiques de son temps se déploie dès lors en deux temps successifs et complémentaires. L'apport d'une réflexion initiale sur le symbolisme – principalement tiré de la lecture des ouvrages de Lévi-Strauss –

participe à la récusation définitive du réductionnisme matérialiste à l'œuvre dans le marxisme, et plus ou moins concomitamment, dans le fonctionnalisme biologisant et économique qui lui sert de matrice intellectuelle évolutionniste. Mais dans un deuxième temps, Castoriadis, en poussant jusqu'au bout la logique de l'incommensurabilité relative des sociétés humaines, retourne la faculté d'idéation créative contre le symbolisme structuraliste, en montrant que ce dernier reste *in fine* – malgré ses données ethnographiques d'une précision parfois inouïe et sa contribution inestimable à une meilleure connaissance des cultures traditionnelles – dépendant d'une ontologie intellectualiste et mentaliste, qui néglige les affects et significations imaginaires donnant sens localement aux mondes vécus du social-historique.

Si la critique radicale à l'encontre du marxisme s'adosse à une mise en exergue des soubassements problématiques qui le constituent comme tel (rationalisme, objectivisme, déterminisme, économicisme), il s'agit alors pour Castoriadis de mettre en lumière les postulats et critères axiologiques qui sous-tendent cette sentence et pourraient conduire à un dépassement des apories constatées au niveau d'une pratique révolutionnaire. Sa réflexion sur l'aliénation comme phénomène social et sur les conditions d'une relance du projet d'autonomie le conduit aux prémices d'une conception originale du social-historique. C'est dans le cours de ce développement, qui dissipe l'illusion de la transparence à soi en insistant sur l'impossibilité absolue pour tout individu d'éliminer l'inconscient comme pour toute société de se priver d'institution, qu'une claire référence au vocabulaire structuraliste apparaît, à travers la reprise du concept central de « symbolique » : « De même que l'individu ne peut saisir ou se donner quoi que ce soit – pas plus le monde que soi-même – en dehors du symbolique, une société ne peut se donner

quoi que ce soit en dehors de ce symbolique au second degré que représentent les institutions »⁴.

Dans son raisonnement, Castoriadis prend en premier lieu comme cible l'approche fonctionnaliste et son entreprise scientiste interprétant toute culture comme une réponse à des besoins vitaux universels⁵. En réponse à ce matérialisme biologisant, il déploie une véritable théorie du « symbolisme » – terme utilisé sans contraste apparent avec celui de « symbolique » substantivé. La thèse est forte : « Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement lié au symbolique »⁶. Et de citer en exemple des actes individuels ou collectifs comme « le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement » qui seraient impossibles s'ils n'étaient tissés dans un réseau symbolique. Rappelant que les institutions ne peuvent exister *que* dans le symbolisme, que ce soit l'économie, le droit, le politique ou la religion, qui apparaissent socialement comme « des systèmes symboliques sanctionnés » attachant des symboles (ordre du signifiant) à des signifiés (des représentations et des significations), Castoriadis se retrouve ainsi au plus proche de la célèbre définition de la culture donnée par Lévi-Strauss dans sa célèbre introduction au recueil de Marcel Mauss « Sociologie et anthropologie », publié en 1950 : « un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion »⁷. Dans la suite immédiate de son texte, Castoriadis s'accorde avec diverses autres idées fortes de Lévi-Strauss, parmi lesquelles la mise en évidence de six caractéristiques du symbolique, très succinctement évoquées, à savoir : la consistance, la socialisation, la totalisation, l'étayage, la continuité et la surabondance. Consistance : le symbolisme s'avère relativement indépendant de la fonctionnalité. Socialisation : l'individu

rencontre toujours devant lui un monde symbolique suréminent et déjà-là. Totalisation : chaque société constitue son propre ordre symbolique. Étayage : cette élaboration symbolique par une société donnée n'est jamais absolue, puisqu'elle doit prendre sa matière dans la nature particulière qui l'environne. Continuité : un système symbolique doit s'édifier sur les ruines des édifices symboliques précédents, sans possibilité de rupture totale. Enfin, surabondance : « par ses connexions naturelles et historiques virtuellement illimitées, le signifiant dépasse toujours l'attachement rigide à un signifié précis et peut conduire à des lieux totalement inattendus »⁸. Il s'agit là, comme on le sait, d'une des plus complexes et notoires propositions de Lévi-Strauss, selon laquelle « le signifiant précède et détermine le signifié »⁹, ce qui occasionne d'ailleurs le « surplus de signification »¹⁰ qui débouche sur l'existence des fameux « signifiants flottants » de type *mana*.

