

Cornelius Castoriadis*

Individu, société, rationalité, histoire**

Philippe Raynaud vient de publier un livre précieux, qui, à travers une multiplicité polyphonique de thèmes bien organisée, tisse ensemble l'élaboration de deux tâches très importantes. D'une part, il a écrit la meilleure introduction que je connaisse à l'œuvre globale de Max Weber, combinant à une exposition rigoureuse de ses antécédents, de sa méthode et de ses résultats un bilan extrêmement attentif de ses difficultés, de ses ambiguïtés, de ses impasses. Sa proximité avec Weber, et la sympathie que, visiblement et à bon droit, il éprouve à l'égard de l'immense penseur allemand ne l'empêchent pas de pointer fermement, chaque fois que c'est nécessaire, les difficultés, les antinomies, les apories auxquelles aboutit l'effort de Weber ou les blancs qu'il doit laisser apparaître. Mais aussi, et cet intérêt du livre dépasse encore le précédent, il montre clairement et constamment — tâche beaucoup plus complexe et difficile — que la discussion de l'apport capital de Weber met la « raison moderne », dans certaines de ses figures centrales, à la question. Que tout cela ait pu être accompli, sans aucune concession à la facilité et dans une concision mariée à la clarté, dans un livre de 200 pages, force l'admiration.

Aussi, vieux familier et amoureux de Max Weber¹, ai-je été à la fois

* C. Castoriadis, co-fondateur et principal animateur de Socialisme et barbarie (1949-1965), est directeur d'études à l'Ecole des hautes études, et psychanalyste.

** A propos de Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987. Le livre condense l'essentiel d'une thèse de doctorat d'Etat en Sciences politiques soutenue en mai 1987 à l'Université de Reims. Elle peut être consultée à l'Université de Reims ou au Centre d'analyse comparative des systèmes politiques, Université de Paris I.

1. Mes premières publications en grec (1944), en cours de réédition à Athènes, comprenaient entre autres la traduction longuement commentée des « Fondements méthodiques » de *Economie et société* et une « Introduction à la théorie des sciences sociales » fortement influencée par Weber.

forcé et enchanté de lire Philippe Raynaud la plume à la main. L'acuité de son texte m'a incité à reprendre une série de questions, réglées pour ce qui me concerne depuis longtemps, mais que l'« air du temps » a resoulevées d'une manière que je trouve régressive, et que la confrontation avec Weber me semble permettre d'élucider à un degré décisif².

I. La question de l'individualisme

On sait que Max Weber professait ce qu'il appelait une méthode individualiste (PhR, 93-121). La fin ultime de l'enquête sociologique et historique — à un niveau profond il n'y a pas, et à juste titre, pour Weber de distinction entre ces deux objets d'enquête — serait de ramener les phénomènes étudiés aux effets des actes ou des comportements (*Verhalten*) d'individus — « un, quelques-uns, ou nombreux » — déterminés, c'est à dire séparés, définis. Car ce n'est qu'ainsi, dit-il (WG 7, tr.fr. 97-98), que « quelque chose de plus » devient accessible, quelque chose d'éternellement inaccessible à toute science de la nature : « la compréhension du comportement des individus singuliers qui participent à ces structures sociales ». Considération certes très importante : tout processus physique est descriptible, il est souvent explicable, à savoir reconduit à des « lois » qui le régissent. Mais il n'est pas compréhensible, et à vrai dire, il n'y a là rien à comprendre. En revanche, les comportements humains nous sont, du moins partiellement, du moins virtuellement, compréhensibles. Une querelle entre enfants, une scène de jalousie me sont le plus souvent compréhensibles comme telles et dans leur déroulement, fût-il extraordinaire et improbable (alors qu'il serait, à rigoureusement parler, impossible d'en fournir l'explication au sens des sciences exactes). Cela est conditionné par la possibilité de ce que Weber appelle *sympathisches Nacherleben*, le re-vivre sympathique (ou empathique) des comportements et des motivations d'autrui³. Mais ce « re-vivre empathique » n'est pas, on le verra, l'essentiel de la « compréhension ».

