L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

227-228 | 2018

Varia

L'énigme de l'hétéronomie

La religion selon Castoriadis

Bruno Karsenti

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/32578>

DOI : 10.4000/lhomme.32578

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2018

Pagination : 237-256

ISBN : 978-2-7132-2735-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Bruno Karsenti, « L'énigme de l'hétéronomie », *L'Homme* [En ligne], 227-228 | 2018, mis en ligne le 01 octobre 2020, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/32578> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.32578>

L'énigme de l'hétéronomie

La religion selon Castoriadis

Bruno Karsenti

POUR L'ANTHROPOLOGIE sociale, la question de la légitimité des normes ne peut être déliée de celle de l'autorité des origines. Le sens du juste et le rapport à l'origine peuvent bien être politiquement séparables pour une conscience sécularisée, tout particulièrement lorsqu'elle se traduit dans le discours de la philosophie politique moderne ; ils sont noués intérieurement pour l'anthropologue. Ce nœud reste un objet d'interrogation privilégié, sur une ligne qui fait figurer les faits religieux au rang de faits anthropologiques primordiaux. Les stratégies et les méthodes pour restituer la logique propre à ce domaine ne font certes pas l'unanimité dans la discipline, les controverses à ce sujet réfléchissant les grandes tendances qui la divisent, voire la fracturent aujourd'hui. Une prémisse demeure toutefois intouchée, comme une ligne de partage précédant tous les autres. Elle a trait à la distance prise à l'égard de l'approche philosophique de la question de la législation, et du crible trop rapidement imposé par les concepts d'autonomie et d'hétéronomie. Plus précisément, elle concerne l'assignation du lieu d'où les lois procèdent. Pour l'anthropologue, il est clair qu'expurger le concept de loi de toute référence à l'origine perçue comme fondatrice et légitimante n'a simplement pas de sens. Cela, en dépit d'une inclination moderne irrépressible qui trouve en revanche un relais privilégié chez les philosophes.

Cette inclination à laquelle l'anthropologie oppose sa résistance, il est aisé d'en voir la raison. L'origine, pour nous modernes, apparaît plus volontiers comme une question de fait que comme une question de droit. Sa contingence frappe plus que sa nécessité, et lorsque sa nécessité s'impose, c'est sous la forme d'une contrainte dont on admet qu'il est toujours possible, au prix de quelque effort, de s'émanciper. Si l'on raisonne spontanément

EN QUESTION

ainsi, c'est que notre attention gravite autour d'un autre point. Présents à nous-mêmes sur le mode de l'*autonomie* – que ce soit individuellement ou collectivement –, la levée des ornières de l'originaire nous paraît à la fois inévitable et hautement souhaitable. C'est précisément là que l'approche anthropologique fait entendre son objection : car dans ce cas, nous manquons ce que le religieux a *en soi* de normatif. Certes, il arrive que l'on reconnaisse sa puissance. Il arrive même que, sous l'effet d'une actualité impérieuse, on évoque celle-ci avec effroi. La mystique de l'originaire est traitée alors comme un fond obscur plein de dangers où toute société peut incidemment rechuter et se perdre – l'ethnisme ou le nationalisme se colorant de religion par une sorte d'exigence fonctionnelle. Bref, en vertu de la centralité politique et juridique de notre regard, nous sommes prompts à juger le religieux en termes d'archaïsme ou de régression.

Examinons cette centralité, et la lucidité maximale censée lui être attachée. On notera qu'elle n'est jamais que le pendant de la capacité que nous nous attribuons à nous donner nous-mêmes nos lois, et donc à ne pas, ou à ne plus les recevoir d'une autre instance que nous-mêmes. L'autonomie, massivement, nous obnubile et nous captive. Captivante, elle découpe alors l'origine en deux. Une part en est projetée dans une transcendance dont nous avons su démystifier le caractère de source des lois ; l'autre est ramenée à la platitude du fait empirique de la filiation biologique ou historique de chacun d'entre nous, ou encore de la généalogie réelle, déformée idéologiquement, des collectifs que nous formons. Dans les deux cas, le terme d'origine perd considérablement de son aura et de sa charge sémantique. Dans cette distribution à deux entrées, sa signification normative se dissipe, telle du moins que la dimension religieuse de l'appartenance au groupe en témoigne toujours à quelque degré dans la perspective qu'adopte l'anthropologue.

C'est pourquoi rien ne le heurte plus que l'acceptation acritique des présupposés modernes tels qu'on vient de les décrire. Ceux-ci se résument à un seul mot, antonyme de l'autonomie, mot savamment construit et destiné à recueillir ce qui se dérobe à nos regards. Nous parlons d'*hétéronomie*. De l'autonomie à l'hétéronomie, la pente s'incline ainsi. C'est dans ce sens que les termes comparaissent dans le lexique de la philosophie politique moderne, discours savant congruent, confirmant et explicitant notre *doxa*. Un préjugé s'y lit sans peine : on admet que les lois puissent se donner sous le signe d'une extériorité étrangère à ce que le groupe vit dans son intériorité, et que la religion soit le visage passé de cette aliénation dont les sociétés autonomes se seraient héroïquement sorties. L'hétéronomie, dans ces conditions, ce n'est pas seulement l'étrangeté de la loi à son plan d'application : c'est aussi et surtout l'étrangeté à nous-mêmes en ce que nous serions parvenus à récuser cette étrangeté. Or, dans cette double négation, il

est douteux qu'on ait pénétré ce que recouvre, à titre d'ordonnancement sensé des pensées et des actions, l'origine légitimante. Il semble plutôt qu'on s'en soit éloigné deux fois. Surtout, on a endossé plus ou moins consciemment une attitude anti-religieuse, qui déroge notoirement aux principes des sciences sociales censés guider l'anthropologue.

Cornelius Castoriadis est sans doute, dans la philosophie politique contemporaine, le penseur qui a le plus continûment et plus obstinément œuvré à une élucidation du concept d'autonomie, dans sa stricte opposition à l'hétéronomie. Il a fait en particulier valoir sous tous ses aspects la racine grecque des mots, les arrachant ainsi à la topique kantienne qui domine largement la conceptualité moderne. Or, dès qu'on relève ce trait de son œuvre, une singularité apparaît : c'est qu'il est bien plutôt un penseur contre-religieux qu'anti-religieux. Là réside sa force d'éclairement pour les anthropologues, les sociologues ou les historiens qui entreprennent de le lire et de puiser dans ses textes de quoi orienter leurs réflexions. Précisons : il n'est pas anti-religieux au sens où il combattrait la religion comme une forme d'existence dont il faudrait affranchir la condition humaine. Il n'y a chez lui ni opposition active, ni même résignation. Il ne s'agit pas d'imaginer un point de vue extérieur à la société telle qu'elle est, ou aux sociétés telles qu'elles sont, avec les religions qui les habitent. Le problème, classique dans cette mesure – parce que déjà grec –, mais singulier au regard des préjugés de la philosophie politique moderne, est de penser la religion en tant que partie intégrante ou dimension constitutive de la structuration sociale comme telle. L'attitude anthropologique n'en est donc pas heurtée. Mais, précisément, ce problème n'est formulable que si l'on dispose d'un contrepoint. Un autre point de la structuration sociale est requis : non pas à l'intérieur de la religion, mais dans la discussion sur les lois, la pensée et la production des lois comme objet de délibération et de discussion par les individus socialisés.