Un terreau intellectuel et socio-historique commun rapproche donc Lévi-Strauss et Castoriadis, à travers ce double refus tant d'une philosophie de l'histoire, assimilée grossièrement à la téléologie hégéliano-marxiste, que du fonctionnalisme basique fondé sur une théorie des besoins. Et tant pour Lévi-Strauss et Castoriadis, à des degrés bien différents certes, le recours à la psychanalyse et aux médiations culturelles sert de levier primitif à la critique du sujet utilitariste, *homo oeconomicus* universel veillant d'abord et avant tout à la réduction de ses peines et à la maximisation de ses plaisirs. Au cœur de l'anthropologie classique, évolutionniste puis fonctionnaliste, que ce soit chez Morgan, Malinowski ou Murdock par exemple (et plus tard chez J. Steward ou M. Harris), il existe une tendance forte à expliquer les formes d'organisation sociale et d'expression culturelle comme des réponses à des impératifs de subsistance et des contraintes adaptatives, en termes prioritairement

technologiques et économiques. Pour Malinowski, toute culture doit satisfaire le système biologique des besoins, et toute réalisation culturelle impliquant l'utilisation d'artefacts et de symbolisme consiste en un rehaussement instrumental de l'anatomie humaine. De telles explications ramènent donc les primitifs à une vie au plus près des nécessités physiologiques, bien loin des complexités de la civilisation qui élaborerait des niveaux non immédiatement utilitaires. C'est justement ce que vise Castoriadis lorsqu'il met en doute l'idée selon laquelle « les significations, les motivations, les valeurs créées par chaque culture n'ont ni fonction ni action autre que de voiler une psychologie économique qui aurait toujours été là »¹¹. Certes, admet Castoriadis avec les fonctionnalistes, les institutions remplissent bien « des fonctions vitales sans lesquelles l'existence d'une société est inconcevable »¹², mais pour autant, elles ne peuvent jamais être réduites à ce noyau réel-rationnel sans perdre de vue leur véritable nature.

Si le symbolisme, notamment attaché au langage et aux institutions, apparaît comme primordial dans cette compréhension du social-historique, c'est qu'il permet, par son autonomie et sa cohérence propre, de se distancier de toutes les théories diverses et multiples d'un réalisme « naïf » et positiviste qui réduisent le social à sa fonctionnalité ou sa rationalité. Tout en s'accrochant à l'historique et au naturel, et tout en participant au rationnel ensidique, le symbolisme les dépasse, tel un ordre de sens autonome, qui défie toutes les dichotomies habituelles : ni librement choisi, ni imposé de l'extérieur; ni médium neutre et transparent, ni milieu opaque et impénétrable. C'est justement dans ces interstices, en fondant un nouvel usage lucide ou réfléchi des symboles qui structurent une société, que peut réellement s'incarner la liberté tant collective qu'individuelle. Dans certaines formulations originelles,

Castoriadis fait montre d'un optimisme révolutionnaire certain, clairement volontariste quant à ce rapport, affirmant par exemple qu'une « nouvelle société créera de toute évidence un nouveau symbolisme institutionnel », laquelle réduirait ainsi l'autonomisation aliénante du symbolisme pour le ramener à « l'adéquation au contenu »¹³, « rien dans le symbolisme institutionnel lui-même » n'excluant « son usage lucide par la société »¹⁴.

