

Castoriadis : un autre tournant pragmatique des sciences sociales

par

Oscar Palacios Bustamante et Marc Maesschalck

La démarche que nous proposons porte sur la relation entre la pensée critique des sciences sociales et la pensée des fondements de l'action social-historique. Elle s'organise en trois sections : une première réflexion commence par exposer de manière générale la façon dont Cornelius Castoriadis a compris la problématique inhérente aux sciences sociales, à savoir, comme un paradoxe de l'expérience intersubjective. Ensuite, la deuxième section développe la relation entre, d'une part, les fondements des sciences sociales ainsi problématisés par Castoriadis et, d'autre part, les mouvements ou actions politiques dans leur concrétion social-historique. La dernière section compare le regard critique porté par Castoriadis sur les sciences sociales avec le tournant langagier et communicationnel d'Habermas. Sur cette base, la possibilité d'un autre tournant pragmatique des sciences sociales est posé.

1. Le paradoxe des sciences sociales selon Castoriadis

Nous allons nous servir d'un exemple cinématographique comme porte d'entrée à la problématique générale des sciences sociales chez Castoriadis. Il s'agit du film documentaire *Cartel Land* (2015), dirigé par Matthew Heineman, qui traite l'impact quotidien et très violent du narcotrafic sur les populations de certaines zones de Michoacán, Mexique, et de la frontière entre le Mexique et les Etats-Unis. Dans ces zones ont surgi des groupes civils d'« auto-défense » armée contre les agents du narcotrafic et leurs alliés.

La séquence d'ouverture du film montre, dans une nuit très obscure mais calme, au milieu de la campagne dépeuplée du sud-ouest du Mexique, un petit groupe de « sicarios » ou de criminels d'un cartel de narcotrafiquants, occupé à « cuisiner » des méthamphétamines, qui seront vendues éventuellement aux Etats-Unis.

En même temps qu'on assiste à la préparation clandestine de la drogue, on écoute une voix hors champ, qui est celle du leader du petit groupe de « sicarios » - chimistes. Le leader se présente et on comprend qu'il commence à répondre aux questions que le réalisateur lui pose, des questions du type : « Vous-êtes qui ? Qu'est-ce que vous faites ici ? Comment avez-vous appris à faire cela ? Où est-ce que la drogue sera vendue ? ». Après cette courte introduction, une dernière question est posée : « Savez-vous que vous êtes en train de faire quelque chose de mauvais ? ». A quoi le criminel interviewé répond : « Qu'est-ce que je peux te dire ? Mais bien sûr qu'on sait qu'on est en train de faire du mal ! Toute la drogue qui circule... mais, je te répète : nous avons de faibles revenus, nous sommes pauvres [*estamos pobres*] ... car si on allait bien, nous ferions *comme vous* : nous voyagerions partout dans le monde, en travaillant légalement comme vous le faites... »¹.

Avec cette dernière phrase, c'est l'interviewé qui en finit avec la neutralité, le hors-lieu, la distance supposément objective ou l'invisibilité du réalisateur par rapport à la situation, à la narration et à l'altérité qu'on est occupé à construire. L'interviewé dit au réalisateur : « oui, je suis *ici*, mais toi tu me vois *de là* ». En essayant de montrer, voire de comprendre, une situation qu'il croyait sans connexion avec la sienne, le réalisateur ne peut alors éviter de montrer aussi sa propre situation, et même de la transposer sur la situation de l'interviewé, à travers son envie de neutralité. Un paradoxe apparaît : le but poursuivi était de plonger effectivement le spectateur dans la situation de l'interviewé, de la comprendre en fonction d'un horizon éloigné de sa situation (et de celle du réalisateur), c'est-à-dire l'horizon d'une enquête objective et neutre, mais au final, on se rend compte qu'au plus on s'approche de l'interviewé, au plus il nous « rejette » dans l'impossibilité de quitter notre propre situation. Reste alors une ambiguïté : l'envie de comprendre objectivement un autre sujet nous éloigne de ce sujet.

Qu'est-ce qui s'est passé avec l'objectivité ou la neutralité qui semblait implicite au début de cette approche ? Est-ce qu'il est impossible de quitter les catégories et les façons de comprendre propres à une situation ? Est-ce que la situation d'autrui reste impénétrable ? Quel type d'acte cognitif correspond à celui de l'approche de l'altérité, si ce n'est une simple réitération de nous-mêmes ? Voilà les questions qui pourraient renvoyer *mutatis mutandis* à la problématique inhérente à la tâche des sciences sociales (l'histoire, l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie, voire l'économie, etc.), selon Castoriadis, lesquelles viseraient à se donner un cadre ou un horizon d'objectivité ou de neutralité, supposé complètement détaché des situations de ceux qui posent les questions et attendent les réponses.

Par rapport à cet exemple et face à ce paradoxe, Castoriadis veut pourtant montrer que la connaissance de l'histoire est elle-même un phénomène

¹ *Cartel Land*, M. Heineman (dir.), A&E IndieFilms/Our Time Projects/Documentary Group/The See more, USA, 2015, 00:01:32.

historique, c'est-à-dire qu'elle ne peut jamais acquérir le statut d'un savoir achevé, transparent, spéculativement total, qui présenterait des vérités « [...] intégrales, exhaustives et systématiques »² :

Le discours de l'histoire est inclus dans l'histoire. [...] celui qui parle n'est pas une 'conscience transcendante', il est un être historique, et cela n'est pas un accident malheureux, c'est une condition logique (une 'condition transcendante') de la connaissance historique. [...] Avoir une expérience de l'histoire en tant qu'être historique c'est être *dans* et *de* l'histoire, comme aussi être *dans* et *de* la société³.

Malgré toute envie de neutralité, cela veut dire qu'on voit et qu'on pense nécessairement l'histoire et l'altérité (disons, par exemple, entre deux cultures) en fonction des catégories de sa propre époque et de sa société, lesquelles sont aussi des produits historiques, avec une intention pratique ou un projet, implicites ou explicites, qui font partie de l'histoire.