Ce que Max Weber appelle la méthode individualiste semble s'opposer à un individualisme substantiel ou ontologique. La sociologie que Weber veut promouvoir travaille en construisant (ou en restituant) un *sens* compréhensible des comportements (*Verhalten*) des individus singuliers (*einzelnen* ; « un ou plusieurs », WG 6, n° 9). A cela elle parvient d'autant mieux que, ou même elle n'y parvient,

2. Je citerai le livre de Philippe Raynaud sous le sigle PhR, et le numéro de la page ; *Economie et société* de Weber sous le sigle WG (Mohr, Tübingen, 1956). Comme j'ai longuement traité ailleurs des questions discutées ici, le lecteur intéressé pourra se reporter à « Marxisme et théorie révolutionnaire » (1964-65) repris comme première partie dans *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, cité ici comme MTR-IIS ; à la deuxième partie de *L'institution...*, citée comme IIS ; à *Domaines de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1986, cités comme DDH ; enfin à « L'état du sujet aujourd'hui », publié dans *Topique*, n° 38, 1986, p. 7-39, cité comme ES. Tous les mots ou passages soulignés le sont dans l'original, sauf indication contraire.

3. Notons en passant que cette possibilité du re-vivre sympathique ou empathique provoquait, il n'y a guère, des gorges chaudes chez les psychanalystes parisiens avancés. Bien évidemment, sans cette possibilité il n'y aurait tout simplement pas de vie sociale possible.

dans la mesure où ce sens est un sens « rationnel ». Cela se fait par la construction d'idéaltypes (d'individus, ou de comportements). Je reviendrai sur ceux-ci, comme aussi l'énorme question de savoir si « la *signification* des phénomènes sociaux est *construite* par le savant à partir d'un point de vue particulier » (PhR, 51), et si de cette construction on ne présuppose *rien* du côté de son objet.

Weber, anticipant en pleine conscience les perversions possibles de cette vue, qualifie d'avance de « monstrueux malentendu » (*ungeheuer Missverständnis*) la tentative de tirer de cette « méthode individualiste » une « valuation individualiste » dans n'importe quel sens, comme aussi toute tentative de tirer « du caractère inévitablement... rationaliste de la formation de *concepts* scientifiques » des conclusions sur la « *prévalence* des motifs rationnels » dans l'agir humain ou même une « *évaluation* positive du "rationalisme" » (WG 9, n° 9 ; cf. aussi WG 3, n° 3). Qui connaît la violence de ses critiques obsessivement répétées contre R. Stammler peut aisément imaginer les durs sarcasmes avec lesquels il aurait accueilli l'« individualisme » et le « rationalisme » contemporains en sciences sociales — pour ne pas parler des pseudo-conclusions politiques qu'on en tire, moyennant des raisonnements du type « les licornes existent, donc l'univers est fait de gelée de coing » qui ont fait la gloire de F. von Hayek.

Que dire, dans cette perspective, des « formations sociales » ou « collectives » ? Les expressions de Weber à cet égard sont tellement catégoriques que l'on s'aperçoit aussitôt que, si la méthode individualiste n'implique aucune prise de position « évaluative », encore moins politique, elle équivaut quand même à une décision ontologique sur l'être du social-historique. « Pour l'interprétation compréhensive... ces formations — sociales — sont simplement (*lediglich*) les résultats et les connexions de l'agir spécifique d'hommes *singuliers*, puisque ceux-ci seuls sont, pour nous, des porteurs compréhensibles d'un agir orienté relativement au sens » (ou porteur de sens : *sinnhaft orientiertem Handeln*. WG 6, n° 9).