Ceci étant dit, l'introduction par Castoriadis de la dimension de *l'imaginaire* engage justement ici une relativisation foncière et immédiate de la fonction symbolique, modifiant du tout au tout l'ordonnement épistémologique ainsi proposé, en débordant le structuralisme par la quête de sens. Selon Castoriadis, il existe entre imaginaire et symbolique un rapport de complémentarité hiérarchique : l'imaginaire doit certes utiliser le symbolique pour exister et pour s'exprimer, mais tout symbolisme présuppose d'emblée la capacité imaginaire « de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est »¹⁵. A ce stade, le concept d'imaginaire dernier ou radical inclut à la fois l'imaginaire effectif, qui désigne les produits de la faculté imaginante, et le symbolique, qui en structure le contenu par des liens d'identification, de participation ou de causation entre signifiants et signifiés, entre symboles et choses. On le devine, c'est dans ce dépassement de la logique classificatoire en direction de significations à la fois socialement englobantes, culturellement particulières et ontologiquement immotivées que se trouve la rupture théorique fondamentale entre Castoriadis et les hypothèses structuralistes, ces vues « qui ne veulent voir dans l'institution *que* le symbolique (et identifient celui-ci au rationnel) »¹⁶. Or, sur ce point, la thèse de Castoriadis est sans équivoque : « on ne peut pas (...) comprendre les institutions simplement comme un réseau symbolique. Les institutions forment un réseau symbolique

mais ce réseau, par définition, renvoie à autre chose que le symbolisme. Toute interprétation purement symbolique des institutions ouvre immédiatement ces questions : pourquoi *ce* système-*ci* de symboles, et pas un autre; quelles sont les *significations* véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système de signifiants; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser »¹⁷. Fondamentalement, Castoriadis décèle une « aporie philosophique » à la source de l'hypothèse ontologique proposée par Lévi-Strauss quant à la réduction possible du sens, qui résulterait en dernière instance d'un non-sens, c'est-à-dire d'une combinaison d'éléments en eux-mêmes non signifiants, selon le fonctionnement inconscient et universel d'un esprit, lui-même identifié au cerveau matériel. Cette analyse aboutirait à une conséquence tautologique : « l'activité de l'esprit consiste à se symboliser soi-même en tant que chose dotée de pouvoir symbolisateur »¹⁸.

Il est aisé de comprendre qu'en ce lieu précis, circonscrit dès les années 1960, réside l'opposition fondamentale et irréconciliable entre les perspectives de Castoriadis et Lévi-Strauss. Dans la seconde partie de *L'institution imaginaire de la société*, écrite ultérieurement, Castoriadis ne revient que rarement sur ce qu'il nomme abruptement « l'assassinat structuraliste »¹⁹ – la réduction de la création imaginaire sociale magmatique à une structure logique de type ensidique –. Il en est surtout question dans le cadre de sa cartographie des deux voies principales de l'ontologie héritée, caractérisée justement par sa négation de la spécificité imaginaire du social-historique. A distance du type physicaliste, qui réduit société et histoire à la nature biologique de l'homme et prend la forme des divers fonctionnalismes, le structuralisme se retrouve dans le type « logiciste », étonnamment aux côtés des philosophies de l'histoire qui en étaient pourtant le principal adversaire épistémologique et

politique dans les années 1960. La division physicalisme / logicisme apparaît d'ailleurs quelque peu problématique dans le cas du structuralisme, si on se rappelle que le « logicisme » qui lui est imputé repose en dernière instance dans la capacité physiologique du cerveau humain à coder selon des classifications opératoires, et correspond donc à une faculté de nature biologique. Selon Castoriadis néanmoins, si les téléologies progressistes, par le déploiement de la raison, la matière ou la nature, incarnent le finalisme logiciste et rationaliste qui sied à un développement historique prédéterminé, le structuralisme quant à lui effectue le geste inverse, et par la suppression de l'histoire qu'il suppose, se voit jugé par Castoriadis comme « la forme la plus pauvre de logicisme »²⁰. Le structuralisme rendrait compte de la totalité de l'histoire humaine par la répétition d'une même opération logique, les sociétés n'apparaissant alors que comme des combinaisons différentes d'un nombre fini d'éléments discrets. Le jugement est péremptoire : le structuralisme ferait preuve d'une « naïveté désarmante » en ignorant tant la raison d'existence que les transformations historiques affectant les oppositions binaires élémentaires, comme masculin / féminin, nord / sud, haut / bas, sec / humide, etc., censées aller de soi alors même qu'elles relèvent de significations imaginaires valorisées par telle ou telle société. Significations, idées et valeurs composant un monde social cohérent et consistant : s'ouvre dès lors la question du rapport entre significations imaginaires et cultures particulières dans l'humanité socialisée.