Ce levier n'est pas donné dans n'importe quelle société. Il compte parmi nos caractéristiques. Il faut par conséquent souligner ce point. Nous sommes *rare*, bien que ce « nous », désormais, dans le questionnement qui le distingue, dans l'autonomie ou la tendance à l'autonomie qui le définit, ait essaimé dans toutes les sociétés du globe. Nous *étions* rares. Dans une certaine mesure, on peut dire néanmoins que nous le restons, sur un plan qui n'est pas spatial ou quantitatif, mais qui correspond à l'exigence, si généralisée soit-elle, que nous représentons, c'est-à-dire que nous avons *commencé* par représenter.

Castoriadis désigne ce commencement avec fermeté et sans fausse pudeur : l'expérience de l'autonomie est de source exclusivement grecque, et de facture exclusivement gréco-occidentale. La Grèce, l'Europe, l'Occident ont donc rendu la contre-religion possible (et, accessoirement, l'anti-religion) ; c'est-à-dire, simultanément, l'acquisition d'un point de vue externe sur la religion et la conscience de soi de l'autonomie, exempte de toute religiosité.

Le contre-religieux s'étaye donc sur ce socle. Il définit le contrepoint du religieux dans le social, comme capacité ouverte au sein d'une certaine vie sociale (ou plutôt socio-politique) à s'emparer de la loi des lois, à permettre au groupe lui-même de légitimer les lois dans le moment où il se les donne. La religion, au sens générique, est au contraire la capture ou la forclusion de la loi des lois – par soumission aux puissances des origines, mythe étio-logique, ou encore révélation. Les modalités, à cet égard, peuvent varier. Pour n'être pas indifférentes au mode de légitimation des lois, ces variations dessinent globalement l'espace de l'hétéronomie. Les lois nous viennent d'ailleurs. L'anomalie, voire le miracle grec, a consisté à introduire dans cette condition quasi universelle un écart, le seul et unique écart significatif, initiateur d'une expérience de l'autonomie dont toutes les sociétés, à un degré ou à un autre, sont aujourd'hui pénétrées.

À s'en tenir à cette figuration topique, rien, ou très peu de choses, ne nous sort du dilemme dont on est parti. L'hétéronomie reste, y compris pour le point de vue contre-religieux, la catégorie construite pour recueillir ce que nous ne sommes pas. La logique du contrepoint ne se différencie pas significativement de celle de la négation. Et cependant, si l'on se borne à cette présentation, un scrupule nous prend. Je suppose, à lire les textes, épars et peu nombreux, que Castoriadis a consacré à la religion – son étayage du point de vue que j'ai appelé contre-religieux –, que ce scrupule l'a pris. Opposer ainsi l'autonomie à l'hétéronomie se réduit à une question de capture, ou de place, dans une fonction qui n'est pas modifiée entre un pôle et l'autre : légitimer les lois. Or, il s'agit de savoir si l'on parle de la même loi lorsqu'elle est religieusement légitimée ou lorsqu'elle est le produit d'une délibération du groupe. Le problème est d'entrer dans la logique du mot confus de *légitimation*. Qu'une loi soit légitime parce que nous la sommes donnée est le raisonnement spontané des modernes, et c'est en cela qu'ils sont de filiation grecque, c'est entendu. Mais les modernes ne sont pas que cela : ils raisonnent encore autrement, ne sont pas simplement subjugués et détournés de tout raisonnement quand la tradition est jugée par eux légitime. Plus encore, ils ont bien l'idée qu'en religion, il en va vraiment de *lois* – que les religions ne sont pas désactivées dans leur dimension juridico-politique quand le politique et le juridique sont instanciés, pour le groupe tout entier, dans le domaine qu'on dit « public », en production

de la loi, lieux d'exercice de l'autonomie. Le point de vue contre-religieux, se distinguant en cela du point de vue anti-religieux, estime que cela n'est pas socialement insignifiant, qu'on n'est pas libéré de l'hétéronomie quand l'ère de l'autonomie s'est ouverte, et qu'il ne s'agit pas, dans l'approfondissement de cette dernière, de chasser la religion de sa place légitimante, comme s'il était question de la *même place*, une place figée que le groupe, fort du préfixe réfléchi que le mot autonomie lui confère, viendrait maintenant occuper.

En réalité, la place a changé. Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie n'est pas un passage, mais un déplacement. On ne sort pas de l'hétéronomie en faisant éclater la vérité : « Là où était le Dieu, le groupe doit advenir ». L'adage freudien ne fonctionne pas. Car ce n'était précisément pas là où était le Dieu, ou Dieu (ou les ancêtres, ou la vérité, ou l'autorité...) que le groupe advient. Dans le mot autonomie, en somme, il n'y a pas seulement un changement de regard sur l'origine de la loi. Il y a surtout la libération de l'origine, la relativisation de l'originaire, et sa répercussion sur le concept de loi. C'est ce qu'on veut dire en affirmant que la légitimation n'a pas le même sens entre un pôle et l'autre. Le problème, *notre* problème, est dès lors de se demander à quel déplacement est soumise la question, humaine, de l'origine. Ce qui suppose de commencer par se demander quelle est sa place, dans le régime de pensée et d'action où elle prévaut : dans la religion, domaine par excellence de l'hétéronomie.

L'hétéronomie religieuse ne s'éteint pas et, pour le penseur contre-religieux plutôt qu'anti-religieux, il n'y a aucun sens à attendre que ce soit le cas. Les formes de vie religieuses ne disparaissent pas de l'existence sociale prise dans toute son épaisseur. Certes, on ne vit pas une vie religieuse de la même manière lorsque la politique de l'autonomie, au niveau idéologique et institutionnel, a fait valoir ses prérogatives et étendu son rayonnement. De même, des différences profondes doivent être faites entre les démocraties libérales qui placent l'autonomie collective et individuelle à leur principe, et les autres régimes politiques, dont il ne faut pas omettre de souligner qu'ils demeurent majoritaires parmi les États actuellement existants. Il reste que l'expérience de l'autonomie déborde sa traduction constitutionnelle, et que son extension ne laisse pratiquement aucune société du globe indemne idéologiquement. Ce qui, sans les homogénéiser, les voue à un destin commun, avec ses failles, ses régressions, ses tensions et ses fins partagées.