Cette affirmation massive est assortie de trois remarques concernant le rapport de « l'interprétation de l'agir à ces concepts collectifs » :

a) Il est souvent nécessaire d'utiliser des expressions comme « Etat », « famille », etc. — mais il faut éviter de les confondre avec les concepts juridiques correspondants et de leur imputer une « personnalité collective ».

b) La compréhension doit prendre en compte que ces « formations collectives » sont aussi « des *représentations* dans la tête d'hommes réels », et que de cette façon « elles peuvent avoir une signification très importante, parfois tout à fait décisive (dominante, *beherrschende*) pour ... l'agir des hommes réels ». Mais il est clair dans le contexte que ces « représentations » ne peuvent être pensées que comme le *résultat* de l'action d'autres « hommes réels » et « singuliers ».

c) Il existe une école de sociologie « organique », tentant d'expliquer les comportements sociaux à partir de considérations « fonction-

nelles », les « parties » accomplissant les fonctions nécessaires pour l'existence du « tout ». Ce genre de considérations peut avoir, dit Weber, une valeur illustrative, fixer une orientation provisoire de l'enquête (mais attention au risque de « réaliser des concepts » !) ou être heuristiquement utile (permettre, par exemple, de détecter l'agir qui est le plus important dans un contexte donné). Mais tout cela n'est qu'un préalable pour le travail de la sociologie proprement dite, qui seule accomplit la tâche véritable, la compréhension du comportement des individus participants (WG 6-7, n° 9 ; cf. aussi *ib.* 8-9, les remarques sur l'« universalisme » ou « holisme » d'Othmar Spann).

On le voit, ces remarques n'ont aucune portée principielle. La méthode individualiste n'empêche pas Weber de trancher catégoriquement, en fin de compte, la question ontologique : « Le travail sociologique empirique décisif commence toujours... avec la question : quels motifs *ont déterminé* et *déterminent* les fonctionnaires et les membres singuliers (*einzelnen*) de cette "collectivité" à se comporter de telle sorte qu'elle fut *engendrée* (formée, créée : *entstand*) et *continue d'exister* ? » (WG 9, n° 9).

Seul l'agir individuel serait donc « compréhensible ». Mais en quoi consiste cette compréhensibilité ? Les formulations « initiales » de Weber sont larges et prudentes. « L'évidence de la compréhension peut avoir un caractère rationnel ... ou bien consister en un revivre empathique (*empfindend Nacherleben*) : émotionnel, artistique-réceptif. » En même temps il parle de la difficulté de nous rendre compréhensibles « en les revivant par l'imagination empathique » (*empfindende Phantasie*) « certaines "fins" et "valeurs" ultimes qui peuvent orienter, d'après l'expérience, l'agir d'un homme »... si elles s'écartent trop radicalement « de nos propres valuations ultimes » (WG 2, n° 3). La balance semble ainsi être tenue en équilibre entre les deux pôles opposés, et leur différence relever seulement de la difficulté de compréhension respective. On doit noter en passant l'imprécision sous-jacente à l'opposition : nous comprenons plus facilement un agir orienté d'après des fins ou des valeurs qui sont proches, et (ou) qui se déroule selon une rationalité des moyens eu égard aux fins ; nous comprenons plus difficilement, et le cas échéant pas du tout, un agir qui obéit à des fins qui nous sont étrangères, et (ou) dont la mise en œuvre s'écarte sensiblement de la rationalité des moyens eu égard aux fins. (J'appellerai cette dernière désormais, selon un usage de plus en plus courant, rationalité instrumentale. Le terme, pour une fois pas très heureux, de Weber : *Zweckrationalität* veut dire en réalité *Mittelrationalität*, rationalité des moyens utilisés, qui ne peut évidemment être appréciée que relativement à une fin posée et visée par l'acteur, alors que l'expression rationalité en finalité ou quant aux fins crée en français une ambiguïté intolérable.)