II. L'imaginaire culturel au cœur du social

Si les références à l'anthropologie sociale et culturelle peuvent apparaître rares dans l'œuvre de Castoriadis, elles permettent de

relever les accointances particulières qui nouent les thèses principales de Mead, Benedict et autres à la conceptualisation des significations imaginaires sociales. En effet, de façon essentielle quoique discrète, à chaque fois que Castoriadis voudra dans un texte relever l'inanité d'une démarche universaliste *a priori*, et invoquer les multiples et diverses modalités humaines de faire société, il évoquera au détour d'une phrase les Zunis, les Kwakiutl, les Bororos ou les Nambikwara, dont le simple ethnonyme appelle un décentrement radical par un renvoi aux monographies célèbres de l'histoire de la discipline. Le « détour ethnologique » effectué par Castoriadis afin de contester la démarche ethnocentriste visant à réduire la spécificité des sociétés non modernes le conduit à mettre en exergue la « nature de la culture », en d'autres mots à soutenir un « culturalisme radical »²¹, qui apparaît très tôt dans son travail, dès le texte « Marxisme bilan provisoire ». En effet, Castoriadis y insiste sur la « cohérence » de toute société donnée, de la plus apparemment archaïque jusqu'à la plus « développée » (sous les traits du monde capitaliste avancé), conjoignant et articulant indissolublement le comportement et les motivations individuelles, un mode de travail et de production, une structure familiale, certains types de névrose, une vision du monde, une religion, ou encore telle façon de manger et de danser²². Autrement dit, les individus agissent toujours « dans le cadre donné à l'avance à la fois d'une vie sociale qui est déjà cohérente à chaque instant comme totalité concrète (sans quoi il n'y aurait pas de comportements individuels) et d'un ensemble de règles explicites, mais aussi implicites, d'une organisation, d'une structure, qui est à la fois un aspect de cette totalité et autre chose qu'elle »²³.

Cette proximité entre Castoriadis et l'approche culturaliste en anthropologie peut être abordée à partir de deux aspects complé-

mentaires : d'une part, la critique du symbolisme structuraliste, qui ouvre sur la dimension énigmatique mais centrale du *sens*, noyau intrinsèque de tout monde social-historique; d'autre, l'apport culturaliste en tant que tel, que l'on peut associer à une perception holiste de la « courbure du sens » associée à une totalité social-historique particulière, lieu d'intégration nouant un type de subjectivité à un univers collectif. Il est alors tout sauf anodin que l'on retrouve dès 1934 dans les *Patterns of culture* de Ruth Benedict, parmi bien d'autres exemples d'affinité, à la fois la « fertilité de l'imagination humaine »²⁴ comme origine d'un « nombre incroyable de manières d'agir possible », l'articulation entre culture et personnalité, ou encore l'appel à comprendre les « institutions »²⁵ qui définissent chaque société.

