

Autonomie et institution du social selon Debray, Gauchet et Castoriadis

THIBAUT TRANCHANT, *Université de Sherbrooke*

Introduction

Une des interprétations qui a pu être faite des expériences totalitaires du XX^e siècle consiste à les comprendre en fonction d'un hypothétique «retour du religieux» dans un monde sécularisé¹. S'appuyant sur une définition extensive du religieux², une telle interprétation voit dans certains aspects des totalitarismes — culte du chef, référence à un texte «sacré», idéologie à dimension eschatologique, etc. — des manifestations explicites d'une fondation religieuse de la société totalitaire. Les enjeux de ces interprétations, qu'on ne discutera pas comme telles ici, excèdent largement ces seules sociétés, car en cherchant à prouver l'hypothèse selon laquelle les sociétés totalitaires se fondent religieusement et, au-delà, qu'aucune société ne peut se fonder en dehors de médiations religieuses, ces interprétations du totalitarisme entrent en contradiction avec une des exigences normatives de la modernité philosophique, à savoir l'exigence d'une autofondation de la pensée et de la pratique humaine. En soutenant qu'aucune société n'existe sans une religion lui permettant de se donner corps et de perdurer dans le temps, l'autonomie, valeur centrale de la philosophie pratique moderne, est dite impossible: l'homme serait condamné à l'hétéronomie, condamné à chercher dans un ailleurs l'origine de son action et de sa pensée. Ce problème que suscite le totalitarisme est selon nous un des points de départ et un des axes autour duquel s'articule le «renouveau de la philosophie politique» en France. En effet, pour de nombreux intellectuels français à partir des années 1970, le détour par cet autre qu'est la société totalitaire déboucha sur une interrogation sur la place du religieux en tant qu'hypothétique structure transhistorique du social, mais aussi sur la possibilité de s'en émanciper, renouant par là avec un des motifs profonds de la philosophie politique

moderne. Cornélius Castoriadis fait paraître en 1975 son *Institution imaginaire de la société*³. En 1981, Régis Debray sort sa *Critique de la raison politique*⁴. Marcel Gauchet nous livre ensuite, en 1985, son *Désenchantement du monde*⁵. Tous ces textes, différents quant à leurs propos et à leurs enjeux internes, visent cependant à répondre à une question commune : à quelle condition une société est-elle possible ? Existe-t-il, en deçà et au-delà de l'infinie variabilité de l'histoire, un principe auquel toute société doit se soumettre afin d'exister comme telle et qui nous condamnerait à orienter notre action et notre pensée en fonction de normes sur lesquelles nous n'aurions aucun contrôle ? Si un tel instituant existait, quelle en serait la nature et pouvons-nous nous en émanciper ?

Dans les quelques pages qui vont suivre, nous présenterons d'abord deux réponses contraires au même problème : celles de Régis Debray et de Marcel Gauchet. Le premier soutient la thèse pessimiste selon laquelle le projet moderne d'autonomie politique est irréalisable en raison d'une loi naturelle voulant que toute société se fonde en référence à une transcendance, quelle que soit la nature de cette dernière. Le second soutient la thèse que l'instituant premier du social est le politique, et que la religion est un phénomène historique duquel les sociétés occidentales contemporaines se sont émancipées. Nous chercherons finalement à dépasser l'antinomie à laquelle aboutit l'opposition de ces deux auteurs. À cette fin, nous nous appuierons surtout sur le concept d'*autonomie relative* proposé par Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société*.

Régis Debray : l'hétéronomie structurelle du champ politique

Dans le premier chapitre de la seconde section de sa *Critique de la raison politique*, Régis Debray propose ce qu'il appelle un « axiome d'incomplétude » visant à rendre compte de la genèse des groupes politiques et de leur condition de possibilité. Il emprunte librement le concept d'incomplétude à Kurt Gödel qui montre qu'une théorie en arithmétique est nécessairement insuffisante, puisqu'on trouve en elle des énoncés qui ne sont pas démontrables dans le cadre seul de la théorie⁶. L'axiome d'incomplétude de Debray est compris comme condition de possibilité *a priori* de l'organisation politique,

et s'applique à *toutes* les sociétés, passées, présentes, et futures. Ainsi écrit-il :

[La condition *a priori* de toute histoire politique] a la forme d'une loi logique, généralisation du théorème de Godel [*sic*] : Il n'y a pas de système organisé sans clôture, et *aucun système ne peut se clore à l'aide des seuls éléments intérieurs au système*. La fermeture d'un champ ne peut donc procéder contradictoirement que par ouverture à un élément extérieur au champ. Aucun ensemble de relations n'est relatif à lui-même, ou alors ce n'est plus un ensemble (ce n'est plus rien). Le reste s'en déduit : savoir « le conte plein de bruit et de fureur, raconté par un idiot, et ne signifiant rien⁷ ».

Comme le remarque Debray, l'axiome d'incomplétude est strictement formel, et n'explique en rien, par exemple, quelle est la nature de l'élément servant à clôturer le groupe⁸. L'incomplétude debrayenne indique uniquement quelle est la structure formelle d'après laquelle tous les groupes politiques se fondent. C'est un « axiome », car cette proposition est évidente en soi, sans pour autant pouvoir être démontrée. Debray ajoute que l'incomplétude est descriptive et explicative. D'un côté, elle permet de décrire comment tous les groupes sont formés, d'un autre côté, elle permet de comprendre leurs comportements, notamment ceux liés à la légitimation du pouvoir et à la territorialisation.

Afin de faire comprendre à ses lecteurs ce qu'est l'incomplétude, Debray passe par une analogie géométrique. Une société peut se comprendre comme un cône. « Un groupe n'est pas un cercle, surface plane limitée par une ligne dont tous les points sont à égale distance d'un centre, car le point fixe du groupe n'est pas intérieur à son plan⁹. » Au même titre que la définition du cône inclut son sommet, la définition d'une société ne peut faire l'économie du « point fixe » qui la rend possible et qui se trouve en dehors de son plan d'immanence. Ce « point fixe » est une place vide, fonctionnelle. Il souligne que ce « point fixe » est sacralisé par les membres de la société ainsi réunie¹⁰. Debray est prudent, et fait remarquer que l'axiome d'incomplétude n'est pas une reformulation de la thèse durkheimienne sur la nature

sociale de la religion. Pour Debray en effet, l'axiome d'incomplétude se distingue de la thèse durkheimienne par sa dimension explicative alors que Durkheim n'aurait fait qu'enregistrer une régularité historique. En disant que l'effervescence collective est à l'origine de la spéculation religieuse, Durkheim n'aurait fait que hisser une observation, aussi juste soit-elle, au rang de théorie explicative alors que ce qu'il convient d'expliquer est la raison de cette effervescence. L'axiome d'incomplétude explique selon Debray les raisons et les effets de l'effervescence durkheimienne, non l'inverse¹¹.

La constitution du *nous* sans un *autre* est donc clairement impossible dans la perspective de Debray, et il en tire les conséquences directes que cela implique pour une théorie de la légitimité du pouvoir. En visant Weber, il parle d'une «syntaxe» politique élémentaire qui fait abstraction des différents types d'autorité¹². Selon Debray, si la domination peut prendre des formes variées, celle-ci ne peut qu'évoluer dans le cadre plus large qu'est la forme imposée par l'incomplétude. Que la domination soit rationnelle-légale, charismatique ou traditionnelle, elle se déploie invariablement selon le point fixe sacré à partir duquel la société se fonde. Cela fait dire à Debray que la domination est nécessairement représentative. Quelle que soit la nature du point de référence de la société, la domination n'est légitime qu'à condition qu'elle représente ce point sacré¹³. La représentation ne serait donc pas selon Debray une invention moderne : ce qui change avec la modernité est le représenté (la souveraineté populaire), mais non le mécanisme même. La légitimation de la domination dans un groupe est en outre selon lui nécessairement arbitraire. Il n'y a pas chez Debray de norme idéale du juste, mais plutôt la succession de différentes «satisfactions» du «trou fondateur¹⁴». Autre conséquence : la démocratie directe ou toute autre forme d'autogestion sont tout simplement renvoyées comme autant d'impossibilités logiques¹⁵.

Debray fait remarquer ailleurs que l'axiome d'incomplétude se vérifie dans les comportements du groupe social à l'égard de son territoire. Selon lui, le fait que la territorialisation de la société passe nécessairement par le point d'incomplétude a été relevé par Benveniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*,

notamment au niveau de la racine commune qu'il a découverte entre le nom *rex*, roi, et le verbe *regere*, tracer une ligne. C'est toujours par référence à une transcendance que celui qui détenait l'autorité pouvait tracer la ligne du territoire, qui était alors investi d'une valeur sacrée¹⁶.

De l'axiome d'incomplétude découle finalement l'impossibilité de toute véritable autonomie politique; le groupe social trouvera toujours en dehors de lui-même le fondement de sa vie en commun, et la légitimité du pouvoir se fondera toujours sur une norme sacrée. Debray l'écrit d'ailleurs sans détour: «L'axiome d'incomplétude sociale a pour premier corollaire l'hétéronomie du champ politique¹⁷.»

La théorie debrayenne de l'incomplétude est séduisante, et elle rend compte des intuitions que nous pouvons avoir sur les tendances naturellement intolérantes des groupes politiques, mais aussi des pages les plus noires de l'histoire contemporaine de l'occident (et d'ailleurs). On peut toutefois se demander ce que vaut une telle théorie dans le contexte de nos sociétés contemporaines. En effet, deux traits complémentaires de nos sociétés complexes sont, dans le cadre moderne de la forme État-Nation des groupements politiques, l'interdépendance fonctionnelle des sous-systèmes sociaux (politique, juridique, économique, esthétique, etc.) et le déploiement interne des logiques de ces sous-systèmes en fonction de valeurs qui leur sont propres. Ainsi, en se concentrant sur le mécanisme qui permet à une société de se rassembler et de perdurer dans le temps (l'incomplétude), Debray passe à côté d'un des traits les plus importants de la modernisation des sociétés occidentales, à savoir le fait qu'elles se maintiennent comme unités nationales malgré un éclatement de leurs activités en sphères distinctes, éclatement pratique auquel correspond un éclatement normatif. Ce que nous reprochons en fait à Debray ici, est que son axiome d'incomplétude, du moins tel que formulé dans sa *Critique de la raison politique*, ne nous dit rien sur la tension proprement moderne entre l'imaginaire de l'unité nationale et la diversité effective des valeurs qui orientent différemment les activités au sein même de l'espace national. Il serait certes possible d'imaginer une solution théorique selon laquelle l'unité des sous-systèmes sociaux est

rendue possible grâce à une participation partielle de leurs valeurs à celles de l'imaginaire national (une économie «pour le peuple», etc.). Solution envisageable, mais solution incomplète, puisqu'il s'agit moins de penser la «participation» que le maintien de l'unité dans la différence, c'est-à-dire le fait que les États-Nations se maintiennent dans le temps malgré des oppositions pratiques et axiologiques incommensurables (par exemple, la contradiction entre l'orientation de l'activité politique en fonction du principe d'égalité, ne serait-ce que «formelle», et celle entre l'orientation de l'activité économique en fonction du principe de profit, impliquant une distinction inégalitaire entre dirigeants et dirigés, sanctionnée par une échelle, tout aussi inégalitaire, des salaires). Il faut en outre ajouter au pluralisme axiologique auquel aboutit l'autonomisation fonctionnelle des sous-systèmes sociaux, le pluralisme axiologique subjectif au niveau de la société civile — la séparation de la société civile et de l'État a pour corrélat la multiplication des préférences personnelles, c'est-à-dire la possibilité pour chacun de mener sa vie en fonction des valeurs qui lui semblent préférables. Si l'on peut émettre des réserves quant à l'influence des déterminants sociaux sur les conduites de vie, il n'en reste pas moins que la modernisation de la société coïncide avec la multiplication des morales individuelles et sous-culturelles. De ce point de vue, la théorie de Debray, plutôt que de comprendre cette autre caractéristique importante de la modernité, tend vers un diagnostic pessimiste selon lequel la multiplication des valeurs sur lesquelles s'appuient les conduites de vie est un facteur de désagrégation sociale et d'anomie. Ce n'est pas pour rien que Debray s'est inlassablement prononcé en faveur de la République qui, à ses yeux, est la seule forme de gouvernement apte à concilier modernisation de la société et fondement religieux du social.

Il faut également souligner qu'une telle théorie, qui fait de l'hétéronomie une conséquence nécessaire de la vie en commun, aboutit à un positionnement politique quiétiste et fataliste¹⁸. Comme nous l'avons évoqué, l'axiome d'incomplétude de Debray est un formalisme, c'est-à-dire qu'il est indifférent au contenu de la norme qui est censée structurer l'ensemble de la société à travers le mécanisme de sa représentation. La différence entre le droit divin

et la souveraineté populaire est indifférente aux yeux de la théorie debrayenne, ce qui importe n'étant que la puissance d'organisation du «point fixe». Le formalisme de la théorie debrayenne nous interdit finalement de critiquer le contenu des normes qui fondent l'être-ensemble, et refuse à la philosophie la légitimité du rôle qu'elle s'est attribué dès sa naissance, à savoir l'interrogation sans limites sur l'institué et l'appropriation de cette interrogation par tous au profit de tous¹⁹. Il se pourrait que d'un point de vue sociologique, les sociétés aient pour condition de fonctionnement la soumission à un «point fixe», mais, d'un point de vue philosophique, une telle théorie est inacceptable en ceci qu'elle conduit à l'acceptation sans réserve de l'institué sous prétexte qu'il ne peut en être autrement en raison d'une loi de nature des groupements sociaux. Contre les théories qui font de l'hétéronomie la conséquence nécessaire de l'existence à plusieurs, il nous semble au contraire qu'il faille maintenir l'idée moderne selon laquelle les sociétés sont des êtres *historiques* et *artificiels*, et que les hommes sont virtuellement ou effectivement capables de produire consciemment les conditions de leur vie en commun. Au contraire, la théorie de Debray nivelle toutes les différences historiques en se référant à une hypothétique fondation transhistorique de la société sur la religion et propose une conception naturaliste de l'agrégation sociale.

Marcel Gauchet : l'histoire comme dévoilement de l'autonomie

La philosophie de l'histoire de Marcel Gauchet, dont la dimension «téléologique» ou non peut faire question²⁰, s'articule autour de la tension entre «condition politique» et «condition historique», cherchant ainsi à dégager dans l'histoire humaine la part du variable et celle de l'invariable. Si d'un côté toutes les sociétés doivent faire face à la division et au conflit qui les habitent et les structurent (la condition politique), elles trouvent d'un autre côté dans l'histoire des façons particulières d'y apporter une réponse. Gauchet trouve dans l'élucidation des rapports entre politique et religion un terrain privilégié d'analyse afin de comprendre les rapports entre conditions politique et historique. Comprenant la religion comme l'institué historique par excellence, Gauchet propose une philosophie de

l'histoire dans laquelle la condition politique des sociétés se révèle peu à peu à elle-même comme l'instituant transhistorique du social, alors que la religion échoue peu à peu à jouer sa fonction intégratrice et pacificatrice. En reconstituant une histoire politique de la religion où le « désenchantement » est compris comme moment de vérité, Marcel Gauchet assume dès lors une vision des rapports entre politique et religion dans laquelle la sortie de la religion coïncide avec la prise de conscience de ce qu'elle avait toujours camouflé : la condition politique, la conflictualité structurante de toute société, l'invariable social primordial à laquelle la condition historique ne fait que donner des formes différentes.

Le point de départ de l'investigation de Marcel Gauchet est la définition de la religion dans les sociétés pré-étatiques, religion « première », religion « pure », idéal type à la lumière duquel toutes les religions historiques ne sont que des sortes de compromis. La religion, écrit-il, est la « dépossession radicale des hommes quant à ce qui détermine leur existence²¹ ». Fidèle aux concepts fondamentaux de la littérature ethnographique, Gauchet pense la religion primitive *via* l'opposition du profane et du sacré. Ainsi, la religion primitive est tout entière vouée à la satisfaction et à la conservation du temps passé (temps sacré) par l'intermédiaire des rites dans le temps présent (temps profane). Pour l'homme religieux, l'expérience du monde réel se ramène entièrement à l'expérience d'une *dette* envers les fondateurs de l'ordre du cosmos. Ce conservatisme radical qu'est la religion assume une fonction politique essentielle. En effet, l'altérité sacrale du fondement social permet à la société de trouver un point d'équilibre par lequel le conflit à l'intérieur de la communauté est résorbé. D'un côté, la domination des chefs sur leurs dominés est minimisée en faisant de ceux-ci de simples relais du sacré dans la communauté ; l'altérité radicale du fondement représentée dans la religion primitive pose tous les êtres comme égaux, malgré les effets de prestige et de gloire²². D'un autre côté, elle fonde les règles apparemment immuables sur lesquelles les rapports sociaux s'appuient, permettant de désamorcer systématiquement les conflits par la solution que les ancêtres imaginaires proposent.

Tout le propos de Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde* consiste à recomposer le parcours symbolique qui a mené les sociétés humaines du stade pré-étatique jusqu'à la démocratie moderne telle que nous la connaissons désormais où, selon lui, la religion ne serait plus structurante. Au sujet de ce parcours, nous ne dirons rien ici ; plaçons-nous directement au niveau de la ligne d'arrivée, à savoir la spécificité historique de la démocratie moderne.

Dans la dernière partie du *Désenchantement du monde*, Gauchet commence par expliquer que la démocratie moderne s'est construite contre la souveraineté absolue. Selon Gauchet, la souveraineté absolue est à son tour une réponse à la crise théologique engendrée par la critique protestante selon laquelle nulle médiation entre Dieu et le croyant n'est possible du fait de l'éloignement de Dieu. Les hommes étant abandonnés par Dieu, et le roi étant un homme, la place de celui-ci cesse d'être pensée comme un maillon dans la hiérarchie des êtres allant du plus grand au plus petit. La coupure du Roi d'avec Dieu fait qu'il devient celui autour duquel la société se forme. Avec la souveraineté absolue, l'ordre social n'est plus créé du dehors par le divin, mais est tenu tout entier par la volonté d'un seul homme : le corps du roi devient le pôle symbolique autour duquel la société s'organise, une altérité immanente lui permettant de se doter d'une représentation d'elle-même comme un tout, mais aussi des ressources lui permettant de s'auto-transformer — ce retour de la société sur elle-même grâce à la figure du roi est ce que Gauchet appelle « la naissance de la société comme sujet à travers le mécanisme de la représentation²³ ». Toutefois, une telle institution du social, par son exigence de trouver dans le mécanisme représentationnel le moyen de se saisir comme un tout fusionnel, ne rompt aucunement avec le réflexe religieux de médiation des conflictualités. C'est en réponse à cette nouvelle morphologie du social que la démocratie se construit, tout en développant les prémisses qu'elle contient²⁴. On voit, soit dit en passant, se dessiner une opposition radicale entre Gauchet et Debray sur la question de la représentation. Nous avons vu que pour Debray, la représentation est celle du « point fixe » sacré, son incarnation dans le souverain, indépendamment de son contenu. Debray propose une conception clairement anhistorique et formaliste

de la représentation : ce qui est représenté n'a aucune importance, ce qui importe est de connaître le mécanisme de la représentation, par où l'on détient la preuve de l'incomplétude de corps social. Gauchet, au contraire, voit dans la représentation une invention *moderne*, et est inséparable de son contenu, à savoir la souveraineté populaire dont la logique se développe de Hobbes à Rousseau.

La démocratie conserve le projet proprement moderne de se penser comme sujet, mais rompt avec l'idéal de la «conjonction avec soi». Plutôt que de chercher la liaison par la médiation du souverain, la démocratie va chercher à se fonder dans la division, tout en demeurant une unité. Selon Gauchet un tel tour de force passe par un nouveau «déplacement» du pôle symbolique par le détour duquel la société s'institue : le tout Autre passe dans le mondain. C'est parce que les modernes ont incorporé l'altérité religieuse au sein de leurs affaires les plus profanes qu'a été rendue possible la démocratie. Il y donc une certaine continuité entre les sociétés religieuses et les sociétés démocratiques puisque les deux se fondent par la référence à une altérité ; mais il y a aussi rupture, puisque sa nouvelle localisation modifie profondément sa nature²⁵. La conséquence d'une telle transformation est l'apparition du trait le plus distinctif de la démocratie, c'est-à-dire l'institutionnalisation du conflit, subvertissant ainsi toute une histoire des rapports entre le politique et la religion où celle-ci visait à recouvrir les conflits et en minimiser les effets. Désormais tournées vers le futur et débarrassées des altérités sacrales, les sociétés démocratiques sont autonomes, c'est-à-dire qu'elles se sont débarrassées des médiations religieuses dans le cadre de la gestion des conflictualités.

Gauchet, contrairement à Debray, soutient donc que l'autonomie politique est non seulement réalisable, mais aussi d'ores et déjà réalisée²⁶. Ce diagnostic rentre en contradiction avec d'autres interprétations de la modernité, en particulier celles qui font du capitalisme une forme nouvelle d'hétéronomie religieuse. On ne pourra dans le cadre de ce texte discuter en détail la thèse selon laquelle le capitalisme serait une *religion séculière décentralisée*²⁷, mais puisqu'elle met directement en jeu les thèses de Gauchet sur les rapports entre capitalisme, démocratie et désenchantement, il

nous paraît opportun de la mettre brièvement en rapport avec celles de Gauchet.

Dans le cadre de la philosophie de l'histoire de Marcel Gauchet, les développements conjoints du capitalisme et de la démocratie ne posent aucun problème à la thèse selon laquelle la modernité se déploie comme désenchantement et institution autonome de la société, puisqu'il conçoit les rapports entre capitalisme et démocratie comme complémentaires²⁸. Gauchet reconnaît bien entendu les enjeux sociaux considérables qu'implique le capitalisme, mais selon lui, celui-ci doit être analysé comme une des dimensions de l'émancipation des hommes de l'institution religieuse de la société. Il faut, pour bien comprendre cela, souligner que la notion de démocratie chez Marcel Gauchet ne s'épuise pas dans celle d'un ensemble de règles formelles qui réglerait la répartition et l'accès au pouvoir, mais se confond plutôt avec l'idée d'un certain type d'institution symbolique, d'un certain type d'accès au réel structurant les actions individuelles. La démocratie est un *régime* au sens fort du terme²⁹, c'est-à-dire, en plus d'une organisation du pouvoir, une façon historiquement située de vivre dont la spécificité est de se rapporter au monde de façon active et dynamique, ouverte sur le futur et consciente d'elle-même — raison pour laquelle la notion de démocratie chez Gauchet, ainsi que pour Lefort avant lui, est presque identique à celle de modernité. Le capitalisme est dès lors à comprendre selon Gauchet comme une facette de ce type inédit d'institution symbolique du social dans l'histoire : le capitalisme est dans le domaine de la production, de la consommation et des échanges, l'instanciation en même temps qu'un moteur de cette nouvelle façon de se rapporter au monde. Ainsi, pour Gauchet, confondre religion et capitalisme, faire du capitalisme et de ses composantes la nouvelle religion des temps modernes, c'est confondre tous les registres, ce n'est comprendre ni ce qu'est la modernité démocratique, ni le capitalisme, ni la religion : conforme à la modernité démocratique, le capitalisme introduit dans le domaine économique la dimension de l'historicité, de la prise en charge consciente de son devenir en vue du futur et à la lumière du passé, tandis que la religion, comme nous l'avons vu ci-dessus, est tout le contraire selon lui, à savoir l'interdiction de l'innovation,

la stagnation dans le présent en fonction de normes prescrites par l'au-delà. La démocratie et le capitalisme sont pour Gauchet deux dimensions complémentaires de la mutation moderne du rapport symbolique au monde et doivent être compris ensemble plutôt que l'un contre l'autre. Gauchet est bien entendu sensible au fait que la modernité se crée ses nouvelles « altérités », dont certains éléments du capitalisme tels que la technique, la croissance ou le progrès peuvent servir d'exemples, mais rappelle toujours qu'elles trouvent leurs conditions de possibilité dans un univers symbolique où ont été reconnues l'autofondation et l'historicité du monde humain³⁰.

Selon Marcel Gauchet, le désenchantement du monde a donc pour vertu d'ouvrir l'homme à son propre pouvoir créateur, composante centrale de son autonomie. Un tel constat est partagé par les critiques « théologiques³¹ » du capitalisme, mais, à la différence de Gauchet, celles-ci mettent en lumière le fait que *la création humaine dans le capitalisme est orientée contre elle-même*. Si le désenchantement et l'autonomie supposent l'ouverture de l'homme à la création, ils auraient aussi pour conséquence l'orientation de la création humaine de telle sorte qu'une interrogation radicale sur celle-ci ne serait plus accessible. C'est selon nous cette orientation de la création dans le capitalisme, orientation unilatérale vers la croissance et le développement dont un des corrélats est le sacre de la technique, qui a pu faire dire à de nombreux de ses critiques qu'il est une sorte de religion séculière. Ce qui structure les critiques de type « théologique » du capitalisme (au-delà d'une tendance à faire du religieux une structure transhistorique du social) n'est pas tant l'idée selon laquelle le capitalisme introduirait de nouvelles personnalités divines et un nouvel au-delà, que celle selon laquelle le désenchantement du monde est compensé par une orientation absurde de la créativité humaine qui, en dotant d'un sens économique toute activité humaine et inversant dès lors fins et moyens de l'existence, *ressemble* à quelque chose comme de la religion. S'il est ainsi parfois question dans de telles critiques de « nouveaux dieux » ou de « nouvelles idoles », l'argent, la technique, le progrès ou la croissance, c'est toujours pour faire remarquer en contrepartie qu'il ne s'agit que de simulacres de divinités dans un contexte désenchanté, simulacres d'autant plus

absurdes que les sacrifices qui leur sont offerts, parfois humains, ne seraient compensés par aucune immortalité, aucune grâce, aucune rédemption.

Ce problème que pose le capitalisme, à savoir l'orientation absurde de la création humaine selon une direction qui n'est ni consciemment voulue, ni négociable, est précisément un des problèmes centraux qui anime la pensée de Cornélius Castoriadis, vers laquelle nous nous tournons finalement.

Cornélius Castoriadis : la démocratie comme projet et comme autonomie relative

Selon nous, la pensée castoriadienne possède les ressources afin de se dégager de la thèse d'un fondement transhistorique de la société sur le religieux, mais aussi d'éviter de faire de la démocratie parlementaire la fin heureuse d'une histoire plurimillénaire des rapports entre politique et religieux. Elle permet aussi de rendre compte de la thèse selon laquelle le capitalisme serait une forme nouvelle d'hétéronomie religieuse et propose un concept substantif de démocratie comme autonomie relative qui fait de la démocratie un *projet* sans cesse à renouveler plutôt qu'un régime dont la définition s'épuise dans celle du constitutionnalisme juridique. Dans ce qui suit, nous allons (1) nous concentrer sur la façon dont Castoriadis entend l'institution religieuse de la société comme modalité hétéronome de l'institution imaginaire de la société; pour ensuite (2) montrer en quoi la démocratie telle que l'entend Castoriadis est une institution autonome de la société.

La théorie de l'institution imaginaire de la société exposée dans *L'institution imaginaire de la société* et esquissée dans «Marxisme et théorie révolutionnaire³²» est une forme très marquée d'holisme sociologique, principalement dirigée contre l'épistémologie monocausaliste et empiriste du marxisme orthodoxe, mais aussi contre toutes les théories sociologiques qui font des institutions sociales une réponse à des besoins invariants (fonctionnalisme et structuralisme), et dont l'enjeu est le renouvellement du projet d'autonomie dans le contexte de l'effondrement du mouvement ouvrier. Ce que reproche principalement Castoriadis au marxisme,

fonctionnalisme et structuralisme est qu'ils sont incapables de comprendre la multiplicité historique des sociétés humaines en soutenant notamment que toute institution sociale vise à répondre à un besoin, et que les besoins sont les mêmes pour toute l'humanité³³. Nous ne nous engagerons pas dans le débat consistant à savoir s'il est possible d'attribuer une telle thèse aux marxisme, structuralisme et fonctionnalisme ; un des artifices rhétoriques de Castoriadis consiste bien souvent à se doter d'un épouvantail afin de faire valoir ses propres conceptions. Contre ces théories, Castoriadis soutient la thèse selon laquelle l'être est indéterminé³⁴, et que l'activité humaine (mais aussi le règne du vivant dans son ensemble) ne peut se comprendre en dehors de la notion de *création*, laquelle aurait été occultée par le rationalisme philosophique (la « pensée héritée ») duquel procèdent les trois familles théoriques incriminées. C'est ainsi qu'afin de rendre compte de la multiplicité des sociétés à travers l'histoire, Castoriadis est amené à postuler un *imaginaire radical*, source de la multiplicité historique des formes sociales et de la création humaine. La théorie de l'institution imaginaire de la société de Castoriadis est un holisme sociologique prononcé en ceci qu'elle postule comme source des institutions sociales une puissance ontologique irréductible à l'action des individus composant la société³⁵. L'imaginaire radical est la faculté créatrice du social-historique, lui-même compris comme « strate » irréductible de l'être. La difficulté que le lecteur rencontre face à cette notion d'imaginaire radical consiste à ne pas substantialiser la notion castoriadienne d'imaginaire, c'est-à-dire à ne pas chercher à rattacher l'imaginaire à un sujet quelconque, malgré la thèse selon laquelle le social-historique est un domaine de l'être à part entière.

Le mécanisme réel de l'institution de la société selon Castoriadis est la production de « significations imaginaires sociales » par l'imaginaire radical de la société³⁶. Ces significations imaginaires sociales sont comprises comme sortes d'idées directrices qui informent la totalité des activités pour une société donnée. Castoriadis explique que l'unité de la multiplicité des institutions³⁷ d'une société est donnée dans leur participation aux significations imaginaires, qu'elles en sont des *incarnations*. Par exemple, l'utilisation d'un

outil, déterminée en partie par la nécessité de transformer la nature en vue de la satisfaction d'un besoin, est significativement orientée en fonction des significations imaginaires propres à la société dans laquelle il est utilisé: on n'utilise pas un marteau chez les Yanomamis pour les mêmes raisons et de la même façon que chez un cordonnier de la Suisse calviniste de la fin du XVI^e siècle, et ce en raison de la différence des significations imaginaires qui structurent inconsciemment et distinguent ces deux sociétés.

Selon Castoriadis, la religion est une modalité de l'institution imaginaire de la société où l'autocréation de la société par elle-même (la production immotivée de significations imaginaires sociales par l'imaginaire radical) est occultée et attribuée à des êtres fictifs. Castoriadis estime que la religion est le dispositif social de l'hétéronomie en ceci qu'elle camoufle aux individus qui composent la société le fait que ce sont eux qui produisent les conditions de leur existence³⁸. Plus précisément, la religion est comprise par Castoriadis comme l'institué qui vient verrouiller et cadenasser le mouvement créateur de l'imaginaire radical; la religion, création humaine qui ne se reconnaît pas comme telle, entrave le déploiement de la création. La définition de la religion par Castoriadis hérite clairement de celle donnée par Marx comme aliénation à la suite de la critique par Feuerbach de Hegel. Feuerbach définissait l'aliénation comme le processus par lequel un contenu de conscience est extériorisé puis objectivé de telle sorte qu'il devient une puissance étrangère pour celui qui en est l'origine³⁹. Ce qui distingue toutefois Castoriadis de Marx ou de Feuerbach est que ce qui est aliéné dans la religion n'est pas la conscience (Feuerbach) ou le travail social (Marx), mais la création.

La théorie castoriadienne de l'institution imaginaire de la société aboutit donc à un découplage de la notion d'imaginaire et de religion en faisant de la religion une modalité de l'institution imaginaire de la société. S'il y a un invariant transhistorique du social, ce n'est, selon Castoriadis, ni le religieux (Debray), ni le politique (Gauchet), mais l'imaginaire, puissance sans sujet et source de la création dans le domaine du social-historique en particulier et du vivant en général. C'est avec cet arrière-fond théorique que Castoriadis identifie

le capitalisme et la religion. Le capitalisme est défini comme «quasi-religion», car il en possède les traits structuraux, l'occultation de la création, mais se distingue des religions traditionnelles sur son plan formel, à savoir la distinction entre visible et invisible, naturel et surnaturel⁴⁰. Dans le capitalisme, ce sont les sciences et les techniques qui sont, plutôt que les dieux et les héros, les représentants et vecteurs de l'hétéronomie, car c'est à travers le prisme rationaliste des sciences et des techniques que l'intégralité du monde vécu est perçue au détriment de ses potentialités créatrices. Ceci fait dire à Castoriadis que l'imaginaire du capitalisme n'a pas de «chair propre⁴¹», recoupant par là la critique francfortienne de l'expansion de la rationalité instrumentale sous le capitalisme⁴².

Ce découplage de l'imaginaire et de la religion fournit la base sur laquelle se déploie sa théorie de la démocratie comme autonomie relative. L'analyse de la religion, modèle paradigmatique de l'institution hétéronome de la société, permet à Castoriadis de définir l'hétéronomie comme, d'une part, l'impossibilité de se reconnaître comme l'origine de sa propre loi, d'autre part, comme autonomisation de l'institué et verrouillage du moment instituant. De ce point de vue, une société est autonome à condition qu'elle se reconnaisse comme l'origine de sa propre loi, conformément au mécanisme réel de l'institution imaginaire de la société, mais aussi à condition qu'elle mette au diapason le moment proprement instituant du social avec l'institué⁴³. En paraphrasant Trotsky, on peut dire que l'autonomie castoriadienne est une révolution permanente. L'autonomie comprise en ce sens est selon Castoriadis nécessairement démocratique, car ce n'est qu'à partir du moment où sont partagées collectivement les décisions sur les fondements de la vie en commun et qu'est mis à jour et approprié par tous le moment créateur de l'institution qu'une société est autonome⁴⁴. Elle doit être dite «relative», puisqu'elle ne se comprend que comme un rapport particulier à l'institution où la possibilité de sa subversion, de sa remise en question par tous au profit de tous, est ouverte sans limites. L'hétéronomie advient dans le rapport à l'institution, mais n'est pas ce rapport.

L'autonomie est donc un projet, et elle doit toujours être remise en jeu afin qu'elle puisse être conforme à sa nature. Pour qu'un tel

projet puisse se réaliser, il faut selon Castoriadis commencer par se débarrasser d'une conception technicienne de l'action politique qui fait de celle-ci un simple moyen en vue d'une fin qui serait intégralement déterminée par le savoir⁴⁵. La politique authentique est une *praxis*, un faire non-technique qui vise l'autonomie de tous, sans pour autant se doter d'une représentation exhaustive de ce qu'elle devrait être. La *praxis* est le faire non-technique de la liberté. En définissant le projet démocratique comme *praxis*, Castoriadis assume ainsi une conception révolutionnaire de la politique (l'institué étant rabattu sur le moment instituant), mais cherche à se distinguer de la conception léniniste de la révolution selon laquelle une avant-garde éclairée possédant une théorie prétendument exhaustive peut produire des bouleversements sociaux grâce à son application. Pour Castoriadis, la *praxis* n'est pas un *plan*, et c'est, en partie, la confusion entre ces deux modalités de l'action qui est la cause de l'échec du mouvement ouvrier et de sa pétrification dans la bureaucratie stalinienne⁴⁶.

On voit en outre toute la différence avec Gauchet, qui pense que l'autonomie est déjà réalisée et qu'elle est le fruit du développement politico-religieux de l'occident.

Conclusion

Nous avons ouvert ce texte en évoquant le problème classique du totalitarisme comme religion séculière. Nous avons montré que la thématique de la religion séculière peut se comprendre comme une toile de fond sur laquelle se sont dessinées de nouvelles réflexions sur la question du politico-religieux, c'est-à-dire sur la nature du principe instituant du social dans son rapport à la question moderne de l'autonomie collective et individuelle. Nous avons brièvement présenté ce que nous estimons constituer deux théories contraires pour le même problème, celles de Debray et de Gauchet, pour ensuite en indiquer quelques limites. En ce qui concerne la théorie de Régis Debray, nous avons suggéré qu'elle ne parvient pas à rendre compte de certains aspects centraux de la modernisation des sociétés occidentales. En soutenant que toute société se fonde religieusement, la théorie debrayenne est incapable d'expliquer comment les sociétés modernes s'articulent comme des tous

complexes. L'idée selon laquelle toute société se maintient dans le temps et l'espace par référence à un «point sacré» est selon nous extrêmement limitée pour expliquer l'interdépendance fonctionnelle des sphères d'activité dans les sociétés modernes, mais aussi pour comprendre la multiplication des morales individuelles au sein de la société civile. Elle nous semble aussi dangereusement conservatrice, ainsi que nous l'avons fait remarquer. S'agissant de la théorie du désenchantement de Marcel Gauchet, nous avons cherché à mettre en lumière ce qu'a de problématique la thèse selon laquelle la démocratie et le capitalisme seraient les deux facettes d'un même processus de découverte par l'homme de son propre pouvoir créateur. Pour ce faire, nous l'avons rapidement mis en perspective avec les critiques «théologiques» du capitalisme, lesquelles l'interprètent comme une réorientation hétéronome de la créativité humaine en contradiction avec les exigences normatives de la modernité. Nous avons clos notre texte en soumettant l'idée que le concept d'autonomie relative proposé par Castoriadis nous semble plus apte à relever la question du politico-religieux dans les sociétés contemporaines, en particulier dans le contexte d'une diffusion sans précédent de la logique du capitalisme⁴⁷.

-
1. La dimension religieuse du totalitarisme a été commentée par de nombreux auteurs, et on ne saurait citer toutes les études qui l'ont analysée selon une telle perspective. Voici, néanmoins, quelques études notables à ce sujet : Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Presses pocket, 1986 ; Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, Paris, Mille et une nuits, 2003 ; Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1949 ; Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques, with a summary in English*, La Haye, Paris, New-York, Mouton, 1982 ; Eric Voegelin, *Les religions politiques*, Paris, Éd. Du Cerf, 1994.
 2. La sociologie contemporaine de la religion distingue deux types principaux de définition de la religion : fonctionnelle et substantielle. Le premier type se concentre sur la fonction sociale qu'assume la religion, indépendamment de son contenu et incluant ainsi des phénomènes qui ne paraissent pas intuitivement «religieux». Le second type se donne en amont certaines caractéristiques précises du fait religieux (par exemple

- la croyance en un arrière-monde). Cf. Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008.
3. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
 4. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.
 5. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
 6. Il importe moins ici de savoir quelle est la signification exacte de l'incomplétude selon Gödel que de rendre compte de la bizarrerie que représente le transfert par Debray d'un concept d'ordre mathématique au domaine du politique. Debray a reconnu personnellement en 1996, après avoir été nommément visé dans «l'affaire Sokal», que cet emprunt aux mathématiques est «métaphorique ou isomorphique» et que l'on ne saurait «assimiler un système politico-social à un système logico-déductif». Cet emprunt est donc à comprendre comme métaphore heuristique, et non comme l'ébauche d'une tentative de réduire le champ politique au champ mathématique (même si le texte de 1985, que nous commentons ici, ne fait rien pour expliciter un tel positionnement «métaphorique»). Cf. Régis Debray «L'incomplétude, logique du religieux?» dans *Bulletin de la société française de philosophie, séance du 27 janvier 1996*, vol. 90, n° 1 (Janvier-Mars 1996), p. 7.
 7. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, p.256. Souligné dans le texte.
 8. *Ibid.*, p. 256.
 9. *Ibid.*, p. 258.
 10. *Ibid.*, p. 259.
 11. *Ibid.*, p. 259.
 12. *Ibid.*, p. 265.
 13. *Ibid.*, p. 266.
 14. *Ibid.*, pp. 264-265.
 15. Le rejet de l'autogestion par Debray doit être mis en perspective. Comme le remarque Christofferson, le conseillisme autogestionnaire français des années 1970-80, dont Castoriadis est un représentant de premier ordre, a été une position politique d'ultra-gauche visant à réaffirmer stratégiquement l'émancipation des travailleurs dans le contexte de l'annexion des partis communistes d'Europe par l'URSS. Pour un intellectuel de gauche à cette époque, refuser l'autogestion signifie soit l'abandon du projet révolutionnaire, soit la collaboration avec l'URSS via les partis communistes traditionnels (ex: Sartre ou Althusser). En intégrant le gouvernement Mitterrand après son emprisonnement,

Debray a clairement fait le choix de l'abandon du projet révolutionnaire. Cf. Michael Scott Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche : l'idéologie antitotalitaire en France, 1968-1981*, Marseille, Agone, 2009.

16. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, p. 258.
17. *Ibid.*, p. 263.
18. Cette critique a déjà été formulée par Pierre Manent : Pierre Manent, « Régis Debray révolutionne la science », dans *Commentaire*, vol. 4, n° 16 (1981), pp. 592-597.
19. La définition de la philosophie comme projet *critique et démocratique* est une idée proprement castoriadienne, que nous nous approprions dans le cadre de ce développement. Si l'on admet que la philosophie, dès sa naissance, va de pair avec l'exigence normative selon laquelle l'activité humaine doit trouver en elle-même ses propres ressources (l'autonomie), ce que l'enseignement socratique ne semble pas démentir, alors on peut déduire d'une telle exigence l'idée comme quoi la pratique d'une telle activité réflexive n'a de sens qu'à condition qu'elle soit universalisée et universalisable : non seulement la pratique de la philosophie est impossible là où n'est pas disponible l'idée d'une orientation critique de la pensée, mais il est aussi absurde de ne vouloir l'autonomie que pour soi-même (doublement absurde en vérité, puisque, d'une part, il m'est impossible d'être libre dans un monde où personne ne le serait et, d'autre part, parce qu'interdire à l'autre l'ouverture à la pensée critique est en contradiction flagrante avec l'idée même de cette ouverture). Que la philosophie ne se soit pas pensée à son origine comme « démocratique » ne signifie pas pour autant que la démocratie ne se trouve pas en aval de l'exercice du discours philosophique. Cf. Cornélius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », dans *Les carrefours du labyrinthe 2. Les domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, pp. 325-382.
20. Cf. Daniel Tanguay et Gilles Labelle, *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Québec, Fides, 2013.
21. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p. 13.
22. *Ibid.*, p. 16.
23. *Ibid.*, p. 249.
24. *Ibid.*, p. 252.
25. *Ibid.*, p. 278.
26. Il faudrait toutefois rendre justice à Marcel Gauchet, et ne pas en faire un apôtre de la démocratie parlementaire tel que nous avons tendance à le faire. Marcel Gauchet, en particulier dans *La démocratie contre*

elle-même, est sensible aux contradictions internes auxquelles aboutit le processus de sortie de la religion. Il montre en effet que le déploiement de la logique de l'autonomie débouche de nos jours à une hypertrophie de son moment juridique au détriment de son moment politique, conduisant à une véritable dissolution du corps social. Ainsi, pour Gauchet, la tâche authentique de la philosophie politique est de remettre au jour le fondement politique du social, plutôt que d'élaborer une doctrine normative de la justice. Cf. Marcel Gauchet, «Les tâches de la philosophie politique», dans *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 505-557,

27. Pour une critique théologique du capitalisme: Hugo Assmann et Franz J. Hinkelammert, *L'Idolâtrie du marché: critique théologique de l'économie de marché*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993; Robert H. Nelson, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*, Savage, Rowman & Littlefield Publishers, 1991; Robert H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and beyond*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001; Jung Mo Sung, *The Subject, Capitalism, and Religion: Horizons of Hope in Complex Societies*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

Pour une critique sociologique du capitalisme comme religion: Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979; Jean Pierre Dupuy, *L'avenir de l'économie: sortir de l'économystification*, Paris, Flammarion, 2012. La littérature marxiste est également pleine de comparaisons entre le capitalisme et la religion, à commencer par Marx au niveau de sa théorie du fétichisme de la marchandise. À part Marx, on peut citer par exemple: Lafargue, Paul, *La religion du capital*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1995; Jappe, Anselm, *Les aventures de la marchandise: pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003; Benjamin, Walter, «Le capitalisme comme religion», dans *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, pp. 111-113, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

28. Nous nous rapportons pour ce qui suit à: Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie. I, La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.
29. Définition que Gauchet hérite selon nous de Lefort. On trouvera une définition de la notion de régime selon Lefort dans le texte suivant: Claude Lefort, «Avant-propos», dans *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986), p. 9.

30. Cf. les textes de Gauchet sur le religieux après la religion. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté? : débat avec Marcel Gauchet sur « le Désenchantement du monde »*, Paris, Cerf, 1988; Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004; Marcel Gauchet, « Le religieux après la religion » dans *Le désenchantement du monde*, pp. 292-303.
31. Le lecteur remarquera que nous faisons ici un usage générique du concept de « critique théologique ». Nous admettons comme critique « théologique » du capitalisme celles qui mettent en avant le problème proprement axiologique que suscite selon elles le capitalisme, à savoir une « inversion des moyens et des fins », problème mis en perspective avec la thématique plus générale de la sécularisation et de la mort de Dieu. Une critique théologique met en outre en avant le problème du sens « existentiel » du capitalisme plutôt que des problèmes d'ordre sociaux, de répartition des richesses, etc.
32. L'essai intitulé « Marxisme et théorie révolutionnaire » est désormais la première partie de *L'institution imaginaire de la société*. Il s'agissait néanmoins d'un essai indépendant, rédigé entre 1964 et 1965, c'est-à-dire 10 ans avant la première publication de *L'institution*. Il s'agit d'une synthèse de sa critique du marxisme débouchant sur les prémisses de sa théorie de l'institution imaginaire de la société. Warren Breckman, « From the Symbolic Turn to the Social Imaginary: Castoriadis's Project of Autonomy », dans *Adventures of the symbolic: Post-Marxism and Radical Democracy*, New-York, Columbia University Press, 2013, pp. 96-138.
33. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 173-174.
34. Cornélius Castoriadis, « L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe. 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1990. pp. 272-274.
35. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 160-161.
36. « Les significations centrales ne sont pas des significations « de » quelque chose — ni même, sinon en un sens second, des significations « attachées » ou « référées à » quelque chose. Elles sont ce qui fait être, pour une société donnée, la co-appartenance d'objets, d'actes, d'individus en apparence les plus hétéroclites. Elles n'ont pas de « référent »; elles instituent un mode d'être des choses et des individus comme référé à elles. Comme telles, elles ne sont pas nécessairement explicites pour la société qui les institue. » *Ibid.*, p. 525.
37. La définition du concept d'institution par Castoriadis est très englobante, puisqu'il regroupe aussi bien les manières de faire que de penser, mais

- aussi les individus. L'extension castoriadienne du concept d'institution recoupe à peu près tout ce qui peut se trouver dans une société.
38. Cornélius Castoriadis, «Institution de la société et religion», dans *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, pp.462-463.
 - 39 Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, F.Maspero, 1982, p. 149.
 - 40 Cornélius Castoriadis, *op. cit.* pp.463-464.
 - 41 Cornélius Castoriadis, *Ibid.*, pp.235-240.
 - 42 Pour une synthèse de la critique francfortienne de la rationalité instrumentale : Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel : rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987, pp. 371-402.
 - 43 Cornélius Castoriadis «Pouvoir, politique, autonomie», dans *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 156.
 - 44 *Ibid.*, pp. 166-167.
 - 45 Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 107.
 - 46 Cornélius Castoriadis, *La société bureaucratique. 1. Les rapports de production en Russie*, Paris, U.G.E, 1973, p. 19
 - 47 Je souhaite remercier Benoît Côté qui a suivi de près l'élaboration de ce texte, notamment à l'occasion de la présentation publique de ses différentes moutures.