Mais en réalité, lorsqu'on relit attentivement et eu égard à cette problématique la section « Fondements méthodiques » de *Economie et société*, il y a peu de doutes possibles sur la double progression qui s'y déploie. D'une part, le « comprendre » est de plus en plus ramené à la compréhension de l'agir instrumentalement rationnel. Je cite un peu

longuement, car la phrase (*WG* 9, n° 10) éclaire à peu près tout : « Ces lois [que la sociologie compréhensive essaie d'établir] sont compréhensibles et univoques au plus haut point dans la mesure où, au fondement du processus typiquement observé, se trouvent des motivations instrumentalement rationnelles pures... et que la relation entre fins et moyens y est, selon les règles de l'expérience, univoque... Dans ce cas, l'énoncé est permis : *si* l'on agissait rigoureusement de manière instrumentalement rationnelle, on *devrait* (*müsste*, nécessité et non pas obligation) agir *ainsi et non pas autrement....* » Les exemples invoqués (calcul arithmétique, insertion de telle proposition dans tel endroit d'une démonstration, décision rationnelle d'un homme agissant selon des intérêts déterminés d'entreprendre une action correspondant aux résultats attendus) sont clairs. D'autre part, Weber accumule les exemples de comportements qui ne sont pas instrumentalement rationnels : *tout* l'agir traditionnel, de larges couches de l'agir (et certes, du réagir) charismatique (*WG* 8, n° 9), puis (*WG* 10, n° 11) la presque totalité de « l'agir réel » qui « se déroule dans la grande masse de ses cas dans la demi-conscience apathique (vague, engourdie : *dumpf*) ou l'inconscience de son "sens visé" ». « L'individu agissant... agit dans la majorité des cas instinctivement ou par habitude... L'agir porteur de sens (*sinnhaftes Handeln*) de manière réellement effective [que ce sens soit rationnel ou irrationnel] n'est jamais dans la réalité qu'un cas limite. » D'où la conclusion, formulée déjà auparavant : « Tout cela ne délie pas la sociologie compréhensive de la tâche de fournir, en conscience des bornes étroites où elle est confinée, ce qu'elle est seule à *pouvoir* fournir » (*WG* 8, n° 9).

Que l'on ne s'empresse pas d'objecter qu'aux tréfonds du comportement traditionnel, habituel, semi-conscient ou inconscient, se trouve quand même une « rationalité » : soit on n'en sait rien, soit, pour l'établir, il faudrait recourir à des considérations de « rationalité objective » que Weber a d'avance écartées — et à juste titre, vu son horizon philosophique. Car « l'agir signifie un comportement humain lorsque, et dans la mesure où, le ou les acteurs relient à lui un *sens* subjectif ». Ce sens peut être « le sens effectif (*tatsächlich*) — singulier ou moyen et approché — ... ou le sens subjectivement *visé* par l'acteur ou les acteurs *pensés* comme types à l'intérieur d'un type *pur* conceptuellement construit » (*WG* 1, n° 1). Et, dans tous les cas, nous resterions avec ce mystère : pourquoi et comment la grande majorité des individus dans la grande majorité de leurs actes agissent-ils simplement parce qu'ils ont été habitués à agir ainsi, qu'est-ce que cela signifie quant à l'*être même* des individus humains, et que dire de l'*instauration* (chaque fois première) de ces « habitudes » ou de la « tradition » ? Que dire aussi des perspectives et des chances d'une sociologie compréhensive, si celle-ci doit se borner, devant les 95 % de l'histoire humaine, à dire : ce n'est pas compréhensible, mais c'est traditionnel ?

Nous aurons à critiquer les fondements philosophiques de la posi-

tion de Weber ; mais avant cela, il nous faut comprendre la logique (et, à partir de ces fondements, la nécessité) de son attitude.