Depuis cette condition générale, on manque la signification de la religion tant qu'on la juge de manière statique comme l'« autre » de l'autonomie, et à l'aune des caractéristiques de cette dernière. Certes, un certain héroïsme pousse dans cette direction, à la faveur de notre rareté triomphante, devenue pour cette raison rareté commune, rareté non rare, ou encore rareté tendanciellement inconsciente de sa rareté et qui doit la reconquérir intellectuellement

pour ne pas laisser s'user son principe actif. On suppose dans ce cas que l'autonomie vaut mieux que l'hétéronomie, dans la même fonction ; que ce qui a eu lieu *devait* avoir lieu, la description de l'évolution emportant une valorisation supérieure de son point d'aboutissement. Cette inclination peut être plus ou moins bien maîtrisée, plus ou moins attentive à ne pas transporter de jugement de valeur trop outré dans ce qu'elle aborde comme un socle que nous, occidentaux, avons toujours déjà quitté. Elle peut, par exemple, simplement s'adosser au fait épistémique de l'impossibilité de décrire l'hétéronomie autrement que de l'extérieur, du seul extérieur possible, qui est nôtre. Mais, précisément, un autre genre de question commence ici à émerger qui vient bousculer notre assurance. L'hétéronomie se perçoit-elle comme hétéronomie ? Qu'appelle-t-elle elle-même l'*autre* fondateur ou légitimant, et dans quelle mesure le voit-elle comme autre – autre de quoi, si la société ne se pense à aucun degré comme légitimatrice et fondatrice de normes ? Encore une fois, n'y a-t-il pas une ambiguïté logée au cœur de ce qu'on appelle univoquement, par wébérianisme sommaire, « légitimation » ?

Ce genre de question, il semble qu'une pensée conséquente de l'autonomie ne peut pas l'éviter. Revenant sur elle-même, elle y reconnaît son impensé principal. À un palier de réflexivité supérieur, elle doit donc chercher à pénétrer l'« énigme de la société hétéronome » (Castoriadis 1986 : 478). Car c'est là la véritable énigme. La possibilité de l'autonomie, en effet, vient en second : elle ne prend sens que si l'évidence de l'hétéronomie, sa généralité, sa permanence, sa prégnance si imposante qu'elle ne disparaît pas quand l'autonomie gagne le ressort des institutions, sont mises en question, élaborées sous forme de question : pourquoi faut-il qu'il y ait hétéronomie, à laquelle l'autonomie réagit ? L'autonomie est réaction, si active soit-elle, si créatrice soit-elle. La Grèce témoigne aussi et peut-être surtout de cela. Mais réaction à quoi ? Il n'y a autonomie que parce qu'il y a – et pas seulement il y a eu – hétéronomie. La première énigme est alors de savoir pourquoi il faut qu'il y ait – et pas seulement il y ait eu – hétéronomie.

Cornelius Castoriadis est un lecteur aigu et perspicace de Durkheim (*Ibid.* : 465). Il sait discerner ce qui est peut-être l'idée fondamentale du maître de la sociologie française, une idée qu'il n'a d'ailleurs forgée que très progressivement au fil de sa carrière. Lentement, il l'a séparée de la gangue qui l'enveloppait encore dans ses premiers travaux, où règne une polarisation trop stricte des sociétés traditionnelles et des sociétés modernes – le diptyque solidarité mécanique/solidarité organique de la thèse de 1893, *De la division du travail social*. Dans les dernières œuvres, le point de vue change : on comprend que la religion n'est pas simplement au centre des sociétés pré-modernes, mais qu'elle en est une dimension absolument co-extensive. Celles-ci sont donc qualifiables de religieuses

en un sens fort. Un doute nous prend alors : ce sens fort nous est-il vraiment accessible ? Dans ces sociétés, il n'y a pas le moindre distinguo dont on puisse user pour faire de la religion un secteur ou un domaine de la vie sociale, même élevé en position prééminente. C'est l'organisation sociale comme telle, c'est la vie sociale elle-même qui est religieuse, au sens où tout jugement, de valeur comme de réalité, obéit à une hiérarchisation et à une normativité qui ont dans la religion leur foyer. Cette identité entre religion et société n'est rien d'autre que l'énigme de l'hétéronomie. En quoi nous concerne-t-elle ? En ce qu'elle conduit à nous interroger sur le genre de sociétés, les nôtres et celles dont nous héritons, qui ont pu altérer cette identité substantielle, et qui ont dû, dans une mesure qui reste à déterminer, déroger insensiblement à leur identité de société. En d'autres termes, les sociétés religieuses indiquent que la société peut être *essentiellement* religieuse, qu'elle peut l'être dans son essence de société. C'est là une énigme qui, si on en prend toute la mesure, fait retour vers nous et se redouble dans la question suivante : en quoi sommes-nous vraiment une société, en quoi formons-nous réellement des sociétés, dès lors que cette identité a cessé d'avoir la force de l'évidence, et qu'elle nous apparaît plutôt sous le sceau de l'énigme ? Tel est le degré de réflexivité auquel nous parvenons, en lisant bien *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Énigme redoublée par la conclusion de ce livre-couronnement de l'œuvre durkheimienne : en quel sens une société *laïque* existe-t-elle ? Qu'est-ce qui fait d'elle, authentiquement, une société ?

La religion et la société ne sont pas identiques : voilà notre évidence, qui contrarie et que contrarie le fait qu'elles aient pu l'être. La laïcité est un problème sociologique – du moins dès que la sociologie s'ouvre suffisamment au comparatisme historique et anthropologique. La condition pour qu'il se formule, on l'a vu, est de ne pas consentir à se donner l'autonomie comme source vive toujours disponible, de décliner la perspective contre-religieuse sur le mode du contrepoint plutôt que de l'antinomie, c'est-à-dire d'entreprendre l'analyse de l'énigme de l'hétéronomie et de la réaction singulière qu'elle a pu susciter dans le monde gréco-occidental. Certains écrits de Castoriadis y parviennent – en particulier la fin de *L'Institution imaginaire de la société*, ou encore le texte « Institution de la société et religion », et quelques remarques disséminées dans les articles et séminaires¹. C'est par ces notations éparses que je me laisserai guider dans la suite. Mon but, toutefois, est d'aboutir à une problématisation renouvelée des racines de l'autonomie, qui puisse nourrir une réflexion dont notre situation présente signale le besoin pressant, eu égard aux relations éminemment tourmentées, à la fois obscures et tendues, dans lesquelles religion et politique sont à nouveau entrées.

1. Voir surtout la section VII, intitulée « Les significations imaginaires sociales » (Castoriadis 1975 : 493 sq.) et Cornelius Castoriadis (1986 : 455 sq.)

Le maître-mot de Cornelius Castoriadis – comme de tous ses camarades de *Socialisme ou barbarie*, mais de façon plus marquée encore que chez Marcel Gauchet ou Claude Lefort – est le mot « institution ». Sous ce terme éminemment romain, on peut dire qu'il s'efforce de penser Grec, ou de penser en grec. Mais on peut dire aussi qu'il s'efforce de penser en psychanalyste, ou du moins en freudien. L'institution est ce qui, humainement, prémunit l'espèce humaine contre une identification psychique immédiate entre esprit et réalité : tout rapporter à soi, ne laisser se creuser aucune distance qui permette au monde de se donner à la psyché, c'est là l'*hubris* fondamentale de l'humanité.

Ce postulat est comme le bord externe de la pensée de l'institution – un bord que Castoriadis pointe du doigt plus qu'il ne l'explore. Ce qu'il conçoit sous cette *hubris*, les représentations et les conceptions à travers lesquelles il la ressaisit, emprunte aux mythes mis en forme par la psychanalyse, ou à la psychanalyse relue depuis Homère. Il nous suffira donc nous aussi de l'indiquer, sans chercher à pousser plus loin l'analyse. L'important est de comprendre que l'institution est, pour l'homme, ce qui répond à cette situation invivable d'indistinction, à un chaos indissolublement mondain et mental. L'humanité ne peut alors survivre à son *hubris* qu'en prenant la voie instituante. Par quoi elle se distribue immédiatement en sociétés particulières. En chacune, un fait instituant préside à la survie, rompt avec l'identification psychique primaire. L'institution *médiatise*, c'est sa vertu essentielle : elle médiatise en particularisant le groupe, en le définissant comme groupe, c'est-à-dire en le circonscrivant au sein de l'humanité générique pour rendre, non pas problématique, mais littéralement insignifiant le fait que les membres de groupes différents appartiennent à la même espèce. L'humanité, soulignons-le, n'est pas pertinente du point de vue institutionnel. Ce sera tout un travail historique, ou socio-historique, pour qu'elle le devienne. Primordialement, seuls sont institutionnellement pertinents, ou significatifs, les réalités sociales, les groupes et leurs propriétés.

Le champ ouvert par l'institution est alors celui de la signification, par le seul canal qui nous permette d'y accéder : dans le lexique de Castoriadis, l'imaginaire social. L'institution est imaginaire, elle fonctionne grâce à l'imagination socialement mise en œuvre : c'est ainsi seulement que nos relations aux êtres du monde, qu'ils appartiennent à notre société ou pas, peuvent être dotées de signification. Le monde, social ou pas, est alors celui d'une société déterminée, parce que c'est par ce biais particularisant, isolant, que l'individu peut s'y maintenir en donnant sens à ce qui lui arrive, et ne pas s'y perdre par identification psychique au chaos du monde.

Et cependant – c'est là que commence la méditation proprement religieuse de Castoriadis – ce risque, l'institution imaginaire ne l'a pas absolument conjuré. La demande de sens n'est pas complètement saturée par la production signifiante de l'institution imaginaire de la société. Le chaos du monde (y compris lorsque la société est à elle-même son monde, y compris lorsque l'individu se rapporte à d'autres individus de son groupe d'appartenance, ou à des choses socialement qualifiées par ce groupe) déborde nécessairement l'institution imaginaire. Celle-ci est une zone de stabilisation à laquelle on peut toujours se raccrocher, mais encore faut-il qu'on le fasse, qu'on résiste à l'emportement où l'événement nous absorbe. La signification est médiate, mais la médiatisation requiert un effort socialement articulé. En langage religieux, on dira : l'imaginaire social ne nous *sauve* pas.

C'est pourtant là, insistons bien, sa première fonction : l'espèce humaine n'est sauvable que socialement, par l'activité instituante primordiale des significations imaginaires sociales qui domptent ce qui arrive aux individus. La religion est forcément de l'ordre de l'institué. Elle met le chaos à distance, médiatise l'expérience. Ne pas être psychiquement emporté ; on pourra aussi bien dire : ne pas devenir fou. L'imaginaire social et ses significations nous sauvent donc de la folie. Que sa facture essentielle soit alors religieuse, Castoriadis l'admet sans hésitation : « religieux » voulant dire ici reconnaissance d'une source du sens, ou encore d'une « signification de la signification ». C'est ce qu'il appelle encore la « clé de voûte absente de l'édifice » (1986 : 459), ce qui le fait tenir et qui se soustrait à la perception, une fois la tâche édifiatrice achevée.

Par où l'on comprend qu'il faut qu'il y ait du religieux, primordialement. Nous ne pouvons pas voir que la signification a sa norme en nous, dans le fait que nous soyons un « nous » qui s'affirme, une société qui se constitue – dans le fait que l'institution vienne de nous, relève d'une autopoïtose collectivement conduite et collectivement assumée. La clé de voûte de l'édifice est absente, c'est là le cœur de l'énigme de l'hétéronomie, qui précède la réflexion autonome. Insistons alors : pourquoi faut-il qu'elle le soit ?

La réponse de Castoriadis, sur ce point, est volontairement ambiguë. Il y a du nécessaire et du contingent dans l'institution, l'institution comme voie de salut *incomplet* n'est pas tout à fait arbitraire, ni intégralement empreinte de nécessité. La folie ne cesse pas, alors, de nous y guetter, dans le moment où nous sortons du chaos. Le « il y a » de la signification n'est certes pas le chaos, puisque nous le pensons : l'institution des significations imaginaires sociales échelonne notre relation médiée au monde, ouvrant aux expériences de la conscience – ces expériences dont Hegel a su faire, depuis la nuit de la certitude sensible, la matière intégrale de la phénoménologie de l'esprit. Mais l'instituant comme tel reste en suspens : il ne peut concevoir ni sa

nécessité ni sa contingence, il ne peut pas s'expliquer à lui-même qu'il ait pu se produire. Ce qu'on doit supposer, c'est bien qu'il y ait eu sortie, issue, sauvetage, sinon salut, et que cela n'ait pu se produire que par autopoïtion. Mais l'autopoïtion n'a rien d'une autonomie, même refoulée. Elle a vue sur l'abîme dont elle se détourne, et vers lequel elle ne peut se retourner en se voyant comme autopoïtion, puisqu'il n'y a pas pour elle de figure subjective, de conscience ou d'instance qui l'autorisent à se précéder elle-même comme sujet d'expérience (individuel ou collectif). Le mot même d'autopoïtion est impropre, car il lui manque de quoi combler son préfixe. Disons seulement qu'il y a *poïtion* première, instituant et religieuse, d'un seul tenant et sans personne pour la tenir.

Clé de voûte absente de l'édifice, la question de la « signification de la signification » concentre l'énigme de l'hétéronomie. Littéralement, on ne peut pas l'affronter, et son sens tient précisément au fait qu'on ne le puisse pas. D'un côté, la religion y puise son élan. Mais d'un autre, elle la referme aussitôt. Du point de vue des sociétés humaines, du point de vue de l'institution en acte, un écran ne peut pas ne pas se former, puisque lui seul garantit que l'abîme cesse vraiment d'être vu, qu'à travers l'institution, une expérience de *salut* soit faite, et pas seulement la perception d'une signification. Lui seul nous assure qu'on en est sorti. La signification de la signification n'est pas une simple opération de redoublement : c'est la condition de ce que les significations accomplissent ce pour quoi elles sont faites : non seulement signifier, mais nous sauver en signifiant. Le salut, concept religieux cardinal, ouvre forcément une vision sur ce dont il figure l'échappée. Or, cette vision a besoin elle aussi de s'assurer de l'être à distance de ce qu'elle voit. La signification de la signification est requise à ce niveau très profond. Signification imaginaire sociale elle aussi, elle se singularise par l'image qu'elle délivre de ce dont toute signification est la conjuration.

Le point fort, le bastion inexpugnable de la religion se tient là : s'il faut s'en sortir par l'institution, ce n'est pas seulement en raison de notre *hubris* d'humain, c'est aussi pour une raison que l'institution porte avec elle, dans son concept et dans sa possibilité. La position première, l'instituant, le bord interne de l'institution est comme un précipice : il ouvre forcément sur le chaos qu'il surmonte. Dans certaines sociétés, on verra un travail sur les significations aborder autrement la question de la signification de la signification, contourner l'absence de la clé de voûte et frayer un autre chemin pour reconstruire tout l'édifice social : on concevra alors un autre genre de médiations que celles fournies par les significations imaginaires sociales qui ont dans la religion leur foyer. La recherche de la vérité, la philosophie, la pensée politique (*l'épistémè politiké*) inséparable de l'expérience de l'autonomie, pavent cette autre voie. Chez Durkheim (et bien que Castoriadis

ne le dise pas), la tâche revient à la sociologie. Quoi qu'il en soit des formes qu'elles prennent, on comprend que la pensée de l'autonomie, l'expérience de l'autonomie sont *alter*-religieuses. Mais alors, cela veut dire qu'elles sont dans un rapport tendu à la réalité institutionnelle. Le point décisif est de savoir en quoi ces formes de pensée sont *sociales* (par où l'on voit le génie de Durkheim et, avant lui, celui de Comte : la sociologie, c'est sa vocation qu'on peut dire spéculative, incorpore le social à la pensée consciemment et résolument, pour la première fois²).

Résumons. Les sociétés, en tant que sociétés, ne recherchent pas la vérité. Elles peuvent seulement, dans certains cas très singuliers, abriter la recherche de la vérité, et cela les conduit à changer d'identité sociale, c'est-à-dire à desserrer l'identité durkheimienne primaire, qui n'est autre que le nœud du fait institutionnel. Le contre-religieux, chez Castoriadis, prend sens à partir de ce seuil critique : il faut que ce nœud se fasse, sans quoi il n'y a pas de vie humaine possible. Mais de cette nécessité ne découle pas que la vérité de l'institution soit socialement perceptible. C'est tout le contraire : de cette nécessité découle que l'institution doive être traitée depuis un « ailleurs », un autre lieu qu'elle-même. La signification de la signification n'est pas de même rang que les significations imaginaires sociales ordinaires. Le bord interne de l'institution, on l'a dit, est un précipice. Cela étant, c'est un ailleurs où le dispositif s'enclenche : c'est encore, ou plutôt déjà, une signification. Religieusement, l'ailleurs doit être localisé, si l'on ne veut pas que l'identification primaire reprenne le dessus. Ou encore : la signification, dans sa facticité, doit être *décrétée signifiante*. Notre salut vient de ce que nous accomplissons des fins supérieures, qui s'imposent à nous comme aux événements du monde. Ces fins nous assurent et s'assurent de nous, nous donnent assurance tout en s'assurant de notre soumission. Pour illustrer ce point, Castoriadis renvoie le plus souvent, non à une religion relatée par les ethnologues, non à une donnée susceptible d'une lecture « primitiviste », mais à l'expérience pure de la révélation, dans sa forme juive : élus nous sommes, quoi qu'il en soit des vicissitudes de l'expérience historique, et quand bien même elle n'est qu'une trame de malheurs atténués par quelques accalmies (1986 : 457). Mais nous le sommes en tant que peuple, ou encore en tant que société juive. Nous le sommes en tant qu'obéissant à la Torah qui nous a été révélée comme la source de toute signification et identifiée comme telle au commandement de Dieu.

2. Les grands textes durkheimiens sur la structure sociale de la pensée (en particulier la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de 1912) peuvent se lire comme une radicalisation du geste accompli par Auguste Comte dans les dernières leçons du *Cours de philosophie positive*, qui font de la sociologie le couronnement de la hiérarchie des sciences, dans la mesure où elle délègue l'esprit métaphysique de son dernier bastion : l'étude de l'esprit humain.

Cette matrice est largement transposable, au-delà même du champ qu'on dit expressément religieux : c'est elle qu'on retrouve dans les religions des ancêtres et dans les mythes étiologiques qu'investissent les ethnologues ; mais c'est elle aussi qu'on repère dans l'éthique traditionnelle de la cité – le devoir d'être *kalos kagathos* (« bon et beau ») –, et jusque dans les expériences politiques séculières, qu'elles imposent de servir le roi ou de construire le socialisme (*Ibid.* : 458). À tous ces niveaux, dont certains relèvent de la religion instituée et d'autres pas, dont certains gardent la référence à un droit divin et d'autres pas, l'instituant religieux, infiniment plus diffus que l'institution religieuse, se montre pour ce qu'il est : il y a de la signification, et son fait même signifie. Nous sommes sauvés, ou du moins nous pouvons l'être, pas forcément en obéissant à Dieu en personne, mais en nous situant dans l'orbite de l'imaginaire instituant, en étant captés par lui, c'est-à-dire en fixant quelque part *hors de nous* la source du sens.

Cela ne va pas sans peine, nul confort ou facilité dans cette expérience. Car, on l'a dit, la saturation du sens est impossible, et c'est ce qui, en profondeur, justifie la religion elle-même. À ce titre, le cas extrême des juifs est à la lisière de ce qui est humainement imaginable, ce qui avive une autre énigme (celle qui a occupé le vieux Freud, et dans laquelle Castoriadis ne s'aventure pas). Le problème de la non-saturation, ou de l'incomplétude, est un problème constant, ou du moins récurrent : ce qui arrive, les événements du monde, frappe des sociétés et des individus, des individus comme faisant partie de ces sociétés, mais des individus suffisamment individués pour qu'une disposition particulière les singularise. Comme le souligne, non pas Castoriadis, mais Edmond Ortigues (1981, 1999) : le réseau des significations sociales, avec les appuis qu'elles fournissent aux individus en termes de statuts et de relations normées, n'épuise pas le « pathos significatif » qui fait que ce qui arrive m'arrive *à moi*, singulièrement, et que je veux comprendre pourquoi. Le destin est la brèche dans le domaine des significations imaginaires sociales qui, à la fois, ouvre sur leur incomplétude et entreprend de la combler.

Ortigues voyait dans toute religion deux piliers : les sacrifices et les augures. Par les sacrifices, nous honorons l'origine du sens, nous acquittons la dette qui conditionne l'ordre de justice dans lequel nous nous inscrivons ; par les augures, nous recueillons les signes nous permettant de nous orienter singulièrement à l'intérieur de cet ordre. Nous lisons notre destin, dans ce qu'il a de singulier et de singularisant, sans nous prendre pour centre de tout ce qui arrive, mais sans nous départir du pathos incompressible que ce qui arrive nous arrive bien en propre, individuellement et singulièrement.

La structure à deux piliers, la structure « cicéronienne », n'est pas toujours reconnaissable dans la grande variété des religions empiriques. Dans les monothéismes, notamment, la révélation concentre en son « commencement »

aussi bien l'augural que la création du monde et de la société, ce qui a pour effet de reléguer les sacrifices au second plan (sans les abolir toutefois). Dans les religions de la coutume, il arrive que les deux autels ne fassent qu'un, que le culte des ancêtres prenne en charge les questions adressées aux puissances du destin. Cela étant, il y va toujours de l'évitement de l'identification par la médiation signifiante, avec son inévitable raté, ou du moins ses accrocs inévitables ; il y va de l'accueil inquiet de l'absentement de la signification. Et cet accueil culmine forcément dans la signification de la signification, renvoyée à une instance supérieure et étrangère – quand bien même elle se penche sur nous et se préoccupe de nous, quand bien même (singularité, à nouveau, du cas juif) elle nous *élit*³.

La signification signifie, cela peut se dire encore : la signification est à la fois parfaitement contingente et parfaitement nécessaire. Sa contingence, c'est l'affirmation de la volonté de Dieu comme pure volonté – ou de l'arbitraire du roi que l'on sert, paré de sa différence radicale par rapport à ses serviteurs, ou de l'illumination du socialisme, qui transperce l'histoire humaine de son absolue vérité. Sa nécessité, c'est non seulement le caractère intangible de ses décrets, mais le fait que rien ne peut être autrement que selon son ordre. Le point est d'importance : cela implique que, religieusement parlant, être et signification sont rabattues l'un sur l'autre et identifiés. Contingence et nécessité s'ajoutent et leur corrélation enferme une proposition ontologique : il n'y a pas d'être qui ne signifie pas, et toute signification est. D'une certaine manière, c'est aussi ce qu'avait compris Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Si, durant la plus grande partie de l'histoire humaine, religion et société sont identiques, c'est parce que la religion fournit ses cadres, non seulement à l'élaboration des normes sociales, mais aux catégories à partir desquelles toute réalité peut être conçue. La source du sens est source de tout sens, la société et le monde ont la même origine. Les monothéismes peuvent bien récuser les mythes étiologiques et donner à l'origine un nouveau statut, ils ne touchent pas à l'identité de l'être et de la signification impliquée par la pensée religieuse, c'est-à-dire par la pensée tout court, tant qu'on s'en tient aux conditions de l'hétéronomie – tant qu'on se place dans l'horizon, non de la recherche de la vérité, mais du besoin de signification.

La pointe du raisonnement de Castoriadis ressort ici : dire qu'il faut qu'il y ait de la signification est une *décision* religieuse. Elle porte sur l'origine, ou plutôt elle

3. Par où l'on voit que l'élection est une manière singulière de traiter la non-saturation de la signification. Elle n'affirme l'étrangeté de la source du sens qu'en forçant sa proximité : il n'y a que nous que Dieu regarde, bien qu'il soit la source de tout sens. Il y a deux ordres de significations, pas moins signifiantes, mais situées néanmoins sur des plans différents : l'enchaînement des faits naturels et historiques qui se déroulent hors de la vie juive, et la vie juive. La vie juive, seule, adjoint.../...

constitue l'origine en origine. L'origine trouve ainsi sa définition : elle est, très précisément, l'identité de l'être et de la signification. Or, cela ne va pas de soi ; cela se décide. L'institution religieuse, en tant qu'institution, institue l'origine. C'est son opération essentielle. Et cela se lit en toutes lettres dans le fait que l'on y pose, non pas n'importe quelle signification – la signification d'un être en particulier –, mais la signification de la signification. Non pas redoublement, comme on l'a dit, mais vue sur l'abîme, immédiatement articulée à son retrait, perception niée, et, par là, fondation. L'origine nous fonde, en ce qu'elle fait voir et en ce qu'elle permet de ne pas voir, dans la même opération. Elle sanctionne notre incapacité, sans faire de nous des incapables, puisque nous sommes par elle fondés à penser et à agir comme nous devons le faire.

Par quoi Castoriadis retrouve des accents freudiens⁴ : le *credo quia absurdum* est la pierre angulaire de la religion. Il faut que la réalité soit niée, mais qu'elle soit niée en ce qu'elle pourrait ne pas signifier. Inversement, la recherche de la vérité commence à partir du moment où l'on admet qu'il se peut, non qu'il n'y ait pas de signification, mais qu'il y ait de l'être qui signifie et de l'être qui ne signifie pas – en d'autres termes, que le réel franchisse les frontières de la signification, n'y soit pas tout entier contenu. La recherche de la vérité est aventureuse, parce qu'elle s'aventure hors de la religion (tout comme de l'idéologie), la sortie s'effectuant précisément sur ce seuil que le *credo* permet de tracer. Or, sur quoi porte la décision logée dans le *credo* ? En quoi consiste l'énigme de l'hétéronomie ? Qu'est-ce qui, exactement, ne peut pas être affronté par les hommes dans le moment où ils plongent dans l'institution hétéronome, c'est-à-dire dans toute vie instituée ramenée à son noyau de production de significations imaginaires sociales ? Qu'est-ce que recouvre exactement l'origine ?

On le voit, l'énigme de la signification se ramène à une manière de comprendre l'« autre » comme source du sens. Ce n'est pas de ne pas comprendre, de ne pas vouloir voir, par faiblesse ou effroi, que l'autre n'est nul autre que nous-mêmes, que la vérité est dans l'autocréation sociale, que l'auto-institution est la vérité de l'institution. Dire cela, c'est décréter l'autonomie comme l'hétéronomie s'est elle-même décrétée, et c'est tourner le dos à leur enveloppement, se retrouver avec deux énigmes à la place d'une. À la limite, c'est substituer un *credo* à un autre – ou encore, faire de la pensée de l'autonomie une idéologie de l'autonomie. Non : le problème se loge dans l'*héteros*, dans l'altérité de l'hétéronome, pas dans l'identité à soi. C'est que l'autre de la pensée hétéronome n'est pas vraiment « ailleurs », il ne l'est que

[Suite de la note 3] à la signification le souci de Dieu. C'est le cœur de la proposition monothéiste : non pas il n'y a qu'un seul Dieu, mais il n'y a qu'un seul peuple qui soit celui que Dieu élit ; et il y a des nations (*goyim*), qui obéissent à Dieu sans le savoir, et dont le sort ne le préoccupe pas ; cf. Bruno Karsenti (2012).

4. Cf. Sigmund Freud (1995 [1927] : 28-29, 1971 [1930] : 64).

métaphoriquement. Il est plutôt à distance, dans un autre lieu, certes, mais dans un autre lieu auquel nous nous relions précisément par la signification. Si la signification de la signification est l'énigme de l'hétéronomie, c'est parce que l'hétéronomie s'élance à partir d'un geste qui scinde l'ailleurs en deux : elle forge un « ailleurs » *ad hoc*, afin qu'il n'y ait pas d'instanciation possible de quelque chose qui correspondrait à un « ailleurs » de la signification. Son ailleurs, dès lors, est un écran – on le savait déjà, toutes les critiques de la religion, toutes les pensées anti-religieuses le savaient déjà. Mais une pensée *contre-religieuse* – « tout contre », comme disait Voltaire – exprime en fait autre chose : cet écran n'occulte pas une identité à soi du groupe, son acte pur autocréateur. Il occulte la véritable transcendance sur laquelle un tel acte prend appui, l'autre transcendance qui n'est pas la transcendance religieuse : le réel débordant la signification, auquel on risque de s'identifier, mais auquel il nous a été possible de ne pas nous identifier.

Le contingent et le nécessaire ne se composent que religieusement (ou idéologiquement). Logiquement, ils s'excluent. C'est la volonté de Dieu, le bon vouloir du roi, la vérité du socialisme, qui parviennent à les composer. Leur composition se réalise par franchissement de la ligne qui sépare l'extérieur de l'intérieur⁵ : prise de l'extérieur, la volonté apparaît contingente, elle n'est déterminée par rien. Appréhendée de l'intérieur, on est déterminé par elle, et le nécessaire l'emporte. Ajoutons que, puisque l'intériorité est notre lot, le nécessaire l'emporte en dernière analyse sur le contingent, et l'on n'a jamais accès qu'à l'ombre du contingent, ou à sa trace : c'est ce qu'atteste l'*absurdum* dans le credo cardinal. La religion défie par conséquent la logique. Mais son défi ne prend sens qu'à partir d'une exigence de composition qui refoule ce que serait une expérience véritable du non-sens, d'un non-sens vraiment consistant comme non-sens, d'un non-sens positivement expérimenté. Pour celui-ci, et pour autant qu'on puisse l'imaginer sans folie, il y a du métanécessaire et du métacontingent, il y a de l'« ailleurs » au sens propre. Et c'est depuis cet ailleurs que se décide, par refoulement, le « il y a » de la signification.

Il se pourrait donc que la signification de la signification ne soit une énigme qu'en raison d'une ambiguïté sur ce que constitue vraiment un ailleurs de notre expérience, ou encore sur ce que nous appelons (sur ce que la religion appelle) transcendance. La religion entretient cette énigme, parce que la transcendance est pour elle toujours déjà domestiquée, ramenée à ce que le collectif de référence peut supporter d'échappement de la signification. Elle se situe sur le bord interne de l'institution imaginaire de la

5. Comme l'avait vu Émile Benveniste critiquant la thèse de l'arbitraire du signe de Saussure (1966 : 49 *sq.*).

société. Le non-sens y est côtoyé, et immédiatement maîtrisé à l'aide d'une « formation de compromis » : puissance des ancêtres, oracles, révélations, autorité des origines, autorité des signes qui ne peuvent se dépouiller de leur densité scripturaire ou simplement vocale. Tout cela ne contribue qu'à accuser le fait que la transcendance religieuse est toujours déjà ramenée à nous, immanentisée, édulcorée et en définitive rejetée. Il est nécessaire qu'au non-sens une place soit faite dans notre expérience, en tant précisément qu'elle est *nôtre*, et pas celle de quiconque occupant incidemment la même place, inséré dans les mêmes relations instituées, jouissant du même statut et des mêmes droits. L'institution imaginaire peut aller aussi loin que possible, les significations imaginaires sociales peuvent être aussi solidement établies qu'il est possible de l'imaginer, personne, c'est un fait, ne connaît le même destin. De cela, la religion rend compte, ce en quoi elle est bien, justement, sur le bord *interne* de l'institution. Mais si elle est interne, c'est qu'elle inscrit le destin dans un discours sensé : sur l'autel des augures, elle trace un chemin – et même plus, une topographie – dans un monde où le sujet hésite, mais où il n'est pas complètement désorienté. Plus généralement, elle lui fournit des appuis permettant d'échapper au chaos qu'il a entraperçu, et qu'il fallait qu'il entraperçoive pour lui échapper.

N'est-elle alors rien de plus que le salut des ignorants ? Rien ne nous permet de l'affirmer. Car ce dont elle sanctionne l'ignorance, l'incapacité à voir l'abîme dont elle porte la trace, nul savoir ne vient le remplir en quelque lieu que ce soit de l'espace social. Recourra-t-on à l'*épistémè* et à la *zetis* ? La recherche de la vérité n'a pas même son amorce dans l'épreuve d'une ignorance religieuse qui ferait retour sur soi. Le « grand paradoxe » que voit Castoriadis est d'un tout autre ordre : il réside dans le fait que la transcendance n'est *précisément pas* religieuse, que la religion est *précisément* refoulement de ce que serait une vraie transcendance – l'ailleurs de l'institution, métacontingent et métanécessaire, situé au-delà du partage du nécessaire et du contingent. Cet ailleurs est l'ailleurs « de l'institution » aux deux sens du génitif : il lui appartient comme ce qu'elle ne peut pas voir, comme ce que même l'auto-institution, lorsque l'expérience de l'autonomie la rendra concevable, ne peut pas voir. Il conditionne au sens fort la signification imaginaire sociale, pour autant qu'il est son étrangeté à elle-même, inéliminable. Il n'est pas dénoué depuis une pensée pleine et entière de la signification de la signification, en ce qu'elle coïnciderait avec l'expérience de l'autonomie.

Dit plus simplement : ce n'est pas l'autonomie qui dénoue l'énigme de l'hétéronomie et démasque son paradoxe. Celui-ci, on l'a vu, se trahit dans le fait qu'un véritable ailleurs de la signification ne peut pas être religieux, c'est-à-dire institué. C'est la pensée de l'institution, et pas de l'auto-institution, qui aura ici constitué le bon guide. Elle le fait en s'approfondissant

jusqu'à rejoindre une transcendance véritable, au-delà de nos formations de compromis. La contre-religion, en ce qu'elle s'efforce d'arpenter le bord interne de l'institution, marque aussi l'abîme sur lequel elle se tient, la transcendance qu'elle ne peut pas intégrer comme telle, parce qu'en elle la signification de la signification se dissout. Le contrepoint de la religion a son ancrage dans une autre altérité que celle de l'hétéronomie.

Quant à faire correspondre cette altérité avec notre autoprojection de collectif humain, on peut estimer que c'est là une recherche singulière qui s'engage dès lors qu'on a distingué les deux ailleurs, le radical et le fictif, le réel et le simulacre. La religion est du côté du simulacre, c'est entendu. Castoriadis va jusqu'à affirmer : il est essentiel à la religion d'être idolâtrie. Idolâtrie, ici, ne veut pas dire superstition, préjugé, religion dévoyée, mais bien *vera religio*, médiation sur le mode de la signification, révélatrice et occultante, en un unique geste qui la structure en formation de compromis. Le type le plus pur de l'idolâtrie, à cet égard, n'est pas le fétichisme. C'est plutôt la parole révélatrice, les mots de Dieu, signifiants et commandants, commandant en signifiant, nous vouant sans issue au paradoxe de l'hétéronomie à *notre mesure*, où le *nomos* et l'*héteros* sont soudés l'un à l'autre, faisant que l'*héteros* n'est déjà plus vraiment « ailleurs ».

À nouveau, les juifs figurent le peuple religieux par excellence, non pas ceux qui ont détruit les idoles, mais ceux qui ont fait des idoles avec des mots, et seulement avec des mots, prenant à *la rigueur* le défi de faire signifier la signification de la signification. On se dit en cela qu'ils sont les plus éloignés des Grecs, s'il est vrai que les Grecs sont les premiers témoins de l'autonomie. Or, encore une fois, ce n'est pas ainsi que la sortie de l'hétéronomie doit se concevoir. Il ne s'agit pas d'opposer, à la formation de compromis, un démenti qui permettrait à l'institution de coïncider avec elle-même, d'assumer qu'elle naît d'un acte du groupe simultanément accompli et refoulé. Certes, l'autonomie n'est concevable que lorsque la parole de Dieu cesse d'être la loi des lois, elle naît quand l'idée de loi se lie à la recherche de la vérité, ou encore que le logos défait les mots-idoles (en Grèce, ceux de l'oracle de Delphes)⁶. Mais le problème de la signification de la signification n'a pas sa résolution dans l'autonomie, ce n'est pas l'autonomie qui dénoue l'énigme de l'hétéronomie. C'est la vision de l'*autre ailleurs*, l'accès au métacontingent et au métanécessaire, l'ouverture sur le monde à quoi la signification est suspendue.

6. Cf., surtout à ce sujet, Cornelius Castoriadis (2004 : 36 *sq.*, 52 *sq.* et 145 *sq.*).

Le fait qu'il y a du social plutôt que rien peut-il faire l'objet d'une pensée qui ne soit pas folie, qui ne cède pas à l'identification primaire? C'est sur cette question que se clôt la méditation religieuse de Castoriadis, et elle n'est pas à la gloire du philosophe politique ou du politique tout court, du penseur de la cité ou du citoyen qui expérimente pour la première fois l'autonomie. Si un sujet peut être assigné à une pensée de ce type, celui-ci correspond plutôt au mystique. L'opposé du juif croyant, son symétrique inverse situé au même niveau que lui sur le bord interne de l'institution, mais assumant une capacité qui n'est pas grevée d'incapacité, le personnage qui affronte «debout l'Abîme» (Castoriadis 1986: 472), ce n'est pas le philosophe, mais le mystique. Et rien ne nous permet de dire que, de l'existence du mystique, découle la possibilité de la philosophie, la recherche de la vérité, l'élaboration de la pensée autonome. Rien ne nous permet de tracer une généalogie qui partirait de l'ailleurs vraiment ailleurs, du non-originaire, de la non-fondation, pour mener à l'autonomie. L'autonomie réagit à l'hétéronomie, a-t-on dit en commençant. Elle remet en question la source du sens religieusement instituée, elle conteste à la loi des lois la fonction d'origine, et elle le fait sans représenter une autre version de l'origine, mais une objection à l'originaire. Cela étant, elle n'hérite pas de l'autre ailleurs, elle ne recueille rien de lui. Elle ne se fonde pas sur une nouvelle transcendance, la seule vraie. Elle est délibération, discours, enchaînement des significations imaginaires sociales réordonnées selon la recherche de la vérité, délibération. La délibération est exempte de religion, certes, mais elle est aussi bien exempte de tout mysticisme.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que depuis la pensée de l'autonomie, une critique de la religion est susceptible de s'insinuer dans le fonctionnement de l'hétéronomie jusqu'à en extirper le caractère éminemment mondain, strictement institutionnel, profondément humain et social. La transcendance n'est pas religieuse; elle existe cependant, mais nous n'y avons pas accès. Même l'accès le plus rigoureux, l'accès juif, n'est jamais qu'un accès à ce qu'on y a mis. Mais il y a bel et bien des mystiques, en marge des religions instituées. Il y en a toujours eu: ils sont comme ces asociaux que toute société, dans le sillage de ses pratiques religieuses et de ses dogmes, draine dans son sillage institutionnel. Des hommes hors compromis, qui ne sont cependant pas fous. Ils sont alors comme les témoins d'une limite. «Debout face à l'abîme», on est forcément seul. L'expérience est possible, mais ce n'est pas une expérience sociale. L'héroïsme, ici, confine à la pure expérience de pensée dont les vertus n'auront été que critiques, c'est-à-dire de nous permettre de mieux situer la religion dans l'espace institutionnel, et de mieux saisir le sens de l'intuition durkheimienne de l'identité substantielle entre religion et société. Mais sa vertu n'est pas de donner accès à la brèche qui s'ouvre, dans certaines sociétés, au sein de cette identité. Le

mystique n'est pas un critique, ce n'est pas non plus un philosophe ou un citoyen. C'est le témoin d'une limite, ce n'est pas son penseur.

Sans nous laisser emporter par la bravade de Castoriadis – affronter, « debout, l'Abîme » (1986: 472) –, et en se retenant d'y lire la traduction du préfixe *auto* – autoposition, autocréation, auto-institution, autonomie –, tirons cependant une leçon de son évocation du mysticisme, de ce qu'il voit et de ce qu'il fait voir de nos limites. Ni un individu socialisé ni un collectif ne se tiennent face à l'abîme, l'abîme n'ayant pour eux ni signification ni réalité. La religion est sociale, instituée, précisément en ce qu'elle noue la réalité à la signification jusqu'à l'absurde qui signifie encore. C'est le secret de l'identité entre société et religion que Durkheim a su dégager dans ses dernières œuvres. Encore une fois, c'est une manière radicale d'entendre l'origine sociale des catégories. Ce qu'apporte Castoriadis, c'est que l'idée d'origine sociale doit être prise en un sens strict: l'origine doit sa puissance à ce qu'elle fait voir et à ce qu'elle cache, sachant que ce qu'elle cache est précisément ce qu'elle fait voir, et inversement. Toute signification n'est pas de cet ordre, mais la signification de la signification l'est. Et elle l'est forcément. La perspective contre-religieuse dégage alors sa portée: pour n'être pas illégitime, la signification de la signification n'encercle la question de la signification que parce que nous le voulons. Il n'y a pas de nécessité à lier, comme nous le faisons, nécessité et contingence puisque, comme le mystique l'atteste, il y a du métanécessaire et du métacontingent, il y a un au-delà de la signification de la signification, il y a une autre transcendance. Nous pouvons nous mouvoir dans l'espace des significations sans agiter la question de la signification de la signification. Il y a du sens dans les lois, les lois se pensent, du moment que nous comprenons qu'elles sont celles de notre société. Cette pensée-là, matricelle à l'égard de la pensée de l'autonomie, doit mettre à distance la question de la signification de la signification. Dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, la figure du mystique lui importe, non en ce qu'elle préfigure celle du philosophe ou du citoyen, mais en ce qu'elle lui indique que sa rupture avec la religion n'est pas un abandon de ce qui fonde réellement la signification des lois; en ce qu'elle lui indique, en d'autres termes, que nous ne sommes pas irrémédiablement arrimés à l'originaire. L'autonomie, alors, peut vraiment s'élancer.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Castoriadis, Cornelius – hétéronomie/*heteronomy* – autonomie/*autonomy* – religion.

RÉFÉRENCES CITÉES

Benveniste, Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale*, 1. Paris, Gallimard (« Tel »).

Castoriadis, Cornelius

1975 *L'Institution imaginaire de la société*. Paris, Le Seuil (« Points. Essais » 383 ; « La Cité prochaine »).

1986 *Les Carrefours du labyrinthe*, 2. *Domaines de l'homme*. Paris, Le Seuil (« Empreintes »).

2004 *Ce qui fait la Grèce*, 1. *D'Homère à Héraclite : séminaires 1982-1983*. Éd. par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris, Le Seuil (« La Couleur des idées »).

Durkheim, Émile

1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Félix Alcan (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).

Freud, Sigmund

1971 [1930] *Malaise dans la civilisation*. Trad. de l'allemand par Charles Odier et Jeanne Bignami Odier. Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de psychanalyse »).

1995 [1927] *L'Avenir d'une illusion*. Trad. de l'allemand par Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delarbre et Daniel Hartmann. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige » 196).

Karsenti, Bruno

2012 *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*. Paris, Le Cerf (« Passages »).

Ortigue, Edmond

1981 *Religions du livre et religions de la coutume*. Paris, Sycomore (« Les Hommes et leurs signes »).

1999 *Le Monothéisme. La Bible et les philosophes*. Paris, Hatier (« Optiques »).