A. *La société comme auto-référence, ou la culture comme monde de sens clos*

La compréhension du social-historique par Castoriadis exige de dépasser l'analyse structuraliste du symbolisme au moins sur trois plans, qui rejoignent et déploient les arguments culturalistes en direction d'une autonomisation de la faculté imaginante des communautés humaines :

i) Le « choix » qu'une société fait de son symbolisme, c'est-à-dire les raisons qui poussent à investir tels ou tels phénomènes afin de penser le monde en se pensant soi-même. On se souvient que l'argument culturaliste se fonde justement sur le « choix » implicite dans un ensemble de possibles, dont la rationalité ne peut être déduite *a priori* : « Le grand arc de cercle sur lequel tous les comportements humains possibles sont répartis est beaucoup trop vaste et abonde en trop de contradictions pour que n'importe quelle culture puisse en utiliser une portion considérable. Le choix s'impose en premier

lieu. Sans le choix, aucune culture ne pourrait mener à bien sa tâche de façon intelligible; et les intentions qu'elle choisit et qu'elle s'approprie sont une matière beaucoup plus importante que les détails particuliers de technologie ou les formalités de mariage, qu'elle choisit aussi d'une manière semblable.²⁶ »

ii) La saisie des « significations » véhiculées par les oppositions structurales, significations qui selon Castoriadis seraient ontologiquement premières par rapport à leur mise en forme selon une logique combinatoire. Autrement dit, la diversité culturelle révèle une véritable création du symbolisme, une genèse du sens par la production de nouveaux systèmes de signifiés et signifiants, mais aussi un usage relativement indéterminé de tout système symbolique déjà existant, tant par sur-détermination possible des symboles (plusieurs signifiés pour un même signifiant) que par sur-symbolisation du sens (un même signifié porté par plusieurs signifiants);

iii) L'affirmation selon laquelle tout discours humain, par-delà sa structuration symbolique, s'institue comme visée de sens, un sens perçu, pensé ou imaginé. Or, l'approfondissement de cette question par Castoriadis l'amène à comprendre le sens, de façon complexe, comme un « noyau indépendant de tout discours et de toute symbolisation »²⁷, un « schème organisateur-organisé » qui est « condition opérante de toute représentation ultérieure », sans pouvoir être saisi autrement qu'*a posteriori*, à partir de ses manifestations, que celles-ci se déclinent sous la forme de perceptions, valorisations ou investissements d'affects. Ces « articulations dernières » qu'une société impose au monde, faites de « schèmes organisateurs qui sont conditions de représentabilité de tout ce que cette société peut se donner »²⁸ ne peuvent donc être saisies que « de manière dérivée et oblique »²⁹, comme « le ciment invisible tenant cet immense bric-à-brac de réel, de rationnel et de symbolique qui constitue

toute société et comme le principe qui choisit et informe les bouts et les morceaux qui y seront admis »³⁰. Il s'agit bien là de ce que Castoriadis nommera bientôt « significations imaginaires sociales centrales », lesquelles délimitent une collectivité à partir d'un certain « ordre du monde »³¹ qu'elle pose comme étant sien.

B. Le postulat holiste : la totalité socio-culturelle

Castoriadis, tout comme Lévi-Strauss d'ailleurs, semble avoir été fortement marqué par la lecture du courant culturaliste de l'anthropologie américaine, qui dans toute la première moitié du 20^e siècle, à la suite du travail pionnier de Franz Boas, a développé une pensée originale et stimulante des rapports entre culture et personnalité individuelle, tout en cherchant à définir la configuration spécifique – le *pattern* – de chaque forme socio-culturelle particulière, à l'aune d'une saisie comparative des différentes incarnations de l'humanité concrète. Dans sa présentation de l'individu comme « fragment ambulante » de sa société, et par la correspondance qu'il souligne entre l'*ethos* d'une société, la psyché socialisée des sujets et les significations sociales centrales, Castoriadis ne fait ainsi que réactiver l'hypothèse culturaliste d'une identité de l'être-collectif et des individus socialisés, considérés comme deux facettes d'une même réalité social-historique, à l'image de la « personnalité de base », ou « personnalité modale » conceptualisée par l'école culturaliste. Puisque chaque culture, écrit Castoriadis, « institue des valeurs qui lui sont propres et dresse les individus en fonction d'elles », « ces dressages sont pratiquement tout-puissants car il n'y a pas de 'nature humaine' qui pourrait leur offrir une résistance »³². Autrement dit, « il y a chaque fois homologie et correspondance profonde entre la structure de la personnalité et le contenu de la culture, et il n'y a pas de sens à prédéterminer l'une par l'autre »³³.