La sociologie doit comprendre, et pas (ou pas simplement) expliquer. (Je reviendrai plus loin sur l'erreur qu'il y a à *séparer absolument* ces deux moments.) Que peut-on comprendre ? Du sens. Et, selon Weber, il n'y a de sens que « dans », « par » et « pour » les individus effectifs (même si c'est simplement pour le scientifique qui le « construit ») — en tout cas, un sens *visé* (*gemeinter* ; le terme allemand désigne fortement le côté « subjectif », il est très proche du *doxazô* grec). Mais elle n'a pas à comprendre seulement un sens « isolé », à supposer que telle chose puisse exister. Elle a à comprendre des enchaînements d'actes — le comportement socialement orienté des individus — et non pas à les « expliquer », comme la physique, par la simple constatation de « régularités » incompréhensibles. Et ces enchaînements, elle doit, autant que possible, les comprendre comme *nécessaires*. C'est par là, et par là seulement, qu'elle peut, selon Weber, être science. Sa tâche est (*WG* 5, n° 7) de fournir « une *interprétation* causale *correcte* », et cela exige que « le déroulement que l'on prétend typique apparaisse à la fois comme adéquat du point de vue du sens et que l'on puisse l'établir comme causalement adéquat ». La causalité est essentielle pour Weber (*PhR*, 39-45). Or ce qu'il faut bien, en fin de compte, appeler l'individualisme rationaliste (méthodologique, mais aussi ontologique) de Weber se joue tout entier sur cette liaison de la causalité (nécessité) et de la compréhension, inéluctablement représentée (on verra aussitôt pourquoi) par l'intelligibilité rationnelle. En effet, à l'opposé des « régularités stupides » de la nature physique, un enchaînement d'actes rationnellement liés nous apparaît forcément comme à la fois intelligible et nécessaire — intelligible dans chacun de ses moments et dans leur liaison, et nécessaire de même. (Aux exemples préférés de Weber cités plus haut, on peut ajouter celui du général qui, dans les circonstances et avec les moyens donnés, aurait pris les décisions instrumentalement rationnelles en vue de la fin qu'il se propose et où nous pouvons « *expliquer* causalement » la distance, l'écart de la déviation de son agir effectif par l'intervention de « fausses informations, erreurs quant aux faits, erreurs de pensée, tempérament personnel ou considérations extra-stratégiques » ; *WG* 10, 11).

Or, la causalité ne signifie ni l'« irréversibilité », ni un ordre quelconque dans le temps, et évidemment encore moins la simple consécution régulière empiriquement constatée entre un phénomène et un autre. La causalité signifie la régularité d'une consécution dont *la nécessité est exprimée par une loi universelle*. L'universalité de la loi dans le cas des sciences physiques est, *formaliter spectata*, un requisit de la pensée scientifique et, *materialiter spectata*, elle se trouve représentée par la reproductibilité en principe indéfinie de la consécution considérée. (Je néglige des distinctions secondaires quant à mon propos : expérience, observation, inférence indirecte, etc.) Mais ni reproductibilité ni même à proprement parler répétition non triviale ne sont accessibles dans les phénomènes social-historiques (je répète

que pour Weber il n'y a pas à cet égard, et à juste titre, de distinction essentielle entre société et histoire), pour des raisons mille fois dites et que l'on pourrait encore multiplier. Or c'est précisément cette absence de reproductibilité qui confère, dans sa perspective causale, tout leur poids aux considérations de Weber sur la « rationalité » et l'intelligibilité. L'intelligibilité intrinsèque d'un enchaînement de motivations et d'actes se substitue très exactement et efficacement (et même plus : avec le gain de la « compréhension » !) à la reproductibilité des sciences expérimentales. Celle-ci est en effet remplacée par un *énoncé de reproductibilité potentielle indéfinie* : « Tout autre individu rationnel à la place de X et devant les mêmes circonstances aurait décidé d'employer le même moyen Y. » Ou, si l'on préfère : en tant qu'individus rationnels, nous sommes tous substituables les uns aux autres et nous « devrions reproduire » les mêmes comportements devant les mêmes conditions. (Notons que dans ces conditions la singularité même de l'événement historique se dissout, sauf en tant que singularité numérique, ou déviation irrationnelle : « Qu'auriez-vous fait dans ces conditions ? — Exactement ce qu'il a fait. — Et pourquoi ne l'avez-vous pas fait ? — J'avais bu trop de champagne. »)