Sommes-nous dès lors devant une pensée relativiste des relations historiques ? Est-ce que la « vérité propre » de chaque société du passé ou du présent ne serait pas du tout susceptible d'être connue ? Mais que connaît-on en fait du passé et de l'altérité ?

De ce point de vue, Marx aurait été, par exemple, pleinement conscient de l'origine et de la relativité historique des catégories capitalistes, mais, il les aurait en même temps projetées ou « retro-jetées » sur toute l'histoire de la civilisation⁴. De même, un anthropologue ou un ethnologue comme Claude Lévi-Strauss peut essayer de comprendre l'univers des Bororos, tel qu'il est vécu par ce peuple. Mais quelqu'un qui arrive à comprendre et à habiter le monde comme un Bororo, n'est plus un ethnologue, mais un Bororo « – et les Bororos ne sont pas des ethnologues ».⁵ C'est pour cela que l'ethnologue doit accomplir sa tâche d'expliquer l'univers des Bororos non pas dans les termes des Bororos, mais dans le langage, la langue et les catégories qui lui sont propres.

L'élucidation de l'histoire et de la société, ou plutôt des histoires et des sociétés, ne peut pas alors « échapper » à cet enracinement par un rationalisme ou d'un universalisme naïf. Il faut plutôt trouver dans cet enracinement la clé d'une responsabilité et d'une autoréalisation, c'est-à-dire la clé de l'autonomie, car l'enracinement signifie que toute élucidation du social et de l'historique est situé dans un présent qui se dépasse vers « [...] un avenir qui est à *faire par nous* »⁶, c'est-à-dire que « [...] toute élucidation que nous entreprenons est finalement *intéressée*, elle est *pour nous* au sens fort, car nous ne sommes pas là

² Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p. 51.

³ *Ibid.*, pp. 49, 50.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 50.

⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁶ *Ibid.*, p. 248.

pour dire ce qui est, mais pour faire être ce qui n'est pas (à quoi le dire de ce qui est appartient comme moment) »⁷.

Cet enracinement n'est donc pas compris par Castoriadis comme une condition négative ou privative de la communication temporelle, spatiale et culturelle (il ne s'agit pas d'une absence de communication relativiste), mais plutôt comme une condition positive, car « [...] c'est notre particularité qui nous ouvre l'accès à l'universel. [...] Ce n'est que lorsque le présent est fortement présent qu'il fait voir dans le passé autre chose et plus que le passé ne voyait en lui-même »⁸.

S'il n'y a pas alors de « vérité propre » à chaque époque et à chaque société (ou si une telle « vérité » n'est qu'un autre produit historique de plus), qu'est-ce que la vérité d'une société et d'un temps ? Où nous trouvons-nous précisément ?

Nous sommes pris dans une société et dans un temps *en mouvement*, cela signifie que la vérité de chaque société et de chaque temps, c'est sa vérité dans l'histoire, pour cette société et ce temps eux-mêmes, mais aussi pour les autres :

[...] car le paradoxe de l'histoire consiste en ceci que chaque civilisation et chaque époque, du fait qu'elle est particulière et dominée par ses propres obsessions, arrive à évoquer et à dévoiler dans celles qui la précèdent ou l'entourent des significations nouvelles. Jamais celles-ci ne peuvent épuiser ni fixer leur objet, ne serait-ce que parce qu'elles deviennent tôt ou tard elles-mêmes objet d'interprétation [...] ; jamais non plus elles ne se réduisent aux obsessions de l'époque qui les a dégagées, car alors l'histoire ne serait que juxtaposition de délires et nous ne pourrions même pas lire un livre du passé⁹.

Alors, la rencontre entre le projet du réalisateur et la situation de l'interviewé n'est pas la rencontre de deux mondes clos, de deux « vérités propres » à chaque société, dont il s'agirait de montrer la « réalité en soi » ou « la vraie histoire » en fonction de l'une ou de l'autre. La réponse de l'interviewé montre le caractère dynamique, le mouvement de l'histoire qui est en train de se réaliser et à partir duquel les deux parties pourraient découvrir de nouvelles significations. On peut penser, par exemple, aux possibilités de donner, à partir de cet acte cognitif, une nouvelle direction à la pauvreté déjà existante, ou bien, de resignifier la violence à partir de ses sources et ses témoignages. N'est-ce pas tout cela qui constituerait un composant révolutionnaire par excellence ?

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

2. Au-delà de la révolution : sciences sociales et mouvements social-historiques

Après les expériences décevantes du parti communiste grec et du trotskisme de la IV^e Internationale à Paris¹⁰, ensuite avec la revue de théorie politique *Socialisme ou barbarie* (publiée à partir de 1948 jusqu'à 1967), Castoriadis s'est inscrit avec Claude Lefort dans une action intellectuelle forte contre les illusions d'un gauchisme dogmatique, certain d'avance de sa vérité. La recherche d'une orientation révolutionnaire procède chez lui d'un débat constant et d'une réflexion critique non seulement sur les événements, mais surtout sur la manière de s'organiser pour y faire face. Il n'est pas seulement question de confronter la bureaucratie socialiste en URSS, mais aussi de remettre en question les appareils de parti, leur division des tâches entre l'élite dirigeante et la base, les conflits idéologiques réservés aux intellectuels éclairés et les mots d'ordre destinés aux mouvements de masse¹¹. C'est dans ce sens que Gérard Berthoud écrit :

« [...] Castoriadis s'engage à plusieurs reprises dans une critique sans concession contre la 'pensée héritée' et contre les 'auteurs plats', qui éliminent l'imaginaire et réduisent ainsi l'individu comme la société à des déterminations renvoyant finalement toutes à l'ordre naturel. Avec une telle manière de voir, dans l'humanité et son histoire, la seule continuité dans l'évolution du vivant, c'est toute la spécificité du proprement humain qui est ainsi occultée. C'est encore l'univers des significations, dans la singularité de leur contenu, qui disparaît au profit, dans le meilleur des cas, du formalisme d'une syntaxe culturelle. Ou encore, dans une perspective matérialiste, c'est le rabattement de la capacité imaginaire dans le seul univers de l'aliénation comme mode de compensation, en raison d'une maîtrise limitée du réel »¹².