Castoriadis va en ce sens retenir du culturalisme ce que Lévi-Strauss récuse, à savoir la conception de la société comme totalité socio-culturelle, définie par une clôture auto-référentielle de significations imaginaires sociales cohérentes et consistantes. Se joue donc ici une différence essentielle autour de la notion de « société ». Pour Castoriadis et les culturalistes, la société comme totalité culturelle est le système particulier au travers duquel les hommes pensent le monde, et qui existe, par conséquent, en tant que collectif anonyme et impersonnel. Elle dessine une sorte de limite du pensable dont les individus n'ont pas réellement conscience car précisément, ils ne peuvent la voir que du *dedans*, et n'ont nul besoin de la connaître entièrement pour y vivre pleinement. On peut à cet égard rappeler l'existence selon Castoriadis d'une « position première, inaugurale, irréductible du social-historique et de l'imaginaire social tel qu'il se manifeste chaque fois dans une société donnée; position qui se présente et se figure dans et par l'institution, comme institution du monde et de la société elle-même »³⁴. Il ne saurait être question ici de multiplier les citations, mais l'une des récurrences les plus évidentes dans l'œuvre de Castoriadis revient à soutenir l'existence réaliste d'un « esprit objectif » pour chaque société³⁵, en l'occurrence plus réel que le réel, puisqu'on retrouve au noyau de l'imaginaire social « un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas 'dicté' par les facteurs réels puisque c'est lui plutôt qui confère à ces facteurs réels telle importance ou telle place dans l'univers que se constitue cette société »³⁶.

Dès lors, l'insistance castoriadienne sur l'existence de chaque société comme *eidos* singulier et irréductible à toute autre, dans la droite ligne de la configuration proposée par les culturalistes, elle-même inspirée par les théories de la *Gestalt*³⁷, ne peut manquer de poser la question de l'étanchéité de cette clôture auto-référen-

tielle, par laquelle s'institue un monde propre. D'autant plus que Castoriadis, de manière péremptoire et répétitive, a insisté sur l'inexistence de quelque invariant substantiel que ce soit, renvoyant au statut de trivialité insignifiante l'ensemble des universaux formels comme le langage ou la famille³⁸, jusqu'à la prohibition de l'inceste et l'interdiction du meurtre à l'intérieur du groupe social³⁹. S'il est « impossible de tirer de ces deux interdits aucune prescription normative positive, substantive et universelle »⁴⁰, leur champ d'application et leur contenu variant selon les cultures, alors « la seule 'norme' consubstantielle à la *phusis* de l'homme est qu'il ne peut pas ne pas poser de normes »⁴¹. Aussi doit-on constater, à l'instar d'Olivier Fressard dans un texte éclairant, la tension qui existe dans la réflexion castoriadienne entre « la pente culturaliste de son ontologie du social-historique et la visée universaliste de sa philosophie pratique »⁴², en raison de la nécessité d'articuler, d'une part, la thèse de l'institution imaginaire de toute société comme culture particulière et, d'autre part, l'affirmation du projet d'autonomie comme valant potentiellement pour tous et en tous lieux à titre d'exemplarité, si cette autonomie n'en reste pas à un principe formel d'auto-critique, d'élucidation et de réflexivité.

Conclusion

Si cette tension entre clôture auto-référentielle des cultures et universalité potentielle du projet d'autonomie se présente comme une difficulté constante, troublante et irrésolue⁴³, elle semble laisser place ces dernières décennies à une interrogation plus radicale, soulevée par les développements récents de l'anthropologie sociale et culturelle, notamment ce qu'on a pu nommer son « tournant ontologique », attesté par-delà leur originalité propre dans les œuvres de

Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold, Bruno Latour et bien d'autres: il s'agit du rapport nature / culture, autrement dit de la remise en question du schème « naturaliste » d'un Occident qui unifie et réifie le monde « naturel » par la science, fût-ce afin de valoriser les « conceptions du monde » culturelles dans leur efflorescente créativité. Dans cette perspective critique, il s'agit bien de penser « par-delà nature et culture »⁴⁴, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Descola, et donc de montrer la relativité de cette « nature », qui ne serait au final concevable qu'à partir des ontologies différenciées et irréductibles ayant composé des mondes tissés d'entités hybrides, matérielles et spirituelles, vivantes ou non, visibles ou invisibles. Or, si elle ne repose évidemment pas sur les mêmes postulats, la récusation moult fois affirmée par Castoriadis de toute *nature* à caractère normatif – autrement dit de tout ordre naturel qui serait fondé sur un sens décelable au sein de la *phusis* – rejoint paradoxalement cette disqualification d'un *déjà-là*, d'un réel résistant à la création illimitée, puisque même l'étayage sur la première strate naturelle ne saurait receler de nécessité, hormis les nécessités « triviales » liées à la biologie des êtres vivants.

Si la relativisation de la « nature » comme borne et critère invite positivement, lorsque l'on tourne le regard en arrière vers les sociétés disparues ou les cultures non modernes, à reconsidérer de manière fructueuse la place des « non-humains » (les esprits, les animaux, les lieux) dans la « composition des mondes »⁴⁵, elle ouvre également – si l'on tourne notre attention cette fois vers l'avenir – sur une pente vertigineuse quant aux façons de penser ou d'évaluer ce qu'il est désormais habituel de désigner comme le post-humain ou le transhumanisme. Dans sa réflexion historique et comparative, l'anthropologie classique s'attelait à penser ce qui rendait l'humain capable de *nomos*, autrement dit les conditions de possibilité de la

culture, dégagées à l'aune problématique d'un rapport à la *nature* conceptualisée en son double sens, à la fois environnement externe et essence générique, la nature humaine. Sensible à la question écologique comme limitation de l'appétit de domination, Castoriadis n'en rappelle pas moins que le monde occidental s'est fait le lieu d'un ébranlement formidable et irréversible passant par la destruction de « l'idée de *phusis* en général et son application aux affaires humaines en particulier », « moyennant une interprétation et une réalisation, 'théorique' et 'pratique', de la 'Raison' », et qu'au bout de cette logique, « il ne peut plus y avoir de point de référence ou d'état fixe, de 'norme' »⁴⁶. Un « arbitraire absolu », donc, qui ouvre sur la liberté et l'autonomie, mais peut aussi en retour « provoquer la chute dans l'abîme de l'esclavage absolu »⁴⁷. Ici, autonomie et hétéronomie deviennent indissociables voire indiscernables, car, écrit Castoriadis, « nous ne pouvons pas renoncer à la raison – pas plus que nous ne pouvons séparer librement 'la raison en tant que telle' et sa réalisation historique actuelle »⁴⁸. Sa réalisation historique actuelle, qui suit une pente catastrophique sous de nombreux aspects, ne saurait alors être surmontée que par une raison collective inouïe, qu'à différents endroits Castoriadis désigne comme « une transformation psychique et anthropologique profonde », « un immense mouvement de la population mondiale »⁴⁹, « une réforme de l'être humain en tant qu'être social-historique, un *ethos* de la mortalité, un auto-dépassement de la Raison »⁵⁰, bref une révolution aussi profonde, universelle que globale. Dans sa réflexion sur le devenir de la technologie au sein d'une société post-révolutionnaire, Castoriadis admettait que cette « nouvelle culture humaine », fondée sur « un bouleversement des significations établies, des cadres de rationalité, de la science des derniers siècles et de la technologie qui leur est homogène »⁵¹, pouvait sonner à nos oreilles comme une

musique peut-être trop proche des « hallucinations auditives que pourrait faire naître notre désir »⁵². Quelques quarante ans plus tard, nous semblons certes nous trouver au seuil d'une mutation anthropologique, mais d'un tout autre ordre : l'avènement d'un humain techniquement augmenté. Reste à savoir si l'auto-limitation et le sens des limites que Castoriadis posait en réquisit de la culture humaine représente aujourd'hui encore une « figure du pensable ».

