De la "raison-calcul" à la pensée "élucidation" chez C. Castoriadis

Autor(en): **Caloz-Tschopp, Marie-Claire**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1985)**

Heft 2

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870571

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DE LA «RAISON-CALCUL» À LA PENSÉE «ÉLUCIDATION» CHEZ C. CASTORIADIS

A partir d'une observation de la psyché et du «social-historique», Cornélius Castoriadis déduit que la nature de ces êtres est «indéterminée», que ces derniers ont une puissance de création occultée par l'histoire de la pensée dans son courant central, et de la pensée politique en particulier. Castoriadis procède alors à une critique systématique de la «*raison-calcul*» en proposant une pensée «*élucidation*». Dans cet article nous suivons les étapes importantes de la *déconstruction* que l'auteur opère et nous nous demandons si la réintroduction de l'interrogation ontologique partant de la nature des êtres «indéterminés» suffit à fonder une philosophie positive et une pensée de l'action des hommes et de «l'auto-institution» des sociétés.

Où personne n'était,
nous devons devenir.
C. Castoriadis

«Ce qui ne se laisse pas calculer se laisse encore penser» (3, p. 57)[1], écrit Castoriadis dans un texte fondamental sur la psychanalyse où apparaît une des mutations théoriques les plus significatives de son œuvre. Quelle est la nature d'un tel objet pour que vacille la «raison-calcul» à son approche? Castoriadis s'interroge sur la nature de la psyché et du «social-historique». Après Nietzsche, mais d'une autre manière, il pose la nécessité d'un renversement complet de la philosophie «gréco-occidentale», qui remet en cause le statut et le rôle de la pensée à partir d'une interrogation ontologique. Il postule l'abandon de la «raison-calcul»[2] et l'adoption d'une pensée «élucidation»[3] qui puisse rendre compte de la spécificité de l'imaginaire «radical» et social et rétablir la possibilité d'une pensée, d'un rapport entre la pensée et l'action, enfin d'une action «autonome» et créatrice des

individus et des sociétés. Mais *la raison «élucidation» postulée par Castoriadis est-elle une pensée possible*? Notre propos est de fournir une réponse à cette question.

On peut lire l'œuvre de ce philosophe de multiples manières[4]. Notre choix répond à trois objectifs. Il s'agit d'essayer de comprendre pourquoi les textes de Castoriadis «nous parlent», nous font «penser». Nous tentons une lecture qui, s'inspirant de travaux et de questions d'épistémologie, se veut philosophique. Depuis Hegel, nous connaissons l'ivresse et les limites de la philosophie de système. Par ailleurs, il ne nous paraît pas possible de confiner la philosophie au rôle moral que lui réserve par exemple un Piaget. Par une lecture philosophique, nous voulons donc prendre en compte la réflexion sur la connaissance et ce qui la dépasse. Finalement, l'impression de schizophrénie trop souvent ressentie en observant le fossé entre l'Université et la réalité quotidienne, politique ou culturelle conduit à une interrogation sur la nature, sur le statut, sur le mode de construction et la finalité de la raison. La pensée de Castoriadis, qui s'élabore dans un dialogue constant avec la société, peut être une des tentatives pour dépasser cette séparation entre l'Université et la Cité.

Comment se présente l'interrogation ontologique — centrale pour Castoriadis — dans la tradition philosophique? Dans la philosophie grecque, depuis Parménide, la question de l'Etre est un noyau d'apories qui ont donné lieu à de multiples interprétations. Dans l'affirmation ontologique: «Il est» ou «Etre est», Parménide pose l'identité du Penser et de l'Etre, mettant l'Etre à la mesure du Penser. Et lorsqu'il affirme: «Non, tu ne plieras pas l'Etre au non-être», il pose l'impossibilité de l'existence du non-être. L'Etre est alors séparé du Devenir, le Même de l'Autre, une opposition qui ne sera dépassée ni par la dialectique de Platon, ni par Aristote.

Depuis peu, les sciences de la nature, la physique en particulier, ont renouvelé la problématique ontologique en discutant de la réalité des entités manipulées et du statut du langage utilisé. Les sciences humaines, dans leur effort pour penser l'émergence du singulier plutôt que les régularités, en sont venues aussi à se poser des questions ontologiques à propos du sujet, du rapport du sujet et de l'objet, de la finalité, etc.[5] On notera cependant que la question ontologique n'est plus posée en soi mais qu'elle est toujours intégrée à une réflexion sur la pratique de la connaissance et sur le rôle des sciences dans la société. Confronté à un objet fuyant et complexe, le chercheur est amené à s'interroger sur l'Etre et les

«étants» au moment même où il réfléchit sur ses démarches de connaissance.

Comment Castoriadis aborde-t-il la question ontologique? Pour savoir ce qu'il en est de l'homme et du «social-historique», il pense qu'il est vain de rechercher un nouveau système qui puisse expliquer de manière cohérente le réel et qu'il faut procéder plutôt à une *déconstruction* systématique de la pensée dominante en réintroduisant l'interrogation ontologique dans toute démarche de pensée et d'action. De Platon à Marx, selon Castoriadis, la pensée, et la pensée du politique en particulier, s'est présentée comme une application de la théorie de l'essence à l'individu, à la société et à l'histoire, et les traces de cette emprise sont visibles dans l'histoire de la pensée, mais aussi dans les tendances mêmes de l'institution de la société. «La question de la vérité exige que nous affrontions *l'idée elle-même*, que nous osions, le cas échéant, en affirmer l'erreur ou en circonscrire les limites» (5, p. 325). Castoriadis se fixe alors un programme théorique et politique de déconstruction radicale, «la démonstration précise et détaillée, cas après cas, de cette pensée et des nécessités internes, d'après son mode d'être, qui l'ont amenée à occulter ce qui me paraît essentiel» (2, p. 7). Il nous annonce qu'il en découlera la nécessité d'une nouvelle conception de la pensée, du politique, et «une nouvelle conception du rapport entre pensée politique et philosophique» (5, p. 326).

L'orientation explicite vers une pensée «ouverte» n'est pas présente dès le début dans l'œuvre de Castoriadis. Elle apparaît peu à peu et devient évidente avec la remise en cause du paradigme marxiste-léniniste. Leur raison troublée par la pesanteur du positivisme qui imprègne la démarche des groupes et partis se réclamant du marxisme comme d'une «grande religion laïque rationaliste» (1, p. 48), les officiants ont laissé échapper leur objet, à savoir l'homme et l'histoire.

Ce qui nous intéresse chez Castoriadis, par rapport au problème que nous nous posons, ce n'est cependant pas tant son affirmation ontologique, les modalités de son apparition dans son œuvre, son élaboration et son influence sur la pensée de l'auteur. Comment une telle pensée opère-t-elle lorsqu'à propos de la psyché et du «social-historique» elle refuse de «calculer» pour «élucider»? Une telle pensée n'est-elle pas en train de se dissoudre en postulant une telle démarche?[6] La pensée de Castoriadis n'a pas une véritable identité organique. A l'image des métaphores de Nietzsche, elle opère des explorations successives en articulant des

éclairages partiels autour d'un noyau central qui se déplace d'un champ à un autre, liant ainsi la critique du marxisme à celle des savoirs.

Comment lire cette pensée? Une lecture structuralo-génétique est impuissante à saisir ce que Castoriadis nous dit (toute lecture logique est réductrice), mais surtout ce qu'il ne nous dit pas explicitement. En effet, quelque chose apparaît *en creux* dans sa déconstruction, que seule une lecture attentive au dynamisme, à l'énergie, à la vie d'une telle pensée peut saisir. En fait, en lisant Castoriadis, on ne cesse de communiquer. Le texte suscite une relation active entre sujets et objets. En prenant pour objet le rapport de la raison avec ce qui lui est extérieur, Castoriadis évite l'ennui du formalisme et ouvre des horizons; plus même: en usant de procédés heuristiques (une manière de se promener du pensable vers ce qui le déborde), il nous conduit à postuler que si tout peut être pensé, tout n'est pas compréhensible pour une «raison-calcul». C'est donc à la condition de suivre le mouvement du texte que nous pouvons saisir ce dont il est question et en quoi cela nous concerne.

Nous risquons cependant d'être pris dans une contradiction indépassable du point de vue de l'épistémologie standard: comment décrire la logique interne d'une pensée, ses procédures, notre rapport à elle, alors que cette pensée revendique précisément une remise en cause des fondements d'une telle analyse? Pour avancer, appliquons à Castoriadis l'une de ses remarques à propos de Marx:

> Chez les auteurs importants, les conceptions ne sont jamais pures, leur mise en œuvre au contact du matériel qu'ils essaient de penser dévoile autre chose que ce qu'ils pensent explicitement, les résultats sont infiniment plus riches que les thèses programmatiques. Un grand auteur, par définition, pense au-delà de ses moyens. (2, p. 242)

S'il est impossible de réaliser le rêve de Leibniz qui, pour comprendre le désaccord de deux personnes, se proposait de prendre un papier, un crayon et de «calculer» les termes du litige, une autre approche nous semble plus appropriée à cet objet «sauvage». Peut-être qu'en choisissant d'observer les *résonances* que produit une telle pensée et la *lisière mobile* qu'elle établit entre le Même et l'Autre, entre le formel et l'indéterminé, entre le pensable et l'impensable, entre le dicible et l'indicible, nous pourrons, par touches successives, approcher la nature, les enjeux, les

limites ainsi que l'œuvre d'une raison «élucidation». Un trajet de nomade qui, dans la nuit du labyrinthe parcouru en tous sens depuis Parménide, choisit la voie de l'incertitude, du dehors, pour interpeller, nourrir la pensée du dedans, sans tout réduire à celle-ci.

Castoriadis développe longuement à propos du *marxisme*, de la *psychanalyse*, de la *philosophie «gréco-occidentale»*, des *sciences sociales*, de *l'histoire des sciences* et de la *logique*, la question des fondements de sa conception de la raison comme «élucidation», en fonction de son projet politique d'autonomie. Limitons-nous ici à dégager la dynamique de certaines parties de la déconstruction et ce qui en découle.

L'auteur dégage les éléments positivistes dans la pensée (philosophique, logique, historique, économique) de Marx et il formule la thèse suivante, à propos du rapport entre une théorie et une réalité «social-historique»: «Il y a un lien solide entre des éléments centraux de la pensée de Marx et ce qu'est devenu le marxisme»[7]. Les hommes ne peuvent avoir qu'un rapport d'aliénation avec une théorie qui se présente comme un savoir total et par ailleurs comme une religion laïque. En d'autres termes, la théorie dans ce cas a perverti le réel. Pourtant Castoriadis, qui pose comme fondamental le rapport théorie/pratique, ne le met pas en œuvre dans ses travaux où il analyse l'évolution du marxisme. Les insuffisances théoriques dénoncées (dont le positivisme) lui suffisent pour expliquer les conséquences qu'il décrit dans les partis, les groupes, les gouvernements se réclamant du marxisme. On se demande alors comment il se fait qu'une pensée devienne idéologie, non seulement dans la logique interne de son développement, mais surtout dans son rapport à une réalité historique? Le fantasme du savoir total suffit-il à expliquer l'aliénation des consciences dans les idéologies et la bureaucratisation d'organisations se réclamant de celles-ci? Comment comprendre que des mouvements politiques — il est vrai, ailleurs qu'en Europe — se réclament encore et toujours de Marx dans leurs actions? Les lectures des œuvres de Marx, comme celles d'autres auteurs, ne sont-elles pas multiples dans leurs effets historiques et personnels?

Dans cette première déconstruction, Castoriadis se distance des institutions et des courants politiques qui, selon lui, sont à côté de l'homme et de l'histoire; mais dans son analyse il ne met pas en œuvre le rapport entre la théorie et la réalité «social-historique», dont il critiquait l'absence dans le marxisme. Cette ambiguïté apparaît clairement lorsque Castoriadis reconnaît la

valeur de l'œuvre de Marx, mais rejette le marxisme. Il s'en tire par une critique théorique qui est en fait un choix politique et existentiel, et non par l'analyse exhaustive d'un système de pensée et de son rapport au réel. D'un point de vue épistémologique, ce paradoxe nous montre que la logique de l'évaluation d'une théorie obéit à d'autres critères que ceux d'une «raison-calcul». Le point le plus notoire peut-être est la piste esquissée par Castoriadis quand il observe: «toute détermination rationnelle laisse un *résidu* non rationnel et non déterminé et le résidu est tout autant essentiel que ce qui a été analysé» (2, p. 76). Le rapport du Même à l'Autre qui deviendra le noyau central de la pensée de Castoriadis sous la forme de l'imaginaire «radical» est, pour l'instant, exprimé sous forme de «résidu», qui reste, qui se dépose, à l'image de l'opération chimique. La raison «élucidation» est nommée, mais est-elle déjà à l'œuvre? Son ombre est là, présente dans ce rejet «en bloc» du marxisme, édifice imposant qui, pour Castoriadis, a voilé l'horizon culturel et politique en conduisant la pensée et l'action vers l'impasse.

Castoriadis poursuit sa réflexion dans le domaine de la *psychanalyse*. Rejoignant les romantiques dans la fonction de création qu'il attribue à l'imagination, il découvre que l'objet central de la psychanalyse — la psyché — présente une analogie avec le «social-historique», celle d'être «surgissement de nouveau et capacité d'exister dans et par la position d'images indéterminées» (6, p. 16). Castoriadis n'effectue pas le parcours de Freud pour y chercher un nouveau paradigme qui explique l'homme et la société. Les questions sur la nature du «social-historique» sont déplacées vers un nouvel objet. Un raisonnement ontologique de type analogique est l'occasion d'une traversée inédite de la psychanalyse. Ce procédé, souvent à l'origine de grandes découvertes dans d'autres secteurs, permet à Castoriadis de continuer sa déconstruction sous une forme originale, en repérant un nouvel être indéterminé, la psyché.

Pour mieux cerner le rapport de la pensée à ces êtres indéterminés que sont le «social-historique» et la psyché, Castoriadis s'interroge ensuite sur la place attribuée à l'imagination dans la *philosophie «gréco-occidentale»*. Il constate qu'Aristote, Kant, Fichte, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty ont détecté diversement et souvent incidemment l'imagination. Mais ils ont occulté sa puissance novatrice, dit-il, car elle les aurait obligés à réviser fondamentalement leur ontologie et leur logique. Il est impossible de rendre compte de la démarche extrêmement intéressante de Cas-

toriadis à propos d'Aristote. Voyons en résumé de quoi il est question. Selon Castoriadis, Aristote distingue deux formes de l'imagination: «l'imagination seconde» qui appartient aux pouvoirs cognitifs, dont les produits sont vrais ou faux, et «l'imagination première» située à une couche beaucoup plus profonde que celle de l'affirmation et de la négation: cette dernière ne peut être mise en relation avec la vérité logique et ontologique, ni placée sous leur coupe à cause de sa nature indéterminée et première. Au contraire, elle met en question le mode d'accès du NOUS à ses pensables propres. Si «l'âme ne pense jamais sans phantasme, il y a donc phantasme de l'essence de ce qui est selon ce qu'il était à être» (4, p. 185)[8]. Des phantasmes, œuvres de l'imagination première, et d'elle-même par conséquent, impossible de dire ce qu'ils sont et comment ils sont. Aristote, nous dit Castoriadis, voyait donc que la possibilité de penser repose sur quelque chose qui n'est ni vraiment intelligible, ni vraiment sensible, qui n'est pas de l'ordre du vrai et du faux et qui n'habite donc pas dans les régions de l'être établies par l'ontologie traditionnelle. Cette possibilité fait éclater les déterminations de l'être et du savoir «et cela non au profit d'une transcendance, mais d'une puissance de l'âme, indéterminée et indéterminable en même temps que déterminante» (4, p. 189). Il est aisé, conclut Castoriadis, de saisir pourquoi Aristote, qui a eu le courage de signaler ce qu'il a vu, même de manière indirecte, n'essaie pas de mettre sa découverte en relation avec la totalité de son système ontologique.

D'un point de vue épistémologique, dans la déconstruction maintenant à l'œuvre, le même procédé analogique est une nouvelle fois utilisé, mais est-il opératoire? Castoriadis pense *contre* ce qu'il nomme la philosophie «gréco-occidentale». Il pose comme thèse un ennemi massif à débusquer, et comme anti-thèse la présence de l'indéterminé dans son regard. Cette dialectique négative a une valeur heuristique, rhétorique et politique; elle a l'avantage de faire voir les enjeux et le but que Castoriadis se propose d'atteindre, mais elle nous laisse sur notre faim quant à son objet — la pensée «élucidation» — dans cette traversée de la philosophie. L'adversaire est-il si monolithique? La philosophie grecque ne commence pas avec Platon; or Héraclite, les présocratiques, n'apparaissent pas chez Castoriadis. De même: silence total sur Nietzsche, pour qui la volonté de puissance fondée sur la vie joue pourtant un rôle similaire à celui de l'imagination dans la remise en cause de la raison. Et Nietzsche n'attaque-t-il pas aussi, au nom d'une libération de la raison, le Socrate de

Platon? Quels seraient enfin les rapports entre Heidegger et Castoriadis?[9] La caricature mise en scène signale certes ce qu'elle rejette, mais elle voile encore l'objet qu'elle sert à approcher, la pensée «élucidation». On peut se demander si le changement de nature de la raison que cherche à formuler Castoriadis en partant d'un abord radicalement différent de la question de l'Etre n'implique pas autre chose qu'une déconstruction négative? Une fois dénoncé le carcan d'une pensée qui occulte la puissance de changement radical que possèdent les êtres indéterminés, une fois mise en valeur la spécificité de l'imaginaire «radical» et social, quels sont les *nouveaux problèmes* à résoudre pour définir la «raison-élucidation»?[10]

Si le réel n'est pas seulement rationnel mais aussi indéterminé, y a-t-il une pensée possible du monde, de l'homme, de la société, de l'histoire? En tentant de répondre à cette question, Castoriadis nous semble rester prisonnier d'un dilemme, celui du choix impossible entre tautologie et poésie. Suffit-il de poser le caractère indéterminé de certains êtres pour disposer des bases nécessaires à une nouvelle ontologie et à une nouvelle logique? Pour nous glisser dans le jeu d'ébauches qu'il propose, qui ne doit rien à la définition stricte de concepts exacts, ni à la cohérence d'un système, appliquons encore une fois à Castoriadis une de ses pensées sur Freud:

> Notre rapport vrai à une telle pensée (qui crée des figures) ne peut que viser à retrouver ce moment de déchirement créateur, cette aube différente et recommencée où d'un coup les choses prennent une autre figure dans un paysage inconnu (3, p. 21).

Dans cette naissance fragile, c'est une *activité pensante* qui se déroule sur un nouveau terrain, celui, aride, du savoir institutionnalisé: l'histoire des sciences de la nature[11] et des sciences humaines. Passage du politique, depuis «Socialisme ou Barbarie», au champ des savoirs où l'on découvre que la démarche, la problématique de Castoriadis ne sont pas isolées, que des convergences — parfois contradictoires — apparaissent avec des chercheurs d'autres domaines qui discutent dans un certain «climat culturel», autour de problèmes communs, comme l'ordre et le désordre, l'auto-organisation, les morphologies, etc. En quoi le postulat de «l'indéterminité» de la psyché et du «social-historique» rejoint-il les discussions actuelles dans les sciences dites «dures» et dans les sciences humaines? Pour en comprendre certains aspects signalons quelques-uns des phénomènes qu'il

contribue à mettre en lumière dans le débat autour du déterminisme.

René Thom relève de manière polémique un trait fondamental de l'épistémologie française contemporaine: «Tous glorifient outrageusement le hasard, le bruit, les fluctuations, tous rendent l'aléatoire responsable du monde [...], soit de l'émergence de la vie et de la pensée de la terre»[12]. Michel Serres, interrogeant René Girard lors du colloque sur l'auto-organisation: «Pouvez-vous imaginer un ordre qui ne découle pas du désordre?», reconnaît implicitement le paradoxe d'une telle relation. Le Même découlerait de l'Autre. Il écrit ailleurs: «Oui, le désordre précède l'ordre et seul est réel le premier»[13]. Edgar Morin, quant à lui, écrit: «Ce qui est seul réel, c'est la conjonction de l'ordre et du désordre»[14]. Pour lui, le problème de toute connaissance humaine est celui de concevoir cette conjonction. Ilya Prigogine aussi affirme: «Nous avons besoin à la fois de schémas déterministes et de schémas aléatoires pour décrire la complexité inattendue des phénomènes»[15].

Castoriadis, dans le contexte de ce débat sur le déterminisme, précise:

> Je ne conteste pas la validité partielle ou par strates de l'attitude déterministe, je ne dis pas tout est hasard, mais cette strate causalement déterminée n'épuise pas *ce qui est*. Ce sont deux thèses ontologiques qui s'affrontent: celle traditionnelle pour qui l'être est déterminé de part en part; et la mienne: ce qui est, chaos à stratifications irrégulières. (7, p. 182)

Mais cette «indéterminité» des êtres ne produit pas forcément du nouveau, elle en est une condition. Pour Castoriadis, il y a création dans la mesure où il y a position d'une *nouvelle signification* par les hommes et les sociétés, ce qui fait appel à la conscience et à l'autonomie[16]. Il réaffirme aussi que cette base ontologique lui est nécessaire pour défendre les positions politiques qui sont les siennes, car «on ne peut croire à une possibilité de transformation sociale que dans un monde où une authentique création est possible» (7, p. 183). Cette position métaphysique apparaît même comme la base fondamentale de son ontologie et de sa démarche de connaissance.

Cette centration sur l'indéterminé, sur le désordre revêt donc divers visages: position métaphysique et choix politique pour Castoriadis, choix méthodologique pour Morin, Feyerabend, et même nouveau paradigme pour J.P. Dupuy[17]. On peut se deman-

der cependant si sa façon de faire suffit à Castoriadis pour assurer le passage d'une «raison-calcul» à une pensée «élucidation» et surtout définir positivement la nature et les procédés de cette pensée? Rappelons que ce qui l'intéresse n'est pas tant d'opérationaliser ses recherches ontologiques[18] que d'engager une réflexion philosophique sur le *sens*. En procédant ainsi, il crée un nouveau type d'«étants» situés au-delà de la pensée rationnelle dominante: «Résoudre un problème, c'est toujours en poser d'autres, chaque tête coupée de l'Hydre en fait surgir plusieurs et nos interrogations dernières ne s'appauvrissent pas avec le temps» (3, p. 148). Une pensée «élucidation» est donc pour Castoriadis synonyme de son projet d'autonomie politique: «l'ouverture du système par rapport à sa propre législation, sa capacité de transformer lucidement les lois qu'il s'était jusqu'alors données, y compris son propre domaine cognitif» (7, p. 328). Dans ce rôle où le progrès n'a pas de sens, la philosophie n'est pas une science, car l'on ne peut fonder scientifiquement l'idée de liberté. Est-elle cependant l'œuvre des «fonctionnaires de la vérité» comme les appelle Michel Serres, insérés dans le monde des savoirs institués? Tout en désirant l'unification des savoirs, Castoriadis ne s'explique pas sur ce point.

En résumé, Castoriadis réclame une ontologie qui ne soit pas séparée de la démarche de connaissance et de l'action; une ontologie qui n'est ni une méthodologie nouvelle des sciences humaines, ni un modèle ou un paradigme censé pouvoir s'appliquer aux divers savoirs sur l'homme et les sociétés. Sa démarche a cependant une particularité. Il est difficile d'en rendre compte autrement qu'en empruntant sa dynamique et son langage. Un observateur ne peut décrire et évaluer un tel savoir de l'extérieur, car celui-ci se place hors de l'échelle des savoirs institués, il se présente comme un «méta-savoir». En ce sens, Castoriadis remet en cause l'idée que la philosophie et l'épistémologie puissent être conçues comme des disciplines séparées et il lie implicitement le savoir et le politique. Son point de vue ontologique s'accompagne d'une pensée sans clôture, qui refuse toute vérité supérieure, toute transcendance.

En quel sens peut-on dire alors qu'une telle démarche atteint la vérité? Et quelle vérité? L'échange, la confrontation, la rivalité des points de vue lui est constitutive; la notion de vérité ne peut être en conséquence que provisoire. Par ailleurs, une telle démarche se donne elle-même comme faisant partie de la sphère du monde; comment s'assurer alors que la démarche de la connais-

sance n'est pas un phénomène refermé en soi? Pour Castoriadis, la réponse ne peut être trouvée dans la seule pensée elle-même, car une telle approche n'est possible que dans l'articulation du théorique et de la lutte politique. C'est donc la thèse du monde qui est avancée pour resituer la raison dans l'entendement et l'action. Et l'on peut constater que plus une telle pensée se développe, plus le langage devient poétique. La réflexivité opère dans la démarche de Castoriadis, qui nous semble être une des expressions originales et courageuses de la crise actuelle de la pensée occidentale. Le désir de l'être et du sens surgit et s'affirme là où les discours politique, sociologique, épistémologique font silence. Et ce qui déborde la rationalité présente indique précisément de nouveaux possibles, de nouveaux sens, une nouvelle étape dans cette crise qui ne peut être résolue seulement dans et par la pensée.

Bien sûr, «la lumière de la plaine a disparu, les montagnes qui la délimitent ne sont plus là, le rire innombrable de la mer grecque est désormais inaudible» (3, p. 50). Le malaise d'un intellectuel, d'un homme d'action enfermé dans une rationalité, une culture, un univers politique comme dans un vêtement trop étroit, fait place à l'imaginaire, cet Autre de la raison, qui est puissance, force de création. «Nous savons bien (depuis le mythe de la Femme sans ombre de Parsifal) que la suppression de l'ombre des interrogations, c'est l'instauration d'un monde froid, stérile, qui va à la destruction»[19]. Abandonner la «raison-calcul», lorsqu'elle revêt l'habit du Même de Parménide à la mode du 20e siècle d'Europe occidentale. Affirmer qu'il reste aux hommes à «élucider» les questions toujours présentes et toujours renouvelées. Ce choix métaphysique et politique signifie-t-il que Castoriadis assimile la démarche de pensée à celle de l'artiste? On peut se demander si la clôture, le «calcul» ne sont pas nécessaires à l'existence de la pensée du non-dit et de l'indéterminé, comme le noyau opaque au-delà de la raison garantit l'appartenance au champ de la pensée. Après l'abandon des impasses, après la déconstruction, la voie de Castoriadis demande encore à être élaborée, parcourue dans l'autre sens pour que le répétitif et surtout les formes du *nouveau* des individus et des sociétés soient pensables.

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP.

NOTES

[1] Les citations de Castoriadis renvoient aux œuvres suivantes, numérotées de 1 à 7:

1. *La Société bureaucratique, 1: les rapports de production en Russie* [1946-1949], Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1973.
2. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
3. *Les Carrefours du Labyrinthe* [1968-1977], Paris, Seuil, 1978.
4. «La Découverte de l'Imagination», in *Libre 3*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1978.
5. *Le Contenu du Socialisme* [1973-1979], Paris, U.G.E., coll. 10/18, 1979.
6. «Nature et valeur de l'égalité», in *XXVIIIes Rencontres Internationales de Genève*, Neuchâtel, La Baconnière, 1981.
7. «Sur le problème du nouveau», in *L'Auto-organisation. De la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983.

[2] Sous ce terme nous résumons la thèse centrale de Castoriadis concernant l'ontologie «gréco-occidentale». L'histoire de la philosophie dans son courant central est l'histoire de l'établissement de la Raison qui pose l'Etre comme déterminant et l'Autre de l'Etre comme simple privation, déficit de détermination. Cette position, selon Castoriadis, a entraîné le recouvrement de l'altérité qui est création continue. L'occultation de l'imaginaire «radical» et social, constitutive de l'institution de la société, exclut la possibilité de son «auto-institution».

[3] «*Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent*» (2, p. 7).

[4] Dans un travail précédent, nous avions procédé à une lecture historico-génétique de l'ensemble de l'œuvre de Castoriadis: *Dans le Labyrinthe, l'imaginaire radical. Castoriadis penseur de l'Autre, de la Raison et de l'Autonomie.* Mémoire de philosophie, Université de Lausanne, octobre 1983.

[5] Voir entre autres G. Busino, «Préface», in J.-B. Grize, *De la logique à l'argumentation*, Genève/Paris, Droz, 1982.

[6] Non, répond Castoriadis, car «*penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel*» (3, p. 7). Lorsque la pensée reste «*attelée à ces rochers de Sisyphe que sont le sens, les conditions du sens [...], elle éclaire d'autres faces de ces significations inépuisables*» (3, p. 58).

[7] In *Le Monde*, 13.12.1977.

[8] Signalons que Castoriadis a établi sa propre traduction des passages cités du *Traité de l'âme*. Par exemple: *ti ên einai* «ce qu'il était à être» et non «essence» ou «quiddité»; par cette traduction littérale, Castoriadis fait ressortir du texte la permanence de l'être dans le sens de *toujours en train d'être* (d'ailleurs plus proche de la conception grecque du temps).

[9] Une seule remarque apparaît à son propos chez Castoriadis: Heidegger restaure la question de l'imagination comme question philosophique, mais sa découverte est «partielle» et «biaisée» (4, pp. 153/155).

[10] «L'Elément imaginaire», cette étude annoncée par Castoriadis depuis 1978, n'a pas encore paru. C'est peut-être un des signes de la difficulté d'une construction positive.

[11] Après son étude sur Freud, il nous semble que Castoriadis cherche à développer une philosophie de la nature et notamment à fournir des fondements biologiques à sa conception de l'imagination. Nous ne pouvons considérer ici les modalités de ce lien et nous demander si le choix d'une théorie biologique peut répondre au seul critère qu'il privilégie, «l'indéterminé».

[12] R. Thom, «Halte au hasard, silence au bruit», in *Débat*, n° 3, juillet/août 1981.

[13] In J. Le Goff et P. Nora, *Faire l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 322.

[14] E. Morin, *La Méthode*, tome 1, Paris, Seuil, 1977.

[15] I. Prigogine, «Loi, histoire et désertion», in *Débat*, n° 6, nov. 1980.

[16] Castoriadis renouvelle la notion de la conscience et du sujet. La conscience du sujet a son origine dans la psyché et se construit dans un rapport forcé, progressif, de plus en plus complexe, au «social-historique». C'est dans cette dynamique que les hommes, selon Castoriadis, peuvent décider «explicitement» ce qu'ils veulent et deviennent ainsi «autonomes». Nous ne pouvons traiter dans le cadre de cet article les problèmes que pose cette articulation de l'inconscient à la société.

[17] J.-P. Dupuy, *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982.

[18] Son idée d'une «logique des magmas» est significative à ce propos. Plutôt que d'entreprendre des recherches expérimentales à partir de ses intuitions, il repère les fondements de certaines logiques d'un point de vue qui n'est pas sans rapport avec les travaux sur la *logique naturelle* de J.-B. Grize et de M.-J. Borel.

[19] E. Enriquez, «Le Pouvoir et la Mort», in *Topique*, n°s 11-12, 1973.

M.-C. C.-T.