C'est dans ce contexte critique que vont se forger les idées de social-historique ou d'imaginaire instituant. Il est possible qu'un rapport au signifiant maître échappe à ceux qui sont considérés uniquement comme les sujets désirant le changement social. Ont-ils même une histoire ? C'est une des questions lancinantes de *Socialisme ou barbarie*. Comment rendre aux concernés l'histoire du mouvement qu'ils sont supposés incarner autrement que comme une théorie générale de la lutte des classes occupées à garantir l'avènement de l'ordre révolutionnaire ? La seule manière d'y arriver est de procéder à partir de

¹⁰ Cf. Hans Joas, « L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique », in Giovanni Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, pp. 173-190, p. 174.

¹¹ Si en opposant « aliénation » à « autonomie », Castoriadis entend par « autonomie » : « [...] dans son sens étymologique, l'auto-législation d'une société et d'un individu », alors la question générale peut être aussi exprimée avec la formule de Joas : « [...] comment rester attaché au projet de l'autonomie lorsque le mythe de la révolution est mort » (*Ibid.*, pp. 184, 190).

¹² Gérard Berthoud, « Castoriadis et la critique des sciences sociales », in Giovanni Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, pp. 441-456, p. 444.

l'expérience du mouvement comme mode d'organisation. L'élément historique d'un mouvement c'est son évolution interne comme organisation analysée à partir de ceux qui s'y impliquent¹³. L'organisation est un magma de décisions et de micro-pratiques qui distribue le pouvoir et irradie son influence dans l'ensemble de la société, car le mode d'être de la société elle-même est celui du jeu entre l'institution d'une exigence de signification et l'institution de la réponse à cette exigence¹⁴, c'est-à-dire, celui du jeu entre le déterminé et l'indéterminé. C'est dans ces termes que Joas explique le magmatique :

« Pour Castoriadis, les problèmes qui surgissent dans la compréhension de soi des sciences sociales et naturelles sont essentiellement fondés dans la dépendance non réfléchie vis-à-vis d'une ontologie de la détermination. Pour y échapper, il élargit la théorie de l'alternance de l'institué et de l'instituant en une ontologie du 'magma', d'un fondement souterrain fluide de tout être déterminé. Ce faisant, il ne vise pas, comme le font Bergson ou Heidegger dans des tentatives comparables, à privilégier exclusivement cette indétermination, mais il reconnaît tout à fait la nécessité pragmatique de la détermination pour l'avoir et le parler quotidiens. Sous les termes grecs de '*legein*' et de '*teukhein*', Castoriadis se préoccupe de ces îles de détermination dans une mer d'indétermination »¹⁵.

C'est dans ce sens que l'organisation se trouve dans le magma significatif de son monde¹⁶. Contre une division essentialiste entre la classe et le parti, le mouvement qui travaille la conscience de classe en direction de l'action révolutionnaire ne joue que sur des distinctions provisoires : c'est le principe de l'entrisme dans sa version noble ; participer à égalité avec les autres acteurs concernés par des résistances sociales, s'activer avec eux pour affermir leur cohésion d'action, sans détourner pour autant le contrôle de celle-ci en amenant des idées produites hors du contexte d'action. La fonction pratique d'une

¹³ L'analyse du mouvement du point de vue de l'imaginaire instituant signifie alors une relativité du savoir et de sa méthode : « À l'impossibilité d'un savoir absolu ou même d'un savoir décentré, s'oppose la normalité d'un savoir relatif par rapport à son propre univers social-historique. Relativité du savoir certes, vue relativiste sur le monde sûrement pas. Ni d'ailleurs un relativisme méthodologique fondé sur l'idée illusoire de penser l'altérité culturelle dans ses propres catégories, s'imaginant ainsi être en mesure de mettre entre parenthèses sa propre manière de voir le monde et la société » (*Ibid.*, p. 446, 447).

¹⁴ Cf. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, pp. 347-350.

¹⁵ Hans Joas, « L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique », in *op. cit.*, p. 183.

¹⁶ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, p. 519 : « L'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations imaginaires sociales, que nous pouvons et devons appeler un monde de significations. Car c'est la même chose de dire que la société institue chaque fois le monde comme son monde ou son monde comme le monde, et de dire qu'elle institue un monde de significations, qu'elle s'institue en instituant le monde de significations qui est le sien et corrélativement auquel seulement un monde existe et peut exister pour elle ». On trouve jusqu'ici non seulement l'influence de *l'Aufklärung* kantienne par rapport au problème de l'autonomie (signalée par Joas, cf. *ibid.*, p. 184), mais aussi une coïncidence partielle avec la théorie transcendante de l'action chez Fichte. A ce sujet, M. Maesschalck, « La critique du paradigme subjectiviste dans le 'marxisme phénoménologique' », in *Pour une éthique des convictions, Religion et rationalisation du monde vécu*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, pp. 276-309, p. 277, note 34.

réflexion révolutionnaire dans un milieu d'action n'est pas d'anticiper le cheminement de la conscience collective. Ce dernier dépend de la propre capacité à répondre aux situations d'action. Il est au contraire impératif de respecter ce rythme d'apprentissage car il garantit la solidité des étapes réalisées par la conscience collective pour envisager des stratégies et des solutions adaptées¹⁷. S'il est utile de permettre à des minorités critiques de s'organiser dans le processus d'organisation porté par le commun des travailleurs en lutte, c'est uniquement soutenir la prise de conscience par cette organisation de la nécessité d'agir sur un plan global, donc de parvenir à se projeter au-delà des problèmes locaux sur le plan programmatique de l'institution sociale.

« Castoriadis s'oriente [...] ainsi, suivant Joas, vers des formes d'auto-organisation dans le sens de la démocratie conseiliste, qui n'ont eu de réalité historique que de manière isolée et tout à fait passagère, et vers des modèles d'autogestion industrielle. [...] Cette orientation lui donne en effet la force de découvrir, à partir du modèle de l'agir révolutionnaire, la dimension de créativité de tout agir, comme l'ont fait Herder et les romantiques à partir de la praxis esthétique, le pragmatisme à partir de la praxis de la science expérimentale, et Marx principalement à partir de la praxis de la production matérielle »¹⁸.

Il semble dès cette époque impossible qu'une organisation même progressiste et orientée vers le changement des rapports d'exploitation dans la société parvienne à se transformer sans se figer si ce n'est grâce à une « politisation accrue »¹⁹ de ses fonctions, en dépassant les partages de rôle entre intellectuels, élites dirigeantes, comités de lutte, sections de terrain. Tous ces clivages provisoires n'ont d'intérêt que s'ils agissent sur la conscience en formation pour qu'elle se saisisse, dans sa tendance à la lutte, comme une « tendance à l'autonomie »²⁰. Elle parviendrait de cette manière à s'imaginer au-delà de ses clivages comme une nouvelle communauté d'action capable d'être sa propre avant-garde, avec « un programme politique complet et une conception historique des problèmes »²¹.

¹⁷ Joas commente à ce propos : « [...] c'est tout d'abord Aristote, et non Marx, qui est le garant décisif pour la compréhension qu'a Castoriadis d'une philosophie pratique comme alternative à la notion de théorie propre aux sciences positives. [...] ce n'est pas un savoir englobant, prenant la forme d'énoncés semblables à des lois, qui est lis en jeu pour la réalisation de buts extérieurs préconçus ; bien au contraire, l'agir non-technique porte son but en lui-même, le savoir lui correspondant est toujours fragmentaire et contraint à un élargissement continu à l'intérieur de l'agir concret, mais sans jamais devenir une théorie sur un objet [...] » (Hans Joas, « L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique », in Giovanni Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 177).

¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹ Note précédant le texte sur « Le parti révolutionnaire », dans *Socialisme ou Barbarie*, n°2 (1949), reproduit dans C. Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, Vol. I, 10/18 (Union Générale d'Édition), Paris, 1974, pp. 163-175, p. 170.

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

²¹ *Ibid.*

De multiples éléments convergent dans cette vision structurale de la lutte sociale médiée par la prise de conscience de l'illusion bureaucratique. L'histoire du mouvement se noue avec une sociologie des organisations révolutionnaires et une anthropologie de l'action militante. L'accès immédiat aux effets de conscience par l'expérience de la lutte et les contacts avec elle permet d'établir un discours engagé qui ne cherche pas à s'imposer comme vérité, encore moins comme doctrine, mais à clarifier les choix pratiques à poser pour assurer les orientations révolutionnaires. C'est le pouvoir instituant du réel social historique qui met en branle les débats, l'imminence des actions dans les effets d'exploitation et de résistance.

Il n'est pas toujours simple de se resituer dans ce contexte propre au discours général d'une science de la praxis qui sait déjà une histoire en train de se faire au prorata des rapports de production et des formes d'organisation imposées par la bureaucratie capitaliste. Le jeu économique est d'emblée prédéfini dans une fonction d'organisation de la production et la société sédimentée par ce partage productiviste ne répond à taille des individus qu'en s'aliénant à ce processus ou en s'alliant pour se soustraire à l'enrôlement général. On n'est pas encore dans cette époque où à côté des processus d'enrôlement dans la production les superstructures sociales se sont constituées en nouvelles sphères de pouvoir : celle des médias et de la communication qui garantit la légitimité, mais aussi celle de la science comme puissance universelle de salut qui garantit la sécurité et le bien-être. Une science de la praxis attachée à la sphère de la production ne peut plus ambitionner le rôle général auquel elle prétendait encore naïvement dans les années 60²². Dans ce contexte, il était même possible de décliner les sciences selon leur option première par rapport à cette théorie générale de la praxis : économie marxiste, sociologie marxiste, anthropologie marxiste, et pourquoi pas, linguistique marxiste et psychanalyse marxiste... L'illusion historique qui prévalait à la croyance dans la possibilité d'une telle division a eu des conséquences au-delà de ce que dénonce une épistémologie bien-pensante. On aurait de fait pu considérer de manière minimaliste qu'il s'agissait tout simplement d'hypothèses de base, au même titre que l'empirisme ou le positivisme qui dérangent moins. Sont-elles impossibles à falsifier ? Castoriadis a toujours exprimé ses réserves à l'égard des critiques falsificationnistes²³ : pour falsifier, il faut toujours présupposer un quelque chose à falsifier, qui ne se réduit donc pas à un « falsifiable », sans quoi il ne serait qu'un préconstruit qui satisfait les critères de l'opération supposés le tester... La véritable falsification dans les productions scientifiques provient d'un déplacement de point de vue qui permet d'interroger suivant de nouveaux critères les objets déjà connus. La psychologie rationnelle a exploré les limites de la conscience et identifié ses

²² Cf. G. Berthoud, « Castoriadis et la critique des sciences sociales », in *op. cit.*, p. 444.

²³ C. Castoriadis, *Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997, pp. 279-280 ; on verra aussi C. Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », in *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986, pp. 419-455, p. 452.

propres limites, tels les paralogismes de Kant. Mais une théorisation de l'inconscient qui détruit le holisme de la représentation et établit une relation de perturbation entre les traumatismes refoulés et la vie consciente ouvre de nouvelles pistes d'investigation. Des affirmations antérieures sur la maladie mentale peuvent être falsifiées, l'influence du passé revisitée, etc. Ces déplacements conduisent à de nouvelles « figures imaginaires d'intelligibilité »²⁴. Le problème d'un discours générique sur la praxis ne se situe pas sur ce plan. On pourrait également reprendre la manière dont Althusser interprète l'écart ou le changement de terrain²⁵ réalisé par Marx vis-à-vis de la notion de travail chez Smith ou Ricardo. Par contre, la dislocation des privilèges modernes de la sphère productiviste/industrielle a d'autres conséquences sur le plan du rapport aux sciences sociales. On ne peut simplement considérer celles-ci comme un discours super-structurel voilant les pratiques répressives de l'infrastructure productiviste : il y a des sciences bourgeoises, des sciences impérialistes/coloniales, des sciences au service de l'appareil bureaucratique, etc. Mais qu'en est-il lorsque ce rapport présupposé est renversé, quand ce n'est plus l'appareil bureaucratique qui met la science à son service, mais la science qui s'autonomise et façonne l'existence bureaucratique par l'exercice d'un pouvoir recalibré par elle sous la forme d'une administration du vivant ?

Une science qui a la capacité d'induire les modes de transformation de l'être social historique en déterminant l'ordre des questions recevables et urgentes, de même qu'une sphère de légitimité communicationnelle qui autorise les significations axiologiques acceptables et ceux qui les représentent, – ces entités d'un genre nouveau, constituant les bases d'un biopouvoir, dépassent l'horizon de jouissance de l'univers productiviste. Même du point de vue de la critique que nous avons rappelé brièvement, elles appellent des moyens d'approche différents : le contact immédiat avec une conscience en formation dans des processus de résistance localisés ou ancrés n'a plus de sens. L'organisation révolutionnaire d'avant-garde n'a plus de corps social spécifique sur lequel greffer son rythme pour interagir dans le sens d'une politisation accrue. Le point de vue des sciences sociales, ou tout au moins, leurs « figures nouvelles d'intelligibilité » peuvent ouvrir de nouveaux « efforts pour *briser la clôture* où nous sommes chaque fois nécessairement pris comme sujets »²⁶.

L'évidence de la praxis comme problème général a écarté l'intérêt pour un déplacement inhérent aux approches scientifiques des questions sociales. Il ne s'agit pas uniquement des déplacements paradigmatiques comme ceux impulsés par la linguistique structurale ou par la pragmatique communicationnelle. Ce qui importe également ce sont les écarts inhérents à ces pratiques elles-mêmes qui ont amené les sciences sociales à traiter sur de nouvelles bases les questions d'intersubjectivité (comme dans l'interactionnisme), les questions de cognition

²⁴ C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., p. 280.

²⁵ L. Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital I*, Maspero, Paris, 1970, p. 28.

²⁶ C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., p. 280.

(comme dans le computationnalisme), voire les questions de genre et de transhumanisme. En devenant productrices de l'ordre social, les sciences ont aussi tenté de modifier le sens du politique et la construction de la responsabilité collective. Elles ont tenté de revoir les théories de l'action et de la norme qui les sous-tendent pour formuler de nouveaux modèles coopératifs basés par exemple sur le format des réseaux.

Il y a donc au-delà des expériences qui ont pu être liées à une théorie de la praxis et à l'exploration des modes de conscientisation liés aux résistances sociales, des formes d'autotransformation des sciences qui ne se résument pas à des modifications de discours, mais qui correspondent concrètement à des modifications de praxis dans la production de l'être social-historique. Ce que Castoriadis observait au niveau des groupuscules militants, délibérant entre eux pour ensuite innover les pratiques autour d'eux, se produit aujourd'hui dans des formes d'organisation de la recherche et de l'innovation pour produire des collectifs intelligents susceptibles de construire de nouvelles solutions. Dans ces contextes liés à la gestion organisationnelle, il ne fait aucun doute que le problème envisagé par Castoriadis se retrouve : le recours à l'éthique organisationnelle, au sens de la question des souffrances engendrées par la manipulation des ressources affectives des individus, ne peut se résoudre que par une politisation accrue de leurs pratiques, c'est-à-dire par la mise en question d'une vision plus complète du programme auquel ils participent et par la reconnaissance de leur capacité d'autonomie à l'intérieur de celui-ci.

Pour évoluer vers ces questions, les sciences sociales ont parcouru différents chemins qu'une philosophie contemporaine de l'être social-historique ne peut ignorer. Mais un tel rapport aux sciences sociales et à leurs évolutions doit se construire notamment en ouvrant des « brèches dans la clôture où la pensée tend toujours à s'enfermer de nouveau »²⁷.

3. Au-delà d'Habermas : vers un autre tournant pragmatique des sciences sociales

Face aux développements théoriques des sciences sociales, la façon dont procède Habermas consiste à tenter de mieux comprendre comment les sciences sociales ont modifié leur rapport aux phénomènes et aux interprétations, à la fois en abandonnant la théorie kantienne du transcendantal et en évitant le recours à des totalités culturelles fermées sur elles-mêmes. Le besoin de théorisation des sciences sociales est donc considéré en rapport à une question qui échappe à la simple observation et au calcul, celle de la production d'orientations pratiques pour compenser l'absence toujours plus évidente de substrats naturels pour la maîtrise technique de l'existence²⁸. Il s'agit d'action anticipative, mais sans pouvoir se limiter pour autant à une forme de normativisme ni à une forme de

²⁷ *Ibid.*

²⁸ J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, trad. par R. Rochlitz, P.U.F., Paris, 1987, p. 112.

fonctionnalisme. En fait, l'activité sociale n'est productive que parce qu'elle combine deux niveaux, celui intentionnel des interactions significatives dans la communication et celui involontaire des comportements compulsifs qui s'attachent à la répétition²⁹. C'est en observant cette évolution des sciences sociales qu'Habermas cerne le rôle qu'y jouera désormais l'activité communicationnelle pour dépasser les seuls effets de canalisation des comportements par le système technico-administratif et restaurer les effets de sens qui visent l'interruption de la domination. Dans ce cas, le langage n'est plus simplement une manière de décrire le monde ou de l'énoncer comme référence, mais aussi une façon de créer du sens partagé en s'emparant de ces relations au monde pour les soumettre à l'assentiment d'autrui³⁰. La théorisation de l'interaction discursive devient capitale pour toute science de l'activité sociale.

En formulant ces recommandations normatives³¹, Habermas bascule lui-même du descriptif au pragmatique : il renforce une orientation encore indécise et implicite vers une pragmatique universelle. L'important nous semble-t-il dans son rapport aux sciences sociales est moins dans cette interaction qu'il tente de créer, que dans le point de levier qui lui permet d'y arriver, à savoir la question de l'action et celle conséquente d'un concept d'action suffisamment fécond pour les sciences sociales³², c'est-à-dire qui ne se contente pas d'endosser le clivage traditionnel entre des structures d'arrière-plan guidant l'adoption de rôles et des ressources réflexives permettant de construire des consensus interprétatifs sur les valeurs. Habermas suggère que c'est l'entre-deux langagier rendant possible le couplage de ces deux dimensions qui doit être élucidé pour lui-même comme forme décentrée d'imbrication du monde social et du monde vécu³³.

Rainer Rochlitz, le traducteur de l'ouvrage sur les sciences sociales, considère que la démarche adoptée par Habermas adopte une posture thérapeutique semblable à celle de la psychanalyse³⁴. Le théoricien accompagne une forme d'auto-analyse des méthodologies pour reconstruire la forme matricielle dont le manque ne cesse de se répéter dans les multiples versions de la médiation linguistique mobilisée par les théories de l'action sociale. Les visées de performances, de résultats, d'efficacité, ne cessent de bloquer le retour d'une communication libérée de ces contraintes de succès social. Dans ce cas, la référence à Alfred Lorenzer devrait s'avérer décisive³⁵.

Pourtant, cette lecture doit être remise en question. C'est précisément lorsqu'il traite des thèses de l'herméneutique des profondeurs qu'Habermas prend ses

²⁹ J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, op. cit. p. 116.

³⁰ *Ibid.*, p. 429.

³¹ On lit à la page 429 : « Le concept d'activité communicationnelle entraîne l'obligation de considérer les acteurs comme des locuteurs et des auditeurs qui se réfèrent à quelque chose appartenant au monde objectif, social ou subjectif, tout en émettant, les uns vis-à-vis des autres, des prétentions à la validité susceptibles d'être acceptées ou contestées ».

³² *Ibid.*, p. 424.

³³ *Ibid.*, p. 446.

³⁴ R. Rochlitz, « Avant-propos du traducteur », in *Logique des sciences sociales*, op. cit., pp. v-xviii, p. xii.

³⁵ J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, op. cit., pp. 254 sv.

distances avec les schémas explicatifs qu'elle mobilise pour considérer, en fonction de ses catégories fondamentales, l'expérience naturelle du langage comme dominée par une perte ou un processus de désymbolisation. L'accès à une forme potentielle de la communication intersubjective est ainsi barré au profit d'un savoir d'expert qui décode les manœuvres des communicants, prisonniers du processus de déformation de leurs visées expressives. Habermas pense au contraire qu'il faut éviter le recours prématuré à un tel appareil critique pour comprendre ce qui est en jeu dans l'échange intersubjectif³⁶. La psychanalyse appliquée au champ des interactions sociales est donc chargée de présupposés sur l'origine du langage qui oblitère sa fonction première d'imbrication des mondes dans l'unité du réel.

Dès cette époque (1970), Habermas prend donc ses distances avec le modèle thérapeutique qui a dominé l'Ecole de Francfort. Si l'on considère la société dans son ensemble comme le symptôme d'une pathologie productiviste déterminée par les modes d'organisation du capitalisme avancé, il est impossible de renouer avec une compréhension non déformée de l'activité communicationnelle³⁷. Pourtant, l'enjeu de toute compréhension réside bien dans la capacité de renouer avec une scène primitive où les compétences communicationnelles peuvent être détachées de la genèse de leur déformation et être appréhendées comme une forme potentielle ou une matrice d'interaction sociale à même de guider vers des processus d'entente sans contrainte³⁸. Ce qu'indique Habermas de cette manière, ce n'est pas uniquement le futur programme de recherche sur l'activité communicationnelle, mais surtout l'impossibilité pour l'usage du langage dans le schéma thérapeutique de la psychanalyse de jouer ce rôle de guide. Un tel rôle ne peut être reconnu à l'activité langagière que si elle est reconstruite du point de vue de sa propre précompréhension comme forme discursive de l'intercompréhension. Il y a préalablement, pour toute science de l'action, une idée régulatrice de l'activité linguistique comme processus de convergence des points de vue dans une communauté capable de garantir de manière illimitée et hors de toute contrainte la formation de consensus³⁹.

Chez Habermas, c'est bien le dialogue avec les sciences sociales du point de vue de leurs présuppositions qui conduit à la reformulation d'une pragmatique universelle. Toutefois, la question de l'action basée sur des conditions minimales d'intercompréhension n'est pas la seule à avoir joué un rôle décisif dans la transformation des sciences sociales au XXe siècle. Habermas opte pour une méthode d'idéalisation des présuppositions en vue de cerner un horizon

³⁶ On lit, par exemple, dans les Christian Gauss Lectures : « (...) en accomplissant directement une interaction, nous sommes incapables d'imputer à un vis-à-vis que nous rencontrons comme un autre Je, des motifs inconscients (...) » (J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, trad. par R. Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1995, p. 120).

³⁷ J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, op. cit., p. 255.

³⁸ *Ibid.*, p. 267.

³⁹ *Ibid.*, p. 269.

régulateur de l'action langagière. Il participe encore en ce sens de ce que Putnam nomme un holisme sémantique⁴⁰. On pourrait procéder différemment en revendiquant notamment un holisme pragmatique, lequel n'a pas besoin en soi d'idéalisation des présuppositions, mais uniquement de croyance dans des processus d'approximation ou de levée partielle de l'indétermination, de façon à déplacer et à redéfinir indéfiniment les désaccords ou les dissensus. Cette idée se retrouve notamment chez James Bohman et chez Charles Taylor. Mais elle a surtout permis un autre usage de la pragmatique au sens plus traditionnel des pragmatistes nord-américains comme un processus d'enquête permettant de revoir des croyances dans l'expérimentation de solutions à des problèmes. La théorie des organisations a été profondément marquée par cette vision, de même que la théorie des normes juridiques⁴¹. On trouve aussi chez un praticien comme Stefen Mitchell une révision de la théorie du dialogue psychanalytique à partir de cette compréhension plus expérimentale de l'interaction langagière⁴². On touche ainsi de manière plus générale à ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le tournant pragmatique des sciences sociales⁴³ qu'Habermas n'a que très partiellement travaillé et qui montre l'intérêt de la poursuite de ce genre de dialogue. Procéder comme Habermas permet de fait d'identifier des présuppositions et donc de reconstruire des décalages qui amènent à sortir de l'isolement des théories trop générales de l'être social historique, comme celles du marxisme ou du structuralisme.

Cependant, un présupposé conduit le travail d'Habermas qui réside dans une prise en compte du travail de théorisation des sciences sociales s'efforçant de dépasser, par leur concept d'action, l'indétermination entre intention signifiante et contrainte de reproduction dont elles pensent procéder. Ce qui demeure dès lors problématique dans cette démarche et conduit à des constructions de plus en plus abscondes pour déconstruire ce rapport à l'indétermination, c'est l'ordre représentationnel de la vérité ainsi convoqué et admis comme point de départ. Si pour Castoriadis, la démarche analytique reste primordiale dans une approche critique des transformations sociale, c'est parce que, selon les termes d'Habermas, l'opposition entre le factuel et l'idéal dérive inévitablement d'une « fausse conscience » de la réalité⁴⁴. Dans le rapport à la transformation des formes de vie, la référence au jeu des représentations doit lui-même être mis en question de manière à « éprouver les limites de l'arbitraire de l'institution social historique »⁴⁵. L'ordre représentationnel qu'explore Habermas inscrit l'analyse dans le temps institué du repérage imaginaire, le temps du « représenter

⁴⁰ H. Putnam, *Le réalisme à visage humain*, trad. par C. Tiercelin, Seuil, Paris, 1994, pp. 493-494.

⁴¹ J. Lenoble et M. Maesschalck, *Toward a Theory of Governance: The Action of Norms*, Kluwer Law International, The Hague/London/New York, 2003.

⁴² St. A. Mitchell, *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*, Analytic Press, Hillsdale, 2000.

⁴³ A. Morales (ed.), *Renascent Pragmatism*, Ashgate, Aldershot, 2003.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁵ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p. 303.

social »⁴⁶. Il répète de cette manière la négation inhérente à l'être social-historique, à savoir le déni du faire, de l'auto-crédation chaotique de l'identité à soi, le *kairos* d'un surgissement « non déterminable d'avance »⁴⁷, une sorte de rupture dans la continuité, une altération du même. Pour Castoriadis, c'est ce point de suspension dans la croyance en l'identité à soi qu'il faut éviter d'oblitérer, car c'est par là que chaque forme de vie est projetée dans le temps, qu'elle laisse son rapport chaotique au signifiant pour s'inscrire dans le flux des signifiés.

Ce que le travail psychanalytique met en jeu c'est une certaine capacité de lucidité par rapport à l'origine des normes et des institutions, l'absence de cause toute puissante échappant à notre pouvoir de création, la contingence qui est au principe de l'autonomie. Il y a création au sens fort, sans dérivation ni explication causale, par interruption de la répétition et donc contre toute représentation prédonnée d'une omnipotence des rôles constitutifs, une fois pour toutes, de la structuration des formes de vie. Le travail psychanalytique se confronte aux résistances les plus fondamentales de notre désir à se saisir de son autonomie pour oser l'espace incertain des relations d'égalité : le renoncement à l'omnipotence du père ou de la mère passe par un serment entre frères et sœurs⁴⁸ pour qu'un avenir puisse être produit de manière autonome, c'est-à-dire puisse mettre en question les lois mêmes de son existence⁴⁹.

En psychanalyse, le tournant pragmatique a réorienté l'analyse vers l'incertitude relationnelle que le maintien des rôles tend à oblitérer. Le jeu du transfert et du contre-transfert est surdéterminé par ce problème : la fixation dans des rôles d'analysant ou d'analyste bloque la créativité du sujet par rapport à son pouvoir de déplacement ou de réinvention. La cure doit s'ouvrir à une forme d'interaction qui permette de tester les expériences de fixation et les comportements qui induisent leur reproduction de telle manière que le processus relationnel devienne lui-même thérapeutique au-delà du travail mental d'analyse. Il s'agit d'expérimenter au sens fort une expérience relationnelle et la manière où une forme d'« agentivité »⁵⁰ peut s'y restaurer pour devenir créatrice de rôle, ce qui signifie soustraire le rôle à l'emprise d'une norme de répétition.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 316.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹ C. Castoriadis, « L'imaginaire : La création dans le domaine social-historique », in *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, op. cit., pp. 219-237, p. 237.

⁵⁰ St. A. Mitchell, *Relationality*, op. cit., pp. 58 et 101. Dans *Hope and Dread*, Mitchell voit, dans le rêve raconté par une patiente, une métaphore particulièrement suggestive de sa conception pragmatique du processus analytique : « Dans le rêve, elle et moi étions en entretien dans mon bureau. Deux des murs étaient intacts, parallèles l'un à l'autre, comme ils le sont en réalité. Ils semblaient propres et rapprochés l'un de l'autre. Mais, les extrémités de cette pièce rétrécie étaient ouvertes ; là, il n'y avait pas de murs, mais uniquement des espaces libres. Pour cette patiente qui se débattait avec des frontières et des transgressions, des emprisonnements et des libérations, la relation analytique apportait tout autant des limites agonisantes que des possibilités donnant le vertige. Et, pour tous les patients, il y a quelque chose dans les limites elles-mêmes, gardées par l'analyste dans son rôle d'autorité, qui ouvre ces possibilités typiquement analytiques » (St. A. Mitchell, *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 229).

Le tournant pragmatique réside dans ce processus de déplacement des théories de l'action vers le terrain de l'apprentissage et de l'expérimentation, moins comme méthode que comme ce que Castoriadis nommait le « temps du faire ». L'idée que la forme auto-productive de la performativité langagière renvoie nécessairement au travail intrasocial de sa mise en œuvre comme épreuve d'un sens partagé *fait toute la différence avec Castoriadis* pour qui cette confiance première dans la discursivité des savoirs suspend le rapport à l'indétermination originaire des représentations. La seule manière de se situer par rapport à l'indéterminable, c'est de l'éprouver comme temps spécifique ou événement, comme un *kairos*⁵¹ dans son surgissement imprévisible, une forme d'interruption dans le flux de la répétition.

Comment éviter dès lors le pressentiment d'Habermas pour qui l'autonomie dont parle Castoriadis manque fondamentalement sa co-construction intersubjective comme condition de réalisation. Elle ne serait au bout du compte que l'effet d'une croyance radicalisée dans l'idéalisation du pouvoir expressif de la raison⁵², au même titre que la structure pulsionnelle chez Freud et avant lui Schiller. D'un côté, cet imaginaire social qui échappe à chaque individu comme arrière-plan créateur est en même temps ce qui se récupère en lui subjectivement comme flux des signifiés⁵³. D'un autre côté, rendre conscient par l'analyse ce socle primitif permanent, cet *Urgrund*, ce serait *ipso facto* le libérer de l'emprise des déterminations connues d'avance et le rendre à son autonomie⁵⁴. Habermas est persuadé que le prix à payer, pour saisir, avec Castoriadis, la pleine puissance d'autonomie et donc d'interruption des répétitions de sens par cet imaginaire instituant, réside dans l'isolement ontologique de l'être du social-historique, disjoint de sa validation comme sens intramondain et donc comme mode d'apprentissage de ses propres règles de signification et d'autoCompréhension⁵⁵.

Est-il possible de concevoir un rapport primordial avec les événements qui nous en rendrait les co-créateurs, mais sans pour autant qu'il s'agisse uniquement de s'identifier à eux, d'y être incorporé comme part du social ? La référence à l'imaginaire peut-elle parvenir à se stabiliser dans une opération de co-constitution sans se réduire à la simple répétition du même et donc sans annuler l'incorporation du signifiant dans le flux des signifiés ?

L'essentiel est donc de parvenir encore à analyser ce mouvement d'institution d'un ordre co-constitué, stable, commun, sans qu'il reproduise une fois de plus l'illusion selon laquelle « l'identité est « posée » par l'institution comme un décret portant qu'il doit y avoir de l'identique »⁵⁶. Suivant cette règle permanente de signification, la transmutation constante de modes d'existence

⁵¹ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 315.

⁵² J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 377.

⁵³ *Ibid.*, p. 376.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 378.

⁵⁵ Il s'agirait d'un savoir de l'effectif sans prise sur sa transformation réelle comme norme d'action.

⁵⁶ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 306.

par les savoir-faire techniques n'est que l'effet du faire social qui surpasse sa propre réification pour la transformer en image idéale de soi⁵⁷. L'analyse de ce mouvement vers l'identique dans le moment toujours opérant de l'institution de l'être social-historique est d'autant plus importante que malgré les illusions qui s'y greffent la question première n'est pas celle de la déconstruction, ni d'ailleurs de la reconstruction. Ce qui s'y joue réside précisément dans l'entre-deux, non par négation « ni... ni », mais par association « tout autant que ». Le propre du phantasme est de croire qu'il se saisit de l'image pour la posséder, comme si la part d'irréel et d'incertain dans ce qui est vécu pouvait être séparée d'une part vraie dont on parviendrait à produire le sens, sans le perdre. Or ce qui est en jeu dans le mouvement qui tend à suspendre l'indétermination pour y reconnaître l'institution possible d'une étape nouvelle vers l'identique, ce n'est pas l'un des termes du déplacement mais l'oscillation entre ces termes, l'opération qui permet constamment de les combiner dans un mouvement de co-constitution comme ceux du voyant et du vu⁵⁸ : cette opération est la marque de l'incertitude du commun ou de sa non identité première comme interruption possible de la répétition⁵⁹.

« L'humanité aura à accepter les trois grands « traumatismes » dont parlait Freud – elle n'est pas le centre du monde, elle n'est pas absolument séparée de l'animalité, elle ne peut pas prétendre à la pleine conscience et à la maîtrise de ce qu'elle est et de ce qu'elle fait »⁶⁰.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 314.

⁵⁸ C. Castoriadis, *Histoire et création, Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, réunis par N. Poirier, Seuil, Paris, 2009, p. 166.

⁵⁹ Cf. J. Lenoble, « L'enjeu du dernier enseignement de Lacan : Vers une approche réflexive du 'Un réel' », in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, Vol. 1, no. 2, 2016, p. 11-40.

⁶⁰ C. Castoriadis, *Histoire et création, op. cit.*, p. 182.

Sources

Althusser, Louis et Balibar, Etienne, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1970.

Berthoud, Gérald. « Castoriadis et la critique des sciences sociales », in *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Giovanni Busino (  d.), Genève, Droz, 1989.

Castoriadis, Cornelius, *Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, 1997.

----- *Histoire et création, Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, réunis par N. Poirier. Paris, Seuil, 2009.

----- *L'expérience du mouvement ouvrier*, Vol. I, 10/18, Paris, Union Générale d'édition, 1974.

----- *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999.

----- « Portée ontologique de l'histoire de la science », in *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986.

Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales*, trad. par R. Rochlitz, Paris, P.U.F., 1987.

Heineman, Matthew (réalisateur), *Cartel Land*, A&E IndieFilms/Our Time Projects/Documentary Group/The See more, USA, 2015, 100 min.

Joas, Hans, « L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique », in Giovanni Busino (  d.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989.

Lenoble, Jacques, « L'enjeu du dernier enseignement de Lacan : Vers une approche réflexive du 'Un réel' », in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, Vol. 1, no. 2, 2016.

Lenoble, Jacques et Maesschalck, Marc, *Toward a Theory of Governance: The Action of Norms*, The Hague/London/New York, Kluwer Law International, 2003.

Maesschalck, Marc, « La critique du paradigme subjectiviste dans le 'marxisme phénoménologique' », in *Pour une éthique des convictions, Religion et rationalisation du monde vécu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1994.

Mitchell, Stephen. A., *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*, Hillsdale, Analytic Press, 2000.

----- *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York, Basic Books, 1993.

Morales, Alfonso (  d.), *Renascent Pragmatism*, Aldershot, Ashgate, 2003.

Putnam, Hilary, *Le réalisme à visage humain*, Trad. par C. Tiercelin. Paris, Seuil, 1994.