Notes

- 1 GAUCHET (M), *La condition politique*, Paris, Gallimard, « Tel », 2005, p. 11.
- 2 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 93.
- 3 *Ibid.*, p. 61.
- 4 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, p. 169.
- 5 On sait que c'était là l'une des thèses les plus discutables du fonctionnalisme d'un Malinowski : voir MALINOWSKI (B), *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968.
- 6 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, p. 174.
- 7 LÉVI-STRAUSS (C), « Introduction à Marcel Mauss », in Mauss (M), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XIX.
- 8 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, p. 181.
- 9 LÉVI-STRAUSS (C), « Introduction à Marcel Mauss », *op.cit.*, p. XXXII.
- 10 *Ibid.*, p. XLIX.
- 11 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société, op.cit.*, p. 40.
- 12 *Ibid.*, p. 173.
- 13 *Ibid.*, p. 189.
- 14 *Ibid.*, p. 189.
- 15 *Ibid.*, p. 191.
- 16 *Ibid.*, p. 197.

17 *Ibid.*, p. 205–206.
 18 *Ibid.*, p. 205 (note 33).
 19 *Ibid.*, p. 336.
 20 *Ibid.*, p. 256.
 21 FRESSARD (O), « Le symbolique et l’imaginaire », in CAUMIÈRES (P), KLIMIS (S) et VAN EYNDE (L), dir., *Imaginaire et création historique*, Cahiers Castoriadis n°2, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 150.
 22 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 68.
 23 *Ibid.*, p. 69.
 24 BENEDICT (R), *Échantillons de civilisation*, Paris, Gallimard, 1950, p. 31.
 25 *Ibid.*, p. 262.
 26 *Ibid.*, p. 263.
 27 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 211.
 28 *Ibid.*, p. 215.
 29 *Ibid.*, p. 216.
 30 *Ibid.*, p. 216.
 31 *Ibid.*, p. 224.
 32 *Ibid.*, p. 37.
 33 *Ibid.*, p. 41.
 34 *Ibid.*, p. 532.
 35 Nous nous permettons de renvoyer sur ce point au chap. 6, « La société comme totalité : penser le réalisme de l’être-en-société avec Dumont, Freitag et Castoriadis » de notre ouvrage : VIBERT (S), *La communauté des individus – Essais d’anthropologie politique*, Lormont, Le bord de l’eau, 2015.
 36 CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 193.
 37 BENEDICT (R), *Échantillons de civilisation*, *op.cit.*, p. 63.
 38 Ainsi, si l’on examine cette translation obligatoire du fait naturel en signification imaginaire sociale, écrit Castoriadis, « ni cette transformation comme telle ni la teneur chaque fois spécifique de la signification en question ne peuvent être déduites, produites, dérivées à partir du fait naturel, partout et toujours le même. Ce fait naturel fait exister

des butées ou des limites à l’institution de la société; mais la considération de ces limites ne fournit que des trivialisations » : CASTORIADIS (C), *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, p. 338–339.

39 Nous avons questionné et contesté ces assertions dans un texte antérieur : VIBERT (S), « Le sens et le chaos – L’inscription de l’autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis », *Cahiers Castoriadis* n°8, 2013, p. 45–74.

40 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire – Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, 1997, p. 25–26.

41 *Ibid.*, p. 26.

42 FRESSARD (O), « Le symbolique et l’imaginaire », *op.cit.*, p. 151.

43 Nous en avons proposé un examen dans : VIBERT (S), « L’universel concret : l’unité de l’homme et sa nature culturelle », *Monde commun*, vol.1, n°2, 2009, p. 9–30.

44 DESCOLA (P), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

45 DESCOLA (P), *La composition des mondes*, Paris, Flammarion, 2014.

46 CASTORIADIS (C), *Domaines de l’homme – Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 189.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, p. 188.

49 *Ibid.*, p. 196.

50 CASTORIADIS (C), *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990, p. 124.

51 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil, 1978, p. 324.

52 *Ibid.*