Si cette reproductibilité potentielle découlant de la « rationalité » fait défaut, se produit ce que Weber appelle le *Fehlen an Sinnadäquanz*, le manque ou déficit d'adéquation du sens, qui réduit la régularité observée à une régularité « incompréhensible » et « statistique » (WG 5, n° 7) — c'est-à-dire nous fait tomber du côté des sciences physiques d'observation. Et cela est même vrai pour les « éléments psychiques » : « Plus ils sont saisis exactement selon la façon des sciences physiques, d'autant moins les comprenons-nous : précisément, ce n'est là jamais le chemin vers une interprétation à partir d'un *sens visé* » (WG 6, n° 9). Certes, ajoute Weber, processus et régularités incompréhensibles n'en sont pas pour autant moins « importants » ; mais leur rôle est pour la sociologie le même que celui de tous les états de fait établis relevant d'autres disciplines scientifiques (de la physique à la physiologie). Ils appartiennent aux conditions, incitations, obstacles, exigences, etc. que le monde non social présente à l'agir social des hommes.

N'y a-t-il donc là-dessous aucune philosophie (autre qu'une « théorie de la connaissance des sciences sociales ») ? Oh, que si. Ce n'est même pas la peine d'entrer dans la discussion de l'idée intenable qu'il pourrait y avoir une « méthode » (ou une « théorie de la connaissance ») n'impliquant *aucune* ontologie. Sans les deux affirmations conjointes et solidaires : *il y a* du compréhensible dans la société et l'histoire — et ce compréhensible *est* (par excellence, si l'on insiste) la dimension « rationnelle » de l'agir *individuel*, la méthode webérienne devient sans objet (et l'on ne comprend pas pourquoi on a décidé de l'appliquer à la société et l'histoire plutôt qu'à l'expansion des galaxies). Rien ne sert d'ajouter des clauses du genre « nous faisons comme si... » (pourquoi n'utilisez-vous pas le même « comme si »

en biologie moléculaire ?) ou « nous parlons des parties que notre méthode recouvre, sans préjuger de la totalité » (*il y a donc bien des parties que votre méthode recouvre, et cela ne peut pas tenir à votre seule méthode, puisque les autres parties lui résistent*). Philippe Raynaud retrace excellemment (71-81) les origines de l'idée que le compréhensible est le produit de l'action individuelle, jusqu'à Vico et son fameux *verum et factum convertuntur* — le vrai et le fait (humain) se convertissent l'un à l'autre, ou, librement mais fidèlement, seul ce que nous avons fait est intelligible et tout ce que nous avons fait est intelligible — et, en amont de Vico, jusqu'à Hobbes. Bien entendu, l'origine de l'idée est dans la philosophie théologique : lorsque Platon, dans le *Timée*, veut « expliquer » le monde, il rend sa constitution « autant que faire se peut » *compréhensible*, en se mettant à la place, pour ainsi dire, d'un démiurge « rationnel » (et même placé au summum de la « rationalité » : mathématicien et géomètre), qui travaille à partir d'un modèle lui-même « rationnel ». (Si le monde n'est pas complètement « rationnel », c'est que Platon, qui reste quand même grec, fait travailler son démiurge sur une matière irrationnelle et indépendante de lui. Cette issue sera évidemment fermée pour la théologie chrétienne de la toute-puissance de Dieu.) Que le même schème domine l'idéalisme allemand (l'intelligible est corrélatif à l'action d'un sujet, fini chez Kant, infini chez Hegel), est clair. Pour Weber, en tout cas, les enracinements kantien et néo-kantien sont connus et évidents y compris et surtout à cet égard.

Pour aérer la discussion et en faire voir plus clairement les enjeux, prenons brutalement nos distances. L'énoncé de Vico, et toute la constellation qu'il peut dénoter, sans préjudice du moment de vérité partielle qu'il contient, est faux. Nous ne vivrions pas dans le monde où nous vivons, mais dans un autre, si tout ce que nous faisons était intelligible, et si seul nous était intelligible ce que nous avons fait (nous comme individu ou comme collection d'individus nommément désignables). Que tout ce que nous faisons ou que d'autres font ou ont fait n'est pas intelligible (et souvent, même pas compréhensible quelle que soit l'extension que l'on donnera à ce terme) mérite à peine d'être rappelé. Et beaucoup de choses — les plus décisives — nous sont intelligibles sans que nous les ayons faites ou que nous puissions les « refaire », les reproduire. Je n'ai pas fait l'idée de norme ou de loi (au sens sociologique, effectif — non pas au sens « transcendantal ») ; je pourrais inventer une loi particulière, non pas l'idée d'une loi sociale (l'idée d'institution). En vain dira-t-on que des personnes concrètes désignables m'ont appris le langage ; pour me l'apprendre, elles devaient le posséder déjà. Ira-t-on jusqu'à soutenir que des « individus rationnels », poussés par leurs « intérêts » ou leurs « idées », ont *consciemment* fait le langage (ou tel langage) (et que ce n'est que dans la mesure où celui-ci a été *consciemment* fait qu'il est intelligible) ? Arrêtons-nous de rire, et demandons seulement : un individu « rationnel » et « conscient » est-il concevable comme individu effectif (*et même* comme « sujet transcendantal ») *sans langage* ?

Ph. Raynaud montre bien (81-121) comment Dilthey, parti d'une

perspective de compréhension « individualiste » (et, au départ, « psychologique ») a été amené à prendre en compte, retrouvant Hegel quoique récusant la métaphysique hégélienne, les manifestations de ce qu'il appelle, après Hegel mais avec un sens beaucoup plus large que chez celui-ci, l'« esprit objectif » (et qui recouvre pratiquement ce que j'appelle l'institution) : langage, coutume, formes de vie, famille, société, Etat, droit... Il note aussi, très justement, la persistance chez Dilthey — bien que celui-ci ait dès 1883 qualifié l'individu comme une abstraction — du principe du *verum factum* : « Le champ [des sciences de l'esprit] est identique à celui de la compréhension et en conséquence la compréhension a pour objet l'objectivation de la vie. Ainsi le champ des sciences de l'esprit est-il déterminé par l'objectivation de la vie dans le monde extérieur. *L'esprit ne peut comprendre que ce qu'il a créé* » (Dilthey cité par PhR, 86 ; souligné par moi). La position philosophique est ici visiblement confuse (Philippe Raynaud parle de « maladresse spéculative »). *Quelque chose* « s'objective » — qui n'est pas la Raison ou l'Esprit du monde hégéliens ; il est appelé, en passant, « vie », ou « esprit » — et ce dans quoi il « s' » est objectivé nous est, en droit, compréhensible (à travers la différence des temps et des lieux). Aussi, les conditions de cette compréhension restent obscures : on pourrait dire que nous participons de cette « vie » et de cet « esprit » — mais est-ce là une condition suffisante, surtout à partir du moment où il ne s'agit plus de comprendre les seules « activités rationnelles », mais la totalité de l'expérience humaine *et surtout* ses formes « objectivées » ?

Cette difficulté n'existe pas pour Max Weber — puisque, comme on l'a vu, « les » entités collectives « apparaissent à nouveau comme de simples données que la compréhension doit chercher à ramener à l'activité des individus » (PhR, 121). Mais à quel prix ! Il faut avaliser une ontologie (celle de la philosophie criticiste) qui affirme : *s'il y a* du sens, c'est qu'il y a un sujet (un *ego*) qui le pose (le vise, le constitue, le construit, etc.). Et *s'il y a* un sujet, c'est qu'il *est* soit seule source et origine unique du sens, soit corrélat obligatoire de celui-ci. Que ce sujet soit nommé, en philosophie, *ego* ou conscience en général, et, en sociologie, individu crée certes des questions graves (et notamment celle du passage énigmatique entre le sujet transcendantal du criticisme et l'individu effectif agissant dans une société, lequel, en bonne philosophie kantienne et néo-kantienne, ne peut-être que le sujet « psychologique », « empirique », « phénoménal »), mais ne change rien au fond de l'affaire. Dans les deux cas, les postulats et les visées de la pensée sont clairement *égologiques*. Quoi qu'on fasse alors, il y a une chose qu'on ne peut pas ne pas faire : présenter le social-historique comme le « produit » de la coopération (ou du conflit) des « individus » (ou prétendre, atténuation méthodologique, que nous ne pouvons le penser que dans la mesure où il l'est).

Que sont ces « individus » ? Deux voies s'ouvrent, les deux conduisant à des conséquences intenable :

— Ou bien on dira que l'essentiel du comportement individuel est « rationnel » (ou progrès vers la « rationalité ») — et si je peux le

comprendre, c'est que je participe de la même « rationalité ». Il est immédiat que nous marchons alors à pleine vapeur vers un idéalisme absolu (hégélien) en matière d'histoire, même s'il s'intitule « reconstruction du matérialisme historique », comme chez Habermas. Qu'on distingue, le cas échéant, dans cette « rationalité » une « logique des intérêts » et une « logique des idées » (ou des « représentations ») n'y change rien : c'est toujours de logique qu'il s'agit, et si conflit il y avait, ce serait conflit entre deux logiques. Tout ce qui n'en relève pas, tout ce qui ne peut pas être rationnellement reconstruit dans un séminaire de philosophie — très peu de chose, la totalité de l'histoire humaine — est scorie, déficit à combler progressivement, étape d'apprentissage, échec passager dans le *problem-solving* qui est proposé à l'humanité (par qui et pour quoi faire ?) ou, pourquoi pas, « stupidité primitive » comme disait le vieil Engels.

— Ou bien, suivant Tércence (*humani nihil alienum puto*) et les grands philosophes classiques, je prends l'« individu » dans sa plénitude, avec sa capacité de « rationalité » mais aussi avec ses passions, ses affects, ses désirs, etc. Je me trouve alors avec une « nature humaine » plus ou moins déterminée, mais assurément identique à travers les lieux et les temps — et dont le dernier avatar est une marionnette pseudo-psychanalytique à la fabrication de laquelle, il faut le dire, Freud lui-même a passablement mis la main. Supposé même alors que je puisse comprendre (sur la voie de *La République*, du *Léviathan*, de *Totem et tabou*, etc.) pourquoi et surtout comment cet être a pu produire une société, je reste avec cette énigme : pourquoi et comment a-t-il produit tant de sociétés différentes, et pourquoi a-t-il produit une histoire (et même plusieurs) ?

Deux choses me remplissent d'un émerveillement toujours renouvelé : le ciel étoilé au-dessus de moi, et l'emprise indéracinable de ces schèmes sur les auteurs contemporains autour de moi. L'apprentissage, nous dit-on encore aujourd'hui, est le moteur essentiel de l'histoire humaine. A considérer la facilité avec laquelle on « oublie » dans ce domaine la psychanalyse, l'ethnologie, la préhistoire, l'histoire — ou, plus concrètement, les deux guerres mondiales, les chambres à gaz, le Goulag, Pol-pot, Khomeiny et j'en passe — force est de constater qu'il n'est pas un moteur, même secondaire, de la réflexion contemporaine.

II. Le social-historique et le psychique

Nous ne « comprenons » pas tous les comportements individuels, même pas les nôtres, tant s'en faut, et nous pouvons comprendre des « objets » irréductibles à des comportements individuels, lorsqu'ils appartiennent au champ social-historique. Le monde social-historique est monde de sens — de significations —, et de sens *effectif*, qui ne peut pas être pensé comme une simple « idéalité visée », qui doit être porté par des *formes instituées*, et qui pénètre jusqu'à ses tréfonds le psychisme humain, le modelant de façon décisive dans la presque totalité de ses manifestations repérables. