

CRÉATION DES LOIS, LOIS DANS LA CRÉATION, LOI(S) DE LA CRÉATION

L'affaire est entendue: la découverte de Castoriadis, et ce qui fait l'importance de ce penseur pour nous, c'est celle de la Création, de l'être comme Sans-Fond et comme Chaos, de son indéterminité essentielle et constitutive. Le sens d'*apeiron*, "son sens fondamental, qu'il faut absolument avoir en tête et qui est le plus important pour la philosophie grecque et pour l'histoire de la philosophie, sens systématiquement occulté pendant vingt-cinq siècles, ce n'est pas l'infini, c'est l'indéterminé."¹ Et cela est central à la compréhension de la science, et du poids ontologique de l'histoire de celle-ci: il nous faut sortir de la logique-ontologie héritée, il nous faut sortir des antinomies kantienne et hégélienne, du criticisme et du panlogisme qui parasitent et empêchent notre pensée.²

Castoriadis remarque à de multiples reprises que, parallèlement à l'épuisement de l'autonomie dans la vie politique et philosophique, et intrinsèquement liée à celle-ci, se constate une fatigue de la science et de la création/découverte scientifique. Après les avancées intellectuelles, les recherches fructueuses et les bouleversements 'paradigmatiques' qui marquèrent toute une période de l'histoire de l'Europe, de 1750 à 1950, le dernier demi-siècle se démarque par une poussivité quant aux fondamentaux qui confine à la cadavérisation³ et inquiète quant à la seule possibilité d'un avenir de la science. Certes, le moment présent ne manque pas de "découvertes", si l'on veut entendre par là que l'on n'en finit pas de débusquer des ratages des théories qui ont cours ; et d'autant plus que la pression à produire des théories pour survivre comme scientifique, pour faire survivre un laboratoire, s'accroît, et que vérité et honnêteté finissent parfois passées en pertes et profits: au point que l'on en vient à parler aujourd'hui de *slow science*, de ce qu'il n'est plus possible de pratiquer la science dans les conditions du Capital.

Du côté de la politique: s'il y eut un rôle historique pour la "gauche", qui lui échet par hasard et qu'elle n'accepta qu'en se forçant⁴, c'était celui d'accompagner le capitalisme vers sa fin. Non pas de nous débarrasser du capitalisme – personne ne sait, encore aujourd'hui, ce que pourrait bien être un monde d'après le capitalisme, et qui nous soit encore habitable – mais, à son chevet et avec douceur, de lui administrer les soins palliatifs qui nous le rendraient moins insupportable; dès que la "gauche" se met en tête de faire dans le trafic médicamenteux, son sénile patient se remet à son entreprise d'autodévoration; qu'elle détourne la tête, fatiguée ou attirée par quelque brillant, là-bas, au loin, à l'avant-garde, et le vieux fou retombe en ses lubies suicidaires. Sitôt que ce savoir de 'base', d'ordinaire et de décence, ne caractérise qu'une extrême- ou ultra-gauche, c'est que la "gauche" n'est plus que pantalonnade, et que se prépare chez les plus bouffons de ses 'adversaires', quelque 'livre noir' qui ne sera, pour qui a une vague idée de ce qui s'est passé, que le miroir du tout aussi mensonger 'roman rose' qui le précéda.

Du côté de la science: nous sommes à un moment historique qui voit toutes les sciences réclamer pour chacune un nouveau modèle – du moins, dès que l'on a prouvé au scientifique avec qui l'on discute qu'il n'a pas à craindre de notre part un irrationalisme néo-créationniste –, de ce que le souffle même qui pousse (à) la recherche se ressent moins, de ce que partout dès lors que sur eux l'on fixe regard et attention les problèmes et craintes constitutifs du champ et du paradigme vous dévisagent en retour. De manière éhontée, et sans aménité. L'impuissance se fait par trop constante: c'est que cette volonté de neuf tient aussi de l'imaginaire de l'époque; les grands flots de la "critique artiste", du "*nouveau pour le nouveau*"⁵, noient toute création véritable: on ne saurait que patauger

1 Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, 2004, Seuil, p.175

2 Voir Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, 2011, Payot, ch.II

3 Voir C. Castoriadis, "Imaginaire et imagination au carrefour", in *Figures du pensable*, 1999, Seuil

4 Sur ce point, voir notamment les ouvrages de Jean-Claude Michéa

5 C. Castoriadis, in Blaise Bachofen, Sion Elbaz, Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis: réinventer l'autonomie*,

dans le marécage cybernétisé, s'accrocher à un nouveau roseau, craindre un nouveau crocodile, mais du moment qu'on a perdu jusqu'au phantasme d'assécher la Zuiderzee, le hasard ne pourvoit plus et les radeaux qu'on assemble ne flottent qu'en attendant de se décomposer. La catastrophe de la non-pensée: à croire qu'elle parviendrait même à empêcher le moment d'auto-institution. L'imaginaire radical se fait Ouroboros, et ne cherche plus à étancher sa soif qu'en imitant Beaumanoir.

La leçon est ancienne: *portée ontologique de l'histoire de la science*, et conséquences de la division du travail jusque dans l'organisation du savoir. A cela s'ajoute la situation, économique et mentale, de notre contemporanéité, partagée entre dégoût d'elle-même et volonté quasi-insurrectionnelle, dont elle ne veut mais, et dont la potentielle efficacité semble chaque jour qui passe reléguée plus loin du côté du fantasme incohérent et asocial. Pour autant, et tout à la fois précisément pour cette raison, s'insère dans la lecture de Castoriadis la question des lois "scientifiques". Que l'accouplement d'un chien et d'une chienne donne des chiots et non des pélicans, c'est entendu. Mais que faire d'un Hegel débarrassé de la téléologie, d'une dialectique délestée de la menace du Savoir absolu, d'une évolution qui n'organise pas l'être mais ses limites? Que faire de l'anthropologie, entendue comme allant par delà la fausse opposition du holisme et de l'individualisme et la surdité psychanalytique des sociologues? Que faire de Marcel Gauchet, de René Girard, de Philippe Descola? Que faire, même, de la biologie contemporaine, qui a tant réinterprété le darwinisme qu'il est des endroits où celui-ci n'a plus rien du décalque de la société capitaliste dans lequel il était un temps convenu que l'on pouvait l'enfermer – moyennant certes trop souvent un recours au triste tropisme du cybernétique-informationnel...

La théorie de l'évolution ne donne pas un aperçu des "luttres" en cours actuellement sur la surface de la planète, ni n'explique un quelconque équilibr(ag)e global, pas plus qu'elle ne prescrit au chat de miauler sur des tons rappelant de plus en plus le petit d'homme de sorte que la version adulte de celui-ci se sente comme une obligation à s'intéresser à la petite bête. Nous ne sommes pas ici dans le régime de la signification, mais dans celui de la simple causation; et celle-ci n'impose ni n'interdit rien quant à la signification – sans quoi autant considérer le matou qui ronronne dans votre salon comme une métamorphose d'Edward Bernays. En d'autres termes, elle ne soucie pas véritablement d'une explication au sens que donne Castoriadis à ce mot; d'où l'inquiétude dont il croit devoir faire part quant à l'efficacité de la théorie même.

Craignons un instant que Castoriadis ne soit allé trop vite en besogne. Admettons qu'il fallait quitter le marxisme pour rester révolutionnaire, et que l'on ne saurait se passer du concept de création. Pour autant, que la signification est irréductible à la causation vaut-il ouverture totale, absolue du régime de la signification au nouveau? Du point de la société comme totalité (voir infra), assurément. Mais du point de l'anthropologie? Il ne s'agit pas ici de tenter de sauver une pensée *du* politique premier à *la* politique, mais de s'essayer à creuser la possibilité d'une pensée de *l'impolitique*, de cette description de la signification comme inscrite dans un régime de causation qui n'a rien à voir frontalement avec la question du pouvoir. "*Au niveau le plus général, l'idée de création n'implique l'indétermination qu'uniquement en ce sens: la totalité de ce qui est n'est jamais aussi totalement et exhaustivement "déterminée" pour qu'elle puisse exclure (rendre impossible) le surgissement de déterminations nouvelles.*"⁶ Problème: en ce sens, et si l'on voulait considérer que les mythes dans l'interprétation qu'en donne Lévi-Strauss sont des déterminations (c'est là que le bât blesse, évidemment: problème qui doit beaucoup au mentalisme de Lévi-Strauss), alors une lecture dynamique de la formule canonique (*a fortiori* si l'on considère son écriture mathématique comme non-commutative) commence à ressembler fâcheusement à de la création.

Bien entendu, rien de cela ne saurait toucher à la question de la signification comme telle et pour nous, ni à la possibilité de la politique – seulement au genre de politique qui s'offre à nous, et à la compréhension de ce que nous voulons faire, et du *genre* de ce que nous ferons quoi que nous voulions, ce qui n'est pas rien. Cela est quant à la société sans intérêt pour nous, "*sauf dans un sens néo-darwinien*"⁷ disait Castoriadis, ce qui n'est pas rien. Ce qui est même beaucoup, justement, *pour*

2008, Editions du Sandre, p.286

6 C. Castoriadis, *Fait et à faire*, (1997), 2008, Seuil, pp.20-21

7 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, (1975), 1999, Seuil, p.339 n.5

nous, aujourd'hui et maintenant: "Reste que l'on peut se demander pourquoi Castoriadis n'envisage pas véritablement la possibilité que cette inadéquation entre l'intention subjective et le résultat objectif puisse prendre la forme de la répétition, voire de l'insensé, menant l'humanité non sur le chemin de la créativité, mais sur celui de l'autodestruction."⁸

Peut-être est-ce pour être toujours resté militant que Castoriadis n'a pu, ou n'a voulu, oublier que pour toute la génération de penseurs ayant officié pendant les années 60 il est une interdiction fondamentale, celle de la question de l'origine. "La totalité est originaire ou n'est pas totalité"⁹ et la politique étant visée de l'institution comme telle, elle est saisie de la société, société pensée comme totalité. Se borner à la signification, c'est tout aussi bien risquer de 'chausser' de formidables oeillères, et en tout cas, dans le monde en faction, baisser les armes face à "une disparition peut-être irrémédiable de la sociologie"¹⁰, une montée de l'insignifiance que l'on subit sans plus d'espoir, et sans trop savoir si c'est seulement que "La pensée critique assiste alors impuissante à la disparition de son propre lieu d'ancrage objectif"¹¹ ou bien que le monde même se disloque.

Que faire? On peut chercher à préempter le monde qui vient et son anthropologie¹², ou bien on peut se frotter à la tentation du scientisme tel qu'il va, et tenter de se prémunir de ses effets les plus détestables, de redéployer une ontologie qui le circonviennent sans être face à lui condamné à l'oubli ou au ridicule. Tresser de bien particulières lois pour une anthropologie, et commencer par s'exciper des progrès de l'éthologie. Voici au moins un domaine dans lequel, depuis les années 50, il y a eu quelque chose comme du progrès. Girard en est sans doute l'applicateur à la région humaine le plus conséquent. Qu'en disait Castoriadis? "Ce n'est pas la "maturation tardive" de l'être humain qui "explique" la socialisation et l'existence d'une société. Rien ne changerait dans un groupe de chimpanzés si la maturation des petits durait dix ou douze ans au lieu d'un ou deux. [Note infrapaginale sur le cas des bonobos.] La condition psychique de la "nécessité" de la société pour les humains est à chercher dans la nature de la monade psychique initiale, fermée sur elle-même, absolument égocentrique, toute-puissante, vivant dans l'éprouvé de l'identité originaire: je=plaisir=sens=tout=être=je. Ich bin die Brust"¹³

Un groupe animal a les traits d'une communauté, dotée d'une culture particulière. A cela s'ajoute, dans le cadre de la post-animalité humaine, une dimension sociale. Sans cela, il faut conclure qu'une communauté humaine n'est pas différente d'une communauté animale (ce qui est, jusqu'à un certain point, vrai), puisque toutes deux tiennent du collectif anonyme; ou bien à l'imaginaire comme fonction psychique de rattrapage de la POM. Dans les deux cas, pas de pour soi spécifiquement social de l'humain, pas de pour soi de la société. Débarrassons-nous de l'animal-machine, oublions les théories naturalistes et artificialistes de la société, et alors! alors l'homme n'est plus l'autre-*alter* de l'animal mais un autre-*aliud*; et si des lectures scientistes qui se passent des significations comprennent bien des choses à l'animal, de même elles le font pour l'homme; que la signification humaine soit une dérivation de la pré-signification groupale de l'animal, et il y a des lois de la société; non des lois rectes, mais des lois-limite, un encadrement des nécessités signifiantes; et telle institution imaginaire n'est pas plus causée par sa proximale que les interactions dans un groupe de cachalots ne sont causées par celles qui structuraient tout groupe de leurs ancêtres. Les tendances pour autant sont-elles muettes?

Le problème de toute lecture de Castoriadis qui cherche à se confronter à l'imaginaire contemporain est justement la dissonance fondamentale de ce dernier par rapport à celui qui faisait la carnation des sociétés occidentales d'avant 1970. Castoriadis cherchait à se démarquer des théories naturaliste et artificialiste de la communauté politique, soit de l'hypothèse du fondement ou

8 N. Poirier, *op. cit.*, p.93

9 Christian Godin, *La totalité – I De l'imaginaire au symbolique*, 1998, Champ Vallon, p.886

10 Michel Freitag, "Critique du MAUSS par Michel Freitag", *Revue du MAUSS permanente*, 26 février 2010, <http://www.journaldumauss.net/spip.php.article650>

11 *Id.*

12 L'auteur le plus gros de possibilités, notamment du point de vue d'un castoridien, étant alors sans doute Pascal Michon

13 *FF*, p.182

bien naturel-fonctionnel ou bien contractuel de celle-ci. Et la thèse de l'imaginaire instituant y réussit, fortement. Cependant, la nouvelle ère, bardée d'épithètes – post-moderne, néolibérale, de l'individualisme, de la complexité, etc. –, a produit un type scientifique nouveau.

Certes, nos scientifiques ressortissent toujours de l'imaginaire de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle illimitée, et partagent avec leurs grands anciens ces mêmes phantasmes brocardés par l'*Institution*. Mais ils ne le font plus sous le même mode. Ils vivent leurs phantasmes, mais ne se fatiguent plus tant à les défendre, sinon comme les néo-athées moquent les néo-religieux, et inversement: tout à leur Sainte Ignorance, dans un je-m'en-foutisme complet quant à leurs raisons et à celles de leurs voisins. C'est qu'en déclarant à la fois ouverte et consommée la fin de l'Histoire, quelque hégélien ne s'y était pas tout à fait trompé: la "fin des idéologies" a surtout été l'épithaphe gravée dans la mousse par l'étrange procès sans sujet qu'est la pierre tombale des philosophies de l'histoire. Son cénotaphe, plutôt: voici qu'elles n'auraient jamais été. A l'insigne métaphysique infra-débile de notre temps sa non pensée, comme disait Castoriadis – la plaisanterie sur Fukuyama ne signifiant donc pas qu'il faille être hégélien pour envisager qu'aujourd'hui l'Histoire connaît un problème: elle ne cesse pas d'être ontologiquement (pour un castoridien, il faudrait que l'être, *tout* l'être, cesse "d'être" – abus de langage –, pour qu'il n'y ait plus Création, et Histoire), mais nous avons inventé un nouveau moyen de l'occulter (semblable formulation pour abonder dans le sens de Castoriadis).

La dimension systémique "*ne correspond donc pas tant à la "fin de l'histoire" qu'au début d'une "non-histoire", d'une succession indéfinie de procès et d'événements dont le lien et le sens ne sont plus exprimables dans aucun récit, ni même en une pluralité de récits contradictoires; le réel n'est plus "ce qui est" ou ce qui est advenu, il est immédiatement l'ensemble de ce qui se passe.*"¹⁴ Cette non pensée est un raffinement dans le registre de l'idéologie: il ne s'agit plus de désaccorder le dire et le faire, mais de continuer à faire, sans plus rien dire. Sur la fosse où l'on oublie Hegel et Marx poussent des ronces: leur entrelacs interdit qu'on en repère chaque tige, leurs défenses qu'on s'en approche pour les arracher.

Le rapport que nous avons à la science s'est fait cybernétique-organisationnel, un genre de néo-naturalisme abâtardi – quand l'artificialisme se voit cantonné aux légions de rawlsiens embourbés dans des fallaces logiques qui leur interdisent plus encore qu'aux vieux marxistes de jamais comprendre ce qui se passe en ce bas monde, tout occupés qu'ils sont à spéculer sur les phantasmes que se permettraient leurs propres corps glorieux réincarnés. Naturalisme tout de même, car il reprend l'hubris typique de son Ancien, la foi du charbonnier en une réalité complètement descriptible suivant sa pleine détermination, alors qu'il assouplit considérablement, ou plutôt déporte, son rapport à la politique. En un sens, il n'en veut plus rien savoir: il rejette tout fonctionnalisme trop abrupt, clame qu'il s'est délesté des erreurs historiques de ses prédécesseurs (racisme, darwinisme social, behaviourisme n'étaient que par le péché de leurs souteneurs d'avoir fauté avec des idéologies néfastes, on ne nous y reprendra plus, voyez: nous ne soutenons que des positions saines et saintes), pleurniche que toutes les déterminités qu'il découvre quant à l'homme ne sont à prendre qu'à la limite, par la grâce de la complexité.

Déport et report: il ne faut chercher de lois qu'au plus loin, dans la trinité quantique-relativité-évolution, dans les émergences locales et l'overlapping (très hiérarchisé) de leurs conditions – jusqu'à ce qu'enfin l'union soit générale et totale. Seul article de foi commun: viendra un jour où rien de l'histoire de l'homme, c'est-à-dire du passage du temps qui vit l'homme, et que l'homme vit, mais par hasard, ne restera hors les modèles. Le texte se poursuit, mais avec déjà quelques défections d'hérésiarques: pour ce qui est du vivant – mais que nous nous garderons bien de définir – l'évolution darwinienne suffit; l'homme étant du vivant, il s'y (re)trouvera tout entier. J'antagonise trop volontiers: le concept d'émergence déjà divise, et, paradoxalement pour qui se souviendrait trop du XIX^e, plus on s'éloigne de l'homme moins on s'assure du genre de détermination que défendait antan le scientisme.

Alors Castoriadis – éructe-t-il? Car enfin, il nous faut remarquer qu'il y a chez lui comme deux

14 M. Freitag, "Totalitarismes: de la terreur au meilleur des mondes", *Revue du MAUSS*, 2005/1, n°5, p.159

approches, deux teintes données à l'autonomie et partant, et surtout, au concept de création. Devons-nous ségréguer dans les textes ce qui paraît tenir d'une cosmologie, et ce qui retourne plus d'une ontologie et d'une gnoseologie? Ou bien devons-nous lier à jamais, et au risque notable de rebuffade, démocratie et indéterminité des lois de la physique? De *l'Institution* à "Portée ontologique...", on se sent balancer dans un entre-deux désagréable. Certes, la description *ex post* fait une bien piètre "explication". Mais quel intérêt de savoir qu'il est toujours possible à l'humanité de se suicider quand justement une discussion achoppe dans une société entre deux groupes qui cherchent à éviter la destruction de la société, mais ne s'entendent pas sur des descriptions factuelles? Que ce soit un roi, un prêtre ou le démos qui se prononce, nous risquons une catastrophe que nous n'aurions pas voulue et que, peut-être, l'un des modèles décrivait: la faiblesse face à la techno-science¹⁵ est inscrite dans l'ontologie même.

Le problème se trouve aussi bien plus proche de l'imaginaire: que l'on se mette à décrire correctement le niveau impolitique des sociétés, et comment réinjecter le savoir acquis dans la politique, d'autant qu'il y a codétermination des conditions? Le risque de la philosophie castoridienne est de prêter le flanc à une accusation d'inconséquence qui pouvait convenir à la Grèce de Périclès mais plus aux grands montages technoscientifiques de notre contemporanéité, ne sachant que répondre à un expertivisme que pourtant il exclut: risque germinal, que l'on retrace d'un bout à l'autre de son ontologie. Certes une société autonome rebattrait une bonne part de la technoscience dont nous disposons, mais il lui resterait bien des savoirs. Que faire des savoirs qu'on nous propose? On ne saurait les déclarer non advenus sur le seul espace de l'ecclésiologie, au motif, bien facile quoiqu'éternel, de la dinde¹⁶.

Castoriadis n'avait pas connu les obscurantistes de notre temps: refus de toute science, usage de toutes les techniques. "*Reste la question subsidiaire du devenir postmoderne, et de la destinée non plus seulement de la question philosophique ou sociologique de la totalité, vivante quoique étouffée, mais de sa persistance effective, instituée et instituante, à l'encontre des réductions systématiques formalistes. Pour le dire en une phrase: la rationalité instrumentale se conçoit-elle comme valeur ou comme ruine de toute valeur?*"¹⁷

L'une des principales difficultés auxquelles nous confrontent nos lectures de Castoriadis, qui fait toute l'incertitude du lieu qu'il faut lui accorder dans une typologie-topologie de la philosophie à travers son histoire, qui fait aussi sa grandeur propre et proprement, aux deux sens, irrécupérable sans phrase et perte, à cette "univocité duale", si l'on veut. Deux traditions se dégagent qui peuvent revendiquer l'oeuvre castoridienne – la seconde lui étant d'ailleurs particulièrement proche et redevable, en ceci qu'elle naît pour ainsi dire chez Castoriadis, ou à tout le moins que sa confidentialité n'a d'égal que le halo qui irradie par intermittences autour du nom Castoriadis. Une gigantomanie autour de la Raison – dirait-on si l'on avait le *Dasein* historial.

D'un côté, ce qu'il convient tout autant de représenter comme un spectacle de *free fight* entre raison et tradition: à la fin, il n'en restera qu'une, mais à la fin, nous serons tous morts. Cette école voit le moment de rupture historique dans le surgissement de nouveau qui marque la Modernité: si elle ne fait pas mécaniquement corps autour de lui, il n'est pas exagéré de lui affixer comme idéal-type l'*Entzauberung* wébérien (penseur que Castoriadis ne reniait pas). Et, partant, le "*désenchantement du monde*" de Gauchet: la grande tradition de l'approche laïque de la religion. Chez Castoriadis, cette lignée argumentative se repère d'autant mieux que l'autonomie est encore une dimension potentielle de toute société, qu'elle n'est pas encore précisée comme création, création d'un germe certes, mais création grecque. Le rapport entre autonomie et hétéronomie reste

15 Voir Arnaud Tomès, Philippe Caumières, *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, 2011, PUF, not. pp.216-221

16 Celle de Hume. Voir, pour une théorisation philosophique sur cette ligne, Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, 2006, Seuil

17 Stéphane Vibert, "La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société (Sociologie dialectique et anthropologie holiste)", *Revue du MAUSS permanente*, 19 juin 2007, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article129>

un temps sous-déterminé (ce qui, ici, n'est pas un compliment): la sortie d'hégélo-marxisme n'est pas tout à fait encore négociée, et il y a comme un goût de *lutte* qui s'accroche aux deux termes; mais est déjà consommée la volonté de ne pas se faire dévorer par le kantisme: autonomie et hétéronomie ne peuvent être, et elles ne le seront pas, décrites comme deux moments de la loi morale, comme une différence entre maturité et immaturité de l'homme aussi bien que de la société.

A cette tradition des sciences sociales répond cependant avec un peu trop d'insistance tout un courant philosophique, ou philosophiste, qui n'enchant guère. Le mythe contre la Raison, version spécifiquement moderne de l'ontologie unitaire, et bientôt la Raison contre elle-même: de cette dialectique-là, Castoriadis ne se préviendra jamais tout à fait (on trouve dans ses séminaires le conseil donné à ses étudiants de lire Adorno et Horkheimer). Or c'est précisément cette *outréissance* de la contemporanéité, cette "*assimilation abusive du moderne au rationnel*" telle que ledit rationnel "*ne parvient plus à se distinguer de l'arbitraire que par une différence elle-même arbitraire*" qui sous-tend une conception obvie des principes de la raison dont "*l'intelligence et la disposition légitime [sont alors réservées] aux seuls citoyens du monde moderne*"¹⁸, que prétend remettre en cause l'autre courant à tendance castoridienne.

Contre les philosophèmes, Paul Jorion cherche à déterminer *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, et comment on peut encore chercher à pratiquer les sciences et la raison hors un *pythagoricisme* qui rappelle dans sa description et ses effets la *torsion platonicienne* que débusquait Castoriadis – si celui-ci n'est pas cité par Jorion dans *Comment la vérité...*, l'analyse du capitalisme et, plus généralement, de l'économie, qu'entreprend ce dernier l'en rapproche sur son blog. Vincent Descombes, lui, travaille à délester la philosophie du *manichéisme logique* qui la rompt en sa phase moderne, et articule son étude, de *Philosophie par gros temps* au *Complément de sujet*, autour du *cercle de l'autonomie*, repris à Castoriadis mais amendé via Wittgenstein – Descombes d'ailleurs qui, à protester que la lecture qu'il fait de Castoriadis et qui l'amène à le critiquer diagonalement n'est jamais qu'incomplète, a bien perçu cette impossibilité d'enrégimenter pleinement le Maître derrière l'un quelconque des drapeaux de la philosophie contemporaine. Par là on voit aussi les problèmes qui surgissent si l'on cherche, comme Gauchet, à parler d'un *choix* de la religion contre l'Etat, pour synthétiser l'utilisation qu'il fait de Clastres. Et de ce que Gauchet choisit de ne pas choisir entre Castoriadis et Lefort, on est aussi sec rapporté à la question de l'*organisation*, qui scinda leur amitié: de là, un faible effort de pensée, et, quelques années passant, on voit Lefort se recentrer sur le XVI^e siècle.

Castoriadis, tout à formaliser son grand oeuvre autour de la création, de l'imaginaire et de l'autonomie, ne s'était guère intéressé aux théories proprement anthropologiques, préférant en moquer les philosophies de l'histoire sous-jacentes. Son lecteur se retrouve orphelin, ne sachant comment se diriger entre les deux continuations qui lui sont proposées, à partir ou bien de la Grèce ou bien de la Modernité. Continuations proposées, bel et bien, quand bien même tout conspire dans les textes à interdire que l'on pose la question de l'*anthropologie*, car Castoriadis n'hésite pas à fixer des dates pour l'émergence et la résurrection de l'imaginaire de l'autonomie: d'abord la Grèce, puis le XI^e siècle; quand aux XVI^e-XVII^e, il hésite: ici reconnaissance de l'importance de la contribution de tous les philosophes à partir de Rousseau, là simple préparation à la véritable grande affaire de l'autonomie, la Révolution française. Laquelle est un jour moment fondamental de l'autonomie, un autre déjà marquée par l'illimitation et l'étatisme. A l'instar du traitement des quatre Grands de la philosophie: Platon, Aristote, Kant, Hegel, quatre fois la création fut découverte puis recouverte, quatre fois l'occultation eut lieu après des moments où la société se saisissait d'elle-même; et au-delà de ces Quatre Montagnes (risquerait le maoïste de passage), Marx et Freud seront logés à la même ambivalente enseigne.

C'est que Castoriadis tait qu'il prend position sur les deux questions de l'historiographie contemporaine: Israël ou Athènes? le XI^e ou le XVI^e siècle? L'autonomie enjoint de choisir Athènes et le XI^e siècle, mais le moment présent ne se fait pas sans l'idéologie (immanence du monothéisme) et l'Etat centralisé. Le cercle de l'autonomie semble aussi dissoudre l'idéologie et la

18 Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, 1989, Editions de Minuit

centralisation, mais si ceux-ci sont des effets de l'élément de pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle de l'imaginaire actuel qu'est le capitalisme, faut-il comprendre que l'illimitation ne crée pas, que le capitalisme ne sait que se réformer pour s'adapter à l'institution de l'imaginaire?

Cette thèse a ma préférence, mais il faut alors ou bien préciser d'autres conditions de l'imaginaire autonome, pouvant prendre la forme d'une anthropologie à épistémè, ou bien risquer de devoir soutenir soit que la ville médiévale pouvait se passer de christianisme, soit que Platon était un héraut de la non pensée. "... *la modernité comporte assurément parmi ses constituants la Réforme religieuse, la science dite précisément moderne, et les révolutions politiques démocratiques. Y aurait-il une sorte de disposition première, de disposition intellectuelle et morale, qui définirait l'homme moderne? Ou faut-il se résigner à la dispersion des éléments du moderne, qui serait un patchwork tenu ensemble par la magie du mot?*"¹⁹

On voit ici que Manent se tient du côté du XVI^e (ou bien du XVII^e, ou bien du XVIII^e); et la dynamique historique qu'il dresse, de la cité à la nation en passant par l'empire et l'Eglise n'a que peu à voir avec les intérêts de Castoriadis. Cependant les questions qu'il pose ne portent pas moins – devons-nous nous résigner à la magie d'un mot, d'un autre mot, et tamponner "autonomie" pour solde de tout compte causaliste? "*La transformation de la société qu'exige notre temps s'avère inséparable de l'auto-dépassement de la raison*"²⁰

Il nous est possible de risquer le comparatisme; il nous faut tenir à la fois l'autonomie, l'ontologie qu'elle prescrit, et certains rapports de causation, au moins à la limite. Sans quoi nous ne serions que les jouets d'une anthropologie plus fortement scientiste qui ne verrait guère de difficultés à nous décréter ethnocentriques, d'autant qu'il est entendu que si l'autonomie n'est pas une possibilité naturelle, le capitalisme a su fort bien s'exporter. Dit très minimalement: il nous faut des armes anthropologiques suffisantes pour résister à Goody et Needham, à Girard et à Todd, autrement que de rire leur méconnaissance de la différence entre causation et signification.

Les sujets autonomes que nous lègue Castoriadis ne sont pas surhumains, mais plutôt enfin vraiment humains – à plus forte mesure dans la première période de l'autonomie, comme universellement accessible. Ce qui veut dire aussi bien: les sujets hétéronomes ne le sont pas tout à fait. La charge peut sembler mal dirigée: souvenons-nous alors que la différence entre l'animal et l'humain, c'est que l'animal vit dans le monde de la *clôture*, rompue par l'imagination et l'imaginaire, et que la différence entre le sujet autonome et son congénère hétéronome, c'est que le sujet hétéronome vit dans le monde de la *clôture*, rompue par la politique comme visée de l'institution comme telle. Si la psyché constitue un pour soi particulier, incommensurable au pour soi du simple vivant, c'est notamment en raison de ce qu'elle est à *socialiser*.

Convenons que la néoténie n'explique pas la socialisation et l'existence d'une société, mais que cette dernière tient à la nature de la monade psychique originaire. Hors l'explication, au sens castoridien, on peut cependant inverser l'hypothèse. Posons un pour soi social animal, un imaginaire "prégradé", puis sa transformation-déformation-crédation en imaginaire social humain (*création* vaut: ce sont là de nouvelles déterminations qui sont posées, ni plus ni moins impératives que du temps de l'animal, mais autrement); rien d'inconséquent alors à ce que le pour soi individuel se dégrade tant qu'on obtienne une psyché. L'affaire n'est pas si mauvaise: on n'a pas perdu la création, ni la spécificité humaine, à laquelle participent pleinement nos frères humains, et si l'on garde le thème de la *clôture*, c'est enfin en tant que signification et non comme invariant anthropologique. La deuxième période de l'autonomie chez Castoriadis permettait sans doute à peu près cela; mais l'autonomie restait plus qu'une signification: pleinement une région de l'être. Ce qui assurait, non quant au monde mais quant à la *clôture*, à nos "frères à poils et à plumes" la place la moins intéressante dans une ternarisation heideggerienne rejouée, ou plutôt même redupliquée: sans, pauvre ou riche en ouverture.

Une société autonome se doit d'assurer un minimum démocratique: il ne doit plus y avoir entre les

19 Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, 2010, Flammarion, p.9

20 C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, (1978), 1998, Seuil, p.285

groupes qui constituent cette société, c'est-à-dire entre les divers collectifs subjectivants, sachant se saisir d'eux-mêmes et toujours sous le signe (et le risque) d'une politique lucide, trace d'une hiérarchie au sens de Dumont. Aussi, une société autonome doit se saisir comme *une* société – et pas question, ici, de retour à un quelconque subjectivisme ou à une 'métaphysique' de la société: c'est que l'argument ontologique se double d'une réflexion logique: si la société n'était pas une, alors non seulement les individus humains qui la composent ne le seraient pas plus, et pis encore leurs 'instances' psychiques (leurs subjectivations) seraient (dans le cas d'une société hétéronome) dans une relation hiérarchique; et si le cas n'est pas nécessairement dirimant si l'on considère une société hétéronome (encore faut-il concevoir ce que cela nous demande de soutenir corrélativement quant à la psyché), un individu autonome serait alors par principe 'schizophrène' (quoique le terme soit ici bien faible: il ne s'agit plus d'un indivis mais d'un multivis, *vis* au sens aussi bien latin).

En s'inquiétant de ces considérations, consolide-t-on véritablement le second terme de la trinité héritée chose-personne-idée? Cette attaque ne perçoit pas que la ligne de front qu'elle aménage se structure autour d'individus humains dotés de ce qu'il faudrait bien appeler des 'personnalités multiples'. Le combat autour du concept de 'personne' ne recoupe pas le pharmakon psychanalytique injecté dans l'égologie de la conscience. Il s'agit de se débarrasser du fantasme du 'libre-arbitre théologique', pas d'assécher la Zuiderzee, ni d'assurer notre reconversion au niveau planétaire en garçons de café. La lutte politique ne demande pas notre réforme psychanalytique: elle l'amènera, mais pour ainsi dire en surplus, et au-delà de nos espérances déterminées.

La question politique reste la question de *la* société, pas la question de nos psychés. Cette dernière est tout entière marquée du risque moderne de l'illimitation, d'où probablement que Castoriadis décida de retourner à la Grèce: il fallait saisir et expliciter ce que peut être un individu autonome, en des termes prédatant la pollution platonicienne. Et en même temps montrer ce qu'était la *société* athénienne: moyen, en le contournant, de reposer le problème de la délimitation de la société contemporaine. *Ce qui fait la Grèce*: la signification imaginaire centrale d'autonomie. Et de même pour nous: ce qui fait notre société, c'est le capitalisme, et Castoriadis, à la fin de sa vie, rappelait encore qu'il était internationaliste. Flotte ici un souci: entendu que la Terre n'est plus qu'une société, et que Castoriadis regrettait son uniformité, quelle possibilité de diversité reste-t-il à une planète qui serait tout entière couverte de collectifs autonomes? S'il n'est plus qu'une méta-société autonome, comment comprendre que celle-ci puisse encore ne jamais être que *devant la guerre*? En ce sens, revenir à Athènes, c'était aussi rêver de ce temps où une signification imaginaire se lovait entre les murs d'une Cité, et où admirer la diversité des coutumes barbares et lacédémoniennes allait sans conséquence et sans inquiétude *politiques*.

Pis encore: précisément parce que c'est à la société tout entière de se saisir de son imaginaire, et seulement à ce moment pourra-t-elle l'amender sans en souffrir, c'est-à-dire sans souffrir d'un artificialisme totalitarisant, il est à craindre que toute action d'un seul homme qui partirait de la société ne soit que folie. Puisque l'on ne crée guère qu'à 1%, c'est que tous les épisodes malheureux du siècle, et qui en douterait, ne sont qu'expression de l'imaginaire de maîtrise – et si nous y sommes encore, sous cet imaginaire, c'est que notre comportement n'est guère différent de ceux que l'on peut découvrir sous un régime totalitaire. N'est-ce donc alors qu'un hasard que nous soyons sous un régime capitaliste oligarchique et parcellitaire, et non en régime que l'on puisse qualifier, suivant sa valeur faciale, de totalitaire? Gauchet ou Todd ne nous apportent-ils pas quelques éléments de jugement et d'explication, lesquels, pour ensidiques qu'ils sont, devraient être pris en compte?

Si nous ne sommes pas en démocratie, alors à plus forte raison y a-t-il des éléments ensidiques explicatifs, puisque précisément nous vivons, pensons et créons suivant une ontologie héritée et une logique largement ensembliste-identitaire. Encore faut-il noter que s'il est un régime qui permette le conservatisme, c'est peut-être la démocratie castoridienne: tous les autres se figurant en pleine hétéronomie, ils ne sont qu'au risque de l'impensé de l'auto-institution, lequel ne tarde jamais à se faire sentir à nouveau; la démocratie au contraire est sans doute le seul régime dont on puisse, en droit et au niveau d'explication ontologique, espérer qu'elle perdure telle qu'en elle-même, préservant sa signification imaginaire centrale d'autonomie; et dans les faits, elle est bien loin de

correspondre au portrait type d'une technocratie bougiste: Castoriadis lui-même restait dans l'entre-deux, rappelant d'un côté qu'un des indices du caractère démocratique d'Athènes (qui ne l'était pas tout à fait) se repérait à la multiplicité de ses constitutions, tandis qu'il ne concevait pas qu'une société autonome (qui donc le serait tout à fait) doive demander à ses citoyens de se réunir tous les matins pour voter de nouvelles lois, mais que celles ayant cours pourraient le rester "indéfiniment pendant très longtemps"²¹.

En un sens, on n'a affaire ici qu'à un truisme: une société autonome ne peut développer un imaginaire qui lui soit étranger – d'ailleurs même si une société, rentrant en contact avec une autre, tente de lui imposer son imaginaire, et si la chose généralement se passe mal, ce n'est pas tant qu'il n'est pas de changement possible de l'imaginaire, mais plutôt que les éléments introduits par la société conquérante ne sont que par leur introduction dans le régime signifiant de l'institution de la société conquise. Pour autant, certaines mutations ne sont pas impossibles, et ce dans des sens qui ne surprennent guère: point n'est besoin de philosophie de l'histoire si pour tenir notre réflexion nous faisons appel à des saveurs impolitiques auxquelles aucun imaginaire ne saurait échapper; alors aussi, il nous faut spécifier quelles sont ces saveurs et comment, si elles structurent l'imaginaire, n'en sont pas nécessairement partie prenante: ainsi il y a des lois causales qui définissent les mouvements de saveurs au niveau impolitique, mais qui sont sans rapport de causation aux significations – et l'on préserve et la création et l'impossibilité du n'importe quoi acasual quant à l'être temporel des significations.

La question de la délimitation de la société pose, à rebours, une autre question, à un autre moment, celui non temps de l'apparition de toute société que du changement de société: quel est le statut ontologique précis d'une création en regard à la société qu'elle réinvente, autrement dit si tout moment d'auto-institution ne vaut pas rupture de la clôture quel est le rapport d'une société autonome à son ensidique? Castoriadis est là plus ambigu qu'il n'y paraît. "*Le pour soi veut dire monde propre, source de création d'un monde propre. ...rien ne peut entrer dans une psyché singulière qu'à condition d'être métabolisée par elle. Et rien ne peut entrer dans une société, qui ne soit ré-interprété, mais en fait recréé, reconstruit, pour prendre le sens que cette société-là donne à tout ce qui se présente pour elle. Une société, comme une psyché, en première approximation, comme une cellule, comme un organisme vivant, est dans la clôture, au sens algébrique du terme. Un corps algébrique est clos si toute équation qui peut être écrite dans ce corps admet une solution avec des éléments de ce corps.*"²²

Le flottement tient ici à ce que l'on pourrait croire que rompre la clôture veut dire nous défaire du corps algébrique (solution typiquement anarchiste) ou alors créer un corps au sein duquel l'on puisse écrire au moins une équation qui n'admettrait pas de solution 'en interne' (solution typiquement postmoderne). La voie de l'autonomie est bien plutôt celle qui consiste à accepter que l'on ne se débarrassera pas de la société, et que celle-ci reste un 'corps': simplement, une société autonome qui a pour clôture l'ouverture, un événement continué, seule société pour cette raison à pouvoir se saisir d'elle-même, non 'en transparence' mais en pratique. De la dimension instituante: "*Tout cela n'est ni nécessaire ni contingent. C'est la façon d'être que créent les humains en société, et chaque fois ex nihilo quant à ce qui importe vraiment, c'est-à-dire la forme ou l'eidos. Mais, bien sûr, jamais in nihilo, ni cum nihilo, car on utilise toujours quelque chose qui était déjà là.*"²³

Quelle est donc cette malédiction qui, dès que s'enclenche une phase d'autonomie, promet l'illimitation, achemine vers Parménide et Platon? L'élément d'illimitation, qui pourrit l'élément imaginaire, n'est pas que le signe de la catastrophe actuelle, de l'infra-débilité de la métaphysique libérale, de la bien malheureuse torsion platonicienne: que cette torsion fut inattendue, elle se répète: crainte de Castoriadis, crainte pour les castoridiens. L'illimitation, prise comme strictement opposée à l'auto-limitation, est plus qu'un malheureux hasard – c'est le spectre, proprement castoridien, non de Marx, mais peut-être de l'impossible dépassement total de l'ontologie héritée:

21 C. Castoriadis, in *Réinventer l'autonomie*, loc. cit., p.286

22 *FF*, p.104

23 *Ibid.*, pp.103-104

qu'on estime qu'il faut amender plus avant la philosophie, ou bien qu'il faut amender vers l'arrière Castoriadis, il nous appartient de ne pas occulter la nécessité d'une hantologie régressive de l'oeuvre castoridienne.

"*Nous ne philosophons pas – nous ne nous occupons pas d'ontologie – pour sauver la révolution, mais pour sauver notre pensée, et notre cohérence.*"²⁴ Qui est ce "nous", pluriel de majesté (que l'on accorderait volontiers au Maître), pluriel de politesse (qui ne nous pousserait qu'à l'admirer plus encore!)? Non. Castoriadis n'avait guère l'habitude de jouer les pudibonds: ce "nous" ne peut être que nous tous, humains, dès lors que nous nous intéressons à la philosophie. Aucun philosophe n'a jamais pratiqué son art que de vouloir préserver sa capacité de pensée: la philosophie est la défense de la pensée, de ce que la pensée se reconnaît comme intrinsèquement sans défense héritée. Sortis de l'ensidique il ne nous reste que la sagesse de la limite, peras dans l'apeiron, auto-limitation dans l'indéterminité. Ce n'est que de le savoir et de le reconnaître que nous avons une chance – ce n'est que de travailler à nous en persuader indéfiniment que nous pouvons éviter d'en venir à le méconnaître. Cultiver le germe de l'autonomie qui, en nous, fait que nous pouvons penser au sens plein, sans quoi, que l'autonomie s'étirole et c'est "notre pensée" qui disparaît et se fait impossible. Platitudes certes, mais non de l'humaine condition: platitudes des conditions du sujet autonome et de la société autonome. Platitudes qui déjà nous dressent contre ce monde, lequel ne se veut pas le nôtre.

Nous ne philosophons pas pour sauver la révolution mais pour sauver notre pensée. Aussi bien, nous supposons la révolution pour comprendre que nous philosophons. Nous supposons la révolution pour comprendre l'hétéronomie. Nous supposons la révolution pour comprendre l'humanité – d'une certaine façon, nous ne pouvons comprendre la dissemblance de l'animal et de l'humain, dans cette régression vers l'imaginaire instituant, que parce que l'humain a fait la Grèce... Nous ne saurions nous interdire d'envisager parmi les déterminations qu'il en existe qui n'agissent pas comme telos irréfragable, mais comme origine, comme source, comme cadre à la *vis formandi*. De nos conclusions ontologiques lourdes nous pouvons aussi tirer quelques quelques profonds sillons dans l'imaginaire: dans ce sens – que je crois nécessaire de tenir si l'on veut jamais préciser plus avant le statut ontologique de l'autonomie et de l'illimitation – des "lois" anthropologiques ne sont ni une science du politique, ni une philosophie déterministe de l'histoire, mais la reconnaissance de ce que, au rang des conditions qui font toute société, il en est certaines qui les font toutes: l'institution originaire de l'humanité, comme toutes les institutions sociales, pose une infinité de possibles et une infinité d'impossibles: un système ouvert de la création.

L'imaginaire n'est alors pas pleinement déterminé, mais impolitiquement suffisamment quant à la saveur impolitique de l'imaginaire dont il est issu. Les conditions impolitiques ne sont pas reproduites: la création en assure de nouvelles, dont il n'est pas exclu que l'on puisse les expliquer *ex post* comme conditionnées, quand bien même elles ne sont pas de part en part déterminées. L'institution ne supprime pas toute causation, et si elle ne préserve que de façon néo-darwinienne les limites "naturelles" de ce que peut supporter une société, il n'est pas inconséquent qu'un sujet autonome s'intéresse à ce que pourrait dire de sa société l'anthropologie: si nous ne voulons pas l'autonomie seulement pour elle-même, mais aussi pour en faire quelque chose, il n'est pas *a priori* exclu que ce désir, sur lequel nous ne devrions pas, en bons lacaniens, céder, soit celui de la préservation d'une société dans laquelle il nous est possible (aussi bien, fourni) d'être autonomes. Quand bien même on prouverait, en étant plus castoridien que ne parvient à se le permettre cet article (mais comment? en indéterminant le socle anthropologique? il n'est pas ici question d'*invariants* anthropologiques...), l'exclusion *a priori* de pareil désir, comment diable politiser une société frileuse au possible en lui promettant d'abord le suicide, ensuite l'autonomie?

Par exemple: l'affaire serait entendue, si l'on considérait que l'esclavage grec n'était pas pur hasard dont la démocratie n'aurait pas encore été tout à fait capable de se délester, mais comme signe interne du moment étatique, de l'inscription dans le monde II de Testart²⁵. Qu'il puisse y avoir isonomia et esclavage, contemporains et concomitants, pourrait alors être à interpréter comme une

24 *FF*, p.10

25 Par exemple, Alain Testart, *Éléments de classification des sociétés*, 2005, Editions Errance

saveur étatique de l'imaginaire grec: une saveur qu'il faudrait relier à un type particulier de prégnance religieuse. La "sortie de la religion" avec les modernes, et dont il n'est pas si compliqué de toiser les signes avant-coureurs dès le XI^e siècle (ce à quoi s'emploie d'ailleurs Gauchet, mais dans une tout autre optique), est bien un changement de saveur, une modification de la structure impolitique: non qu'il soit absolument impossible que les modernes réinventent une sorte d'esclavage "Canada dry", mais que précisément cet esclavage soit, du point de l'impolitique, et donc de l'ontologie, de la structure objectale de certaines relations sociales, ce que la chauve-souris est au geai: certes tous deux sont pourvus d'ailes, lesquelles ont une "fonction" semblable sinon identique, pour autant la chauve-souris n'est pas un oiseau.

Cette saveur, et cette analogie darwinisante, ne sont pas nécessairement à prendre de manière si éloignée: Castoriadis semble ne pas s'être particulièrement intéressé aux mutations signifiantes qu'a connues la théorie de l'évolution – et d'ailleurs la comparaison néodarwinienne ne semblait pas devoir déclencher chez lui un urticaire atroce. Ce serait par un abus caractérisé de langage qu'un biologiste aujourd'hui soutiendrait qu'un chien n'est jamais que la recombinaison d'une amibe; et le temps des métaphores à base d'arbre de l'évolution a passé. Les mécanismes évolutifs ne sont plus guère perçus comme la loi de la jungle que soutenait pour son compte le darwinisme social. Aussi, qu'il y ait une dimension impolitique de l'imaginaire qui satisfasse à quelques "lois", telles qu'à les énoncer rien de l'impolitique ne soit impossible à décrire *ex post*, voilà qui pourrait ne pas tant choquer.

Ne confondons pas cependant: le "*il n'y a d'histoire que des vérités*"²⁶ badiouien n'est pas à la Création castoridienne ce que les taxonomies diverses (par principe infinies mais d'un infini dénombrable, à chaque instant et en fonction du saut spécié) sont à la théorie de l'évolution, c'est-à-dire un tableau pointilliste inscrit dans un cadre écosystémique quasi-fermé, et selon des espèces dont la définition tient plus de l'utilité onomastique et de la facilité pour l'intellect que du saut ontologique. "*Il n'y a d'histoire que de l'éternel*"²⁷, et la dimension imaginaire crée des configurations imaginaires chaque fois imputrescibles, quoi qu'il en soit par ailleurs de la difficulté pour ainsi dire insurmontable qu'il y aurait à les ressusciter (à les 'résurrectionner').

Ce qu'un castoridien peut vouloir chercher à corriger à la vision badiouienne, c'est encore son tropisme ensidique. Ou plutôt, le nécessitarisme progressiste qui se love dans son moment le moins ensidique: le générique. Il y a institution, et par là création, sans autonomie; il y a de l'institution qui ne va pas dans le sens de l'autonomie. Ce que la vision badiouienne doit faire résonner chez le castoridien, c'est la question de la résurrection – pour nous, alors, cette question de la résurrection de l'autonomie; laissons pour un temps le problème collatéral de la résurrection de l'illimitation (qui d'ailleurs pourrait nous affermir dans notre détermination à ensidiser la question), qui ne sait que suivre celle de l'autolimitation.

S'il n'y a pas résurrection d'absolument n'importe quoi, c'est que l'élément qui resurgit doit avoir un caractère ontologique précis, au moins partiellement ensidiquement pertinent. Et s'il y a des résurrections en dehors de celle de l'autonomie, c'est qu'il est cohérent d'interroger l'existence, sinon d'invariants anthropologiques, du moins d'invariants dans le possible anthropologique – on ne s'en tirera pas si facilement en parlant de signification: l'humanité a si souvent créé des dieux et des Etats que tirer un trait sur ce fait adjoint à l'outrecuidance la malhonnêteté. Que la signification pour nous de l'Etat ne soit pas celle qu'elle pouvait être pour un Aztèque ou un Egyptien n'est pas un argument: même Gauchet, se basant sur une ligne unique de transformation anthropologique, parvient à l'expliquer. *A fortiori* si l'on voulait l'imaginaire comme formation psychique défensive, quasi-instance surmoïque: plus petit commun dénominateur à l'ensidisable du collectif anonyme?

Aussi bien, donc: il est des possibles ontologiques dans certaines conditions méta/ontologiques²⁸

26 Dans les termes de Q. Meillassoux, "Histoire et événement chez Alain Badiou", Intervention au séminaire "Marx au XXI^e siècle: l'esprit et la lettre", 2 février 2008, http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=83:histoire-et-evenement-chez-alain-badiou&catid=39:badiou-alain&Itemid=62

27 *Id.*

28 En pensant à Badiou et au caractère "mixte" des mathématiques selon Castoriadis, je m'inspire ici très librement de

(des possibles dont la création et la résurrection dépendent de ces conditions) – au moins l'Etat, au sens classique qui n'est plus le nôtre; et il est des possibles méta/onto-logiques, autolimitation et illimitation, que l'on peut alors brièvement décrire comme en rapport à la 'réflexivité' ou l'autoréflexivité du transcendantal (au sens badiouzien), possibles dont la création et la résurrection ne 'dépendent' pas des conditions méta/ontologiques locales ou régionales, en tant qu'elles s'y insèrent, s'y fondent, les sur-écrivent (la question étant de savoir jusqu'à quel point, c'est-à-dire non pas si elles peuvent les 'vider' – par principe dénué de sens pour l'autonomie, quant à l'illimitation on sait qu'elle ne se fait que rongant les réserves anthropologiques – mais si elles peuvent les faire basculer lucidement, aller jusqu'à viser un autre régime méta/ontologique). On parvient alors, pour ce qui concerne l'autonomie, à allier les deux conceptions que soutint Castoriadis: 'germe' ou 'Idée', née en Grèce, donnée au monde dans son entier, et tout à la fois inscrite à jamais dans un cercle que l'on ne saurait pratiquer qu'en société.