

DESIR D'AUTONOMIE ET RELATIVISME CULTUREL

Je vais évoquer la question d'une possible universalité du désir d'autonomie, à partir de l'œuvre de Cornelius Castoriadis (1922-1997), philosophe, économiste et psychanalyste d'origine grecque, qui vint en France juste après la seconde guerre mondiale, quand la Grèce s'enfonça dans une guerre civile meurtrière. Dans les années 50, Castoriadis fonda, avec Claude Lefort, le mouvement et la revue *Socialisme ou Barbarie*, au sein desquels il entreprit une réflexion politique dans le cadre du marxisme mais critique de celui-ci (en particulier concernant la conception hégélo-marxienne de l'histoire ou la réduction de l'analyse sociale aux conditions matérielles). Son œuvre principale, *L'Institution imaginaire de la société*, paraît en 1975, et est suivie de plusieurs volumes intitulés *Les Carrefours du labyrinthe*, tous publiés aux éditions du Seuil. A partir de 1981 Castoriadis enseigne à l'EHESS, où il approfondit les rapports entre philosophie et politique dans la Grèce ancienne. Il intervient fréquemment dans le débat public pour plaider en faveur d'une véritable démocratie et d'une sortie de la léthargie qui caractérise notre époque (voir par exemple *La montée de l'insignifiance*).

La thèse principale de Castoriadis porte sur le mouvement de création des institutions fondamentales de la société (celle-ci s'étendant depuis le plus petit groupe humain structuré par des règles, jusqu'à l'actuelle société mondialisée). En proposant de valoriser et de favoriser l'avènement de l'autonomie, tant sociale qu'individuelle, il en vient forcément à se prononcer sur la question du relativisme des institutions et du type universalité qu'on peut leur attribuer. Je vous propose de retracer d'abord les grandes lignes de cette thèse, développée essentiellement dans *L'Institution imaginaire de la société*, et d'examiner ensuite les débats qu'elle a fait naître concernant le relativisme culturel.

Tout groupe humain se donne des institutions sous deux formes au moins : des représentations ou « significations » qui répondent aux questions implicites : « qui sommes-nous ? », « dans quoi sommes-nous ? », « quelle est notre origine ? », « que sont pour nous les autres humains, les autres animaux, etc. ? », « qu'est-ce qui pour nous est bon ou mauvais, a de la valeur ou pas ? » ; et des organisations de la vie collective, sous forme de coutumes, de règles ou de lois, et éventuellement d'instances concrètes chargées de les mettre en œuvre (institution judiciaire, institution scolaire, institutions politiques et administratives, ...).

Ni les représentations ni les règles établies ne sont entièrement réductibles aux besoins naturels et à la garantie de survie du groupe. Certes, les modes de vie doivent être adaptés aux contraintes naturelles variables telles que le climat, les ressources, la qualité nutritive des aliments disponibles. Cependant, à l'intérieur de ce cadre impératif, les possibilités de choix restent nombreuses et aucune nécessité naturelle ne justifie certaines décisions quant au droit de manger certaines choses ou non, quant aux moyens par lesquels le groupe doit se procurer, produire, répartir les biens nécessaires. On peut en dire autant concernant les règles régissant la reproduction : tout groupe humain doit assurer sa reproduction, mais il est purement arbitraire d'autoriser, par exemple, le mariage entre cousins maternels et non paternels, entre tels clans et non tels autres, etc. Le besoin vital lui-même est défini différemment par chaque société, et il y a en outre d'innombrables manières de satisfaire le même besoin. Une interprétation utilitariste des institutions sociales ne suffit donc pas, car elle ne peut expliquer toute la part d'arbitraire dans la diversité des institutions culturelles.

La thèse de Castoriadis est qu'il faut attribuer ces créations à une faculté proprement humaine qu'il appelle « l'imagination radicale ». « Radicale », parce qu'elle est à la racine de toute production sociale ; « imagination », non pas au sens de la fiction mais au sens de la création de quelque chose qui n'existe pas encore, et qui n'est pas simplement donné comme une conséquence nécessaire de notre nature ou

de l'histoire. Certes, chaque groupe humain s'inscrit dans une histoire et hérite de représentations et d'institutions sans qu'on puisse remonter à une origine première (les premières formes sociales précédant l'apparition de l'*Homo sapiens*). Mais chaque groupe humain modifie cet héritage, soit très lentement sur de longues périodes, soit très rapidement, et tantôt de manière inconsciente tantôt de manière consciente.

Dans la plupart des sociétés les institutions fondamentales sont considérées comme ne venant pas du groupe lui-même mais données par une instance créatrice transcendante, que ce soit un dieu, un ancêtre fondateur, un ordre naturel. C'est ce que Castoriadis appelle l'hétéronomie : la loi est donnée par quelqu'un d'autre. Dans la plupart des cas l'ordre hérité est considéré comme sacré et la société développe une très grande réticence au changement ; c'est éminemment le cas dans les sociétés basées sur les mythes ou dans les sociétés théocratiques. Dans d'autres cas, une rupture par rapport au passé est justifiée par la découverte d'une raison universelle, qui dès lors agit de la même manière que les autres transcendances, en empêchant toute modification une fois atteint l'ordre « naturel » et « rationnel ». Ainsi, la forme sociale actuellement dominante veut faire croire que l'économie de marché est la seule rationnelle et la seule adaptée à la nature humaine, de sorte que tout changement de modèle devrait nécessairement mener à des catastrophes. Au cours de l'histoire des différentes civilisations, très rares ont été les sociétés autonomes, c'est-à-dire qui se soient reconnues comme seules responsables de leurs propres institutions — non seulement de leurs institutions concrètes, politiques, économiques, éducatives, etc., mais aussi de leur conception du monde et de leur propre identité. Castoriadis repère de telles exceptions dans les cités de la Grèce antique, entre le VII^e et le V^e siècle avant notre ère, et ensuite dans certaines cités indépendantes de la fin du Moyen-Âge, surtout en Italie. Il estime que depuis lors le projet d'autonomie s'est maintenu à travers l'histoire européenne, mais sans jamais plus pouvoir se réaliser.

La quête de l'autonomie est nécessairement en même temps individuelle et collective, car une société autonome ne peut être composée d'individus qui ne le soient pas. Dans l'individu, l'autonomie s'oppose à l'aliénation. Celle-ci n'est pas l'influence sociale qui imprègne tout individu depuis sa naissance, lui donne une culture, un langage, des repères dans le monde naturel et humain. Cette formation de l'individu est absolument indispensable, et toute représentation d'un individu indépendant d'une empreinte sociale est une illusion. L'aliénation n'est donc pas simplement le « discours de l'autre », comme l'indique l'étymologie du mot, mais le discours de l'autre *non su comme tel*. Il y a aliénation si l'individu n'a pas la possibilité de se retourner sur ce qui l'a formé, d'interroger son héritage culturel et de se l'approprier en fonction de ses désirs et projets particuliers. En effet, tout individu a une dynamique psychique qui lui est propre, qui fait que nous ne sommes pas seulement des répétitions d'un même modèle social mais des êtres tous différents. L'inconscient est un flux représentatif, un flux d'images et de pulsions dont le mouvement de production échappe aux constructions sociales même si ses expressions sont mises en forme par la culture, en particulier par le langage. Ce flux représentatif est appelé par Castoriadis l'imagination radicale individuelle. Pour devenir autonome, l'individu doit prendre conscience à la fois de l'irréductibilité de l'inconscient à une transparence et à une maîtrise totales mais aussi de la capacité que nous avons dans une certaine mesure à comprendre son fonctionnement et à choisir nos manières de le satisfaire. Il doit prendre conscience aussi de la part d'inconscient qui est constituée du discours social intériorisé, et là aussi choisir autant que possible ce qu'il désire faire sien ou au contraire contester. Il s'ensuit un double mouvement d'influence, de la société sur les individus, et des individus sur la société, selon une intrication très complexe qui n'est pas simplement une relation d'un tout à ses parties. L'aliénation des

individus varie en fonction du caractère plus ou moins ouvert de la société, de son acceptation de la nouveauté ou au contraire de son refus de toute évolution de ses représentations.

Par ailleurs, une société peut elle aussi être aliénée ou autonome. À cette échelle, l'aliénation consiste en l'autonomisation des institutions : ce qui a été institué devient figé, immuable, ne visant plus qu'à sa propre conservation, et le pouvoir instituant qui l'a créé perd tout droit à le modifier, voire perd la conscience qu'il l'a créé. En particulier, il y a une signification première qui commande tous les choix et orientations sans jamais être elle-même mise en question ou interrogée : ça a été longtemps la notion de Dieu, c'est maintenant dans nos sociétés la centralité de l'impératif économique. Se débarrasser de l'aliénation à l'échelle d'une société consiste à remonter à cette signification première, à reprendre conscience de son caractère contingent et de notre droit à la remplacer par autre chose. Cela demande une auto-réflexion, une interrogation sur nos propres fondements et valeurs ; cela suppose de pouvoir se poser la question : « notre loi est-elle juste ? » Dans les sociétés divisées, à fort antagonisme social, un obstacle supplémentaire à la désaliénation est que la classe dominante a intérêt à conserver l'hétéronomie, dont elle profite. Dans les sociétés homogènes, c'est encore plus difficile car la mise en question de ce qui est adopté et préservé par le groupe tout entier est pour ainsi dire inconcevable. C'est pourquoi les sociétés divisées se transforment en général plus vite que les sociétés homogènes, parce qu'elles génèrent leur propre contestation interne, qui, même si elle ne parvient pas à renverser l'ordre dominant, introduit au moins en son sein une brèche imaginaire, une représentation alternative.

Dans les civilisations européennes depuis l'Antiquité coexistent deux productions imaginaires antagonistes : un imaginaire de la domination (sur les autres peuples, sur la nature, ou d'une classe sur une autre ; tendances qui connaissent une inflation délirante depuis l'hégémonie de la mentalité capitaliste), et un imaginaire de l'autonomie, qui a presque toujours été minorisé. L'apport essentiel de la Grèce antique est l'avènement d'un questionnement sur sa propre culture, c'est-à-dire l'autoréflexion et la critique de soi, qui commence en histoire avec Hérodote, en politique avec les luttes contre les oligarchies ancestrales, en philosophie avec le refus de l'explication mythologique du monde et de la justification traditionnelle des valeurs. En particulier, la politique est instituée comme une activité collective qui se veut lucide et consciente, même dans les cités qui ne sont pas strictement démocratiques — tandis que dans des sociétés impériales, royales ou communautaires, si des questions peuvent surgir concernant l'opportunité de faire la guerre, ou le montant des impôts, ou les droits et devoirs des populations, il n'est jamais question de mettre en cause le cadre général de référence.

Par sa valorisation des rares sociétés qui ont atteint l'autonomie, Castoriadis s'est exposé au reproche d'eurocentrisme, notion qui peut s'entendre de deux façons : soit elle signifie que l'on interprète les autres cultures à partir du mode de pensée et des valeurs européennes (ou « occidentales », mais les distinctions culturelles actuelles n'ont plus grand chose à voir avec l'opposition Orient-Occident) ; soit elle signifie que l'on considère la culture européenne comme supérieure aux autres. Soumettre la thèse de Castoriadis à ce soupçon possède un enjeu très important, à la fois pour la théorie et pour la pratique, car cela revient à se demander si la critique de l'aliénation sociale et l'appel à l'autonomie peuvent être considérés comme universels ou au contraire comme relevant d'un certain colonialisme de la pensée à partir de la conception européenne.

En 1994 s'est tenu sur cette question un débat entre Castoriadis et l'équipe du MAUSS, Mouvement pour l'anti-utilitarisme dans les sciences sociales¹. On fit remarquer à Castoriadis qu'il défendait une

¹ Publié dans la Revue du Mauss en 1999, numéros 13 et 14, puis sous forme de livre aux éditions Mille et une Nuits sous le titre *Démocratie et relativisme* (2010).

Transcription de l'enregistrement sur : <https://collectifieuxcommuns.fr/spip/spip.php?article110&lang=fr#nb3>

position relativiste en affirmant que toutes les sociétés procèdent d'un même arbitraire, l'imaginaire radical instituant, de sorte qu'aucune mesure absolue ne peut introduire de hiérarchie entre leurs institutions respectives, mais qu'en même temps il valorisait une dimension culturelle parmi toutes les autres, celle de l'auto-questionnement, qui ne se trouve nulle part ailleurs qu'à deux moments de l'histoire européenne. Cette société serait donc considérée comme supérieure aux autres.

Si l'eurocentrisme ainsi soupçonné est entendu selon le premier sens distingué ci-dessus, pour Castoriadis il s'agit d'un fait indépassable et tout à fait assumé. En effet, tout point de vue est nécessairement situé, tout individu s'est construit selon un type de perception du monde et selon un mode de pensée qui appartient à une certaine culture, et même s'il décide d'en changer radicalement, il changera simplement de situation, car il n'y a pas de point de vue neutre, de surplomb, indépendant de toute culture. « L'ethnologue qui a tellement bien assimilé la vue du monde des Bororos qu'il ne peut plus le voir qu'à leur façon, n'est plus un ethnologue, c'est un Bororo — et les Bororos ne sont pas des ethnologues. Sa raison d'être n'est pas de s'assimiler aux Bororos, mais d'expliquer au Parisiens, aux Londoniens, aux New-Yorkais de 1965 cette autre humanité que représentent les Bororos. Et cela, il ne peut le faire que dans le langage, au sens le plus profond du terme, dans le système catégoriel des Parisiens, Londoniens, etc. Or ces langages ne sont pas des « codes équivalents » — précisément parce que dans leur structuration, les significations imaginaires jouent un rôle central. » (*IIS*, p. 246).

En revanche, si l'on soupçonne un eurocentrisme au second sens du terme, la réponse de Castoriadis est qu'il faut distinguer la partie philosophique et la partie politique de sa thèse. La partie philosophique est une position théorique, d'observation et d'interprétation, qui révèle l'auto-institution historique dans toutes les sociétés, et qui donc met toutes les sociétés sur le même plan sans considérer qu'une forme d'institution aurait plus de valeur qu'une autre. L'investigation théorique observe l'hétéronomie des unes et l'autonomie des autres sans poser de jugement de valeur. Il n'en va pas de même selon la position politique ; en effet, celle-ci n'a plus pour but la compréhension, l'élucidation, la comparaison, mais c'est une position *pratique*, c'est-à-dire qui vise à une action et qui implique par conséquent un choix préférentiel. Quand il s'agit de décider quelle société nous voulons pour nous, alors bien sûr nous établissons des différences de valeur, comme l'exprime Castoriadis au cours du débat :

« La culture dans laquelle nous nous trouvons nous donne les armes et les moyens d'avoir une posture critique, moyennant laquelle nous faisons un choix dans... disons les paradigmes historiques présents ou dans les projets possibles — et c'est plutôt les projets que les paradigmes puisque, comme je le disais tout à l'heure, il n'y a pas de modèle. Je n'ai jamais dit que, au point de vue d'un choix politique, toutes les cultures sont équivalentes, que... la culture esclavagiste des États du sud américain, si idylliquement décrite par Mme Mitchell dans *Autant en emporte le vent* par exemple, vaut n'importe quelle autre culture du point de vue politique. »

Or Castoriadis n'a jamais été un pur théoricien ; il a d'emblée affirmé que l'élucidation théorique qu'il menait sur l'institution des sociétés avait en vue une action pratique sur sa propre société, sous la forme d'un changement révolutionnaire. De ce fait, il assume également l'eurocentrisme au second sens du terme, mais uniquement parce qu'il ne veut pas se contenter d'une étude théorique désintéressée : « Toute élucidation que nous entreprenons est finalement *intéressée*, elle est *pour nous* au sens fort, car nous ne sommes pas là pour dire ce qui est, mais pour faire être ce qui n'est pas » (*IIS*, p. 248). En outre, pour mener ce type d'action politique, avoir une culture européenne est un avantage parce que cet héritage inclut la connaissance de multiples formes sociales possibles, qu'elles aient déjà été réalisées ou non, et la conscience qu'il n'y a pas d'autre pouvoir instituant que les peuples eux-mêmes. Il est

donc clair, pour lever un malentendu fréquent, que pour Castoriadis les épisodes privilégiés de notre histoire ne sont pas des modèles parfaits mais des *germes* dont on peut s'inspirer pour construire notre avenir. En outre, l'existence de ces possibilités n'entraîne pas automatiquement que nos sociétés vont choisir l'autonomie. Nous vivons de fait dans une oligarchie, et toute oligarchie est nécessairement dans l'hétéronomie car elle doit justifier la confiscation du pouvoir par quelques-uns au nom d'une nécessité quelconque. En l'occurrence, l'imaginaire « républicain » écarte la démocratie directe parce que l'ensemble des citoyens manqueraient des compétences nécessaires à la gestion économique et administrative de sociétés devenues extrêmement complexes ; or cette complexité même est un choix institué et entretenu, non une nécessité. Et si l'on voulait objecter que, par le biais de la représentation politique, tous les citoyens participent au pouvoir instituant, il suffit de répondre que la représentation est un leurre, qu'aucun être humain ne peut en représenter un autre, et que d'ailleurs cette prétention est contradictoire avec la justification de l'élection au nom des compétences.

Le fait que l'histoire européenne ait été si largement dominée par l'imaginaire hétéronome et oligarchique a eu des conséquences négatives sur nos relations avec les autres cultures. En effet, la colonisation des autres cultures a été menée en fonction de ces valeurs et non de la tendance émancipatrice minoritaire. Il ne faut pas s'étonner par conséquent si les autres cultures ne voient dans les civilisations européennes que les valeurs d'exploitation, d'accaparement, d'uniformisation culturelle sous l'égide de la consommation de masse. Cet imaginaire-là occulte, aussi bien chez les colonisés que chez les colonisateurs, le côté libérateur qu'entretient la visée de l'autonomie. Pour lever un autre malentendu, précisons que ce n'est pas la rationalité en elle-même ni la conception scientifique du monde qui font de la civilisation européenne une civilisation oppressive ; car le projet d'autonomie repose également sur la raison et sur la vision scientifique du monde, mais en utilisant un autre type de raison et de science : non pas la rationalité calculatrice et instrumentale, mais celle qui réfléchit sur les fins. Cependant, puisque la visée émancipatrice existe désormais dans l'imaginaire mondialisé, il est loisible à tous de s'en emparer et de la revendiquer contre les divers types d'hétéronomie qui partout privent les êtres humains de l'exercice autonome de leur jugement :

« À partir du moment où ces valeurs sont réalisées quelque part — ne serait-ce que de façon très insuffisante et très déformée, comme elles l'ont été ou le sont encore en Occident —, elles exercent une sorte d'appel sur les autres, sans qu'il y ait pour autant une fatalité ou une vocation universelle des gens pour la démocratie. Mais si ce que vous me demandez, c'est : qu'est-ce qu'on fait si les autres persistent ? — parce que c'est ça finalement la question —, la réponse est : on ne peut rien faire, on peut simplement prêcher par l'exemple. Robespierre disait : « Les peuples n'aiment pas les missionnaires armés. » Moi, je ne suis pas pour l'imposition, par la force, d'une démocratie quelconque, d'une révolution quelconque, dans les pays islamiques ou dans les autres. Je suis pour la défense de ces valeurs, pour leur propagation par l'exemple, et je crois — mais ça, c'est une autre question — que si actuellement ce... disons rayonnement a beaucoup perdu de son intensité (les choses sont plus compliquées que ça d'ailleurs...), c'est en grande partie à cause de cette espèce d'effondrement interne de l'Occident. »

Castoriadis ajoute que, pour les autres cultures, il estime possible que se réalise une combinaison entre le meilleur apport de la culture démocratique occidentale et les valeurs de socialité et de communauté qui subsistent dans ces cultures. Il a juste eu le temps d'apercevoir les premières réalisations du mouvement zapatiste au Mexique, l'un des exemples qui illustre le mieux ce processus de réinstauration des institutions sociales par des choix collectifs et lucides, puisant ce qui lui convient à la fois dans la culture traditionnelle indigène et dans les cultures plus récemment importées.

Cependant, la distinction entre un relativisme théorique et une préférence politique n'est pas toujours aussi claire chez Castoriadis. Dans *L'Institution imaginaire de la société*, constatant l'importance du mouvement social qui dans l'après 68 a recherché l'autonomie collective et individuelle, il en vient à faire de celle-ci une tendance universelle de l'humanité : « Nous affirmons l'autonomie comme mode d'être de l'homme. [...] Nous pensons que la visée de l'autonomie tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée d'autonomie c'est le destin de l'homme, que, présente dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle » (p. 148-9). On peut considérer que c'est un texte ancien, porté par l'optimisme que nourrissait une époque révolutionnaire dans tous les domaines, ou que ses accents téléologiques en font une anomalie dans une œuvre très clairement opposée à la conception hégélienne de l'histoire, puisque pour Castoriadis l'histoire est création imprévisible et non avènement inéluctable d'une fin déjà comprise dans le commencement. Cette difficulté philosophique concernant l'être de l'homme et de l'histoire mériterait une étude approfondie, mais quoi qu'il en soit, il n'empêche que jusqu'au bout Castoriadis défend ce qu'il considère comme une vérité sur le plan théorique, le fait qu'il n'existe pas de transcendance qui donne ou dicte les institutions aux groupes humains, et que les explications mythiques ou religieuses sont théoriquement moins valides que les explications scientifiques qui allient sciences naturelles (biologie, cosmologie...) et enquêtes méthodologiques en histoire, psychologie, épistémologie, philosophie. Castoriadis n'est pas relativiste concernant la prétention des discours à la vérité, même s'il sait évidemment que ce genre de connaissance n'est pas démontrable ni ne peut atteindre de certitude absolue. Pour faire avancer de telles questions, il serait intéressant que des penseurs formés par d'autres cultures s'en emparent et les approfondissent à partir d'un travail sur leurs propres modes de pensée — mais cela suppose d'abord de dépasser la confrontation actuelle (ou la coexistence sans dialogue) pour aller vers une collaboration aussi sur le plan théorique, en plus d'une convergence naissante sur le plan des luttes politiques.

Annick Stevens

Pour en savoir plus :

www.agorainternational.org/fr/index.html

www.philosophie-en-liberte.net/universite_populaire/castoriadis_toursky_2013/castoriadis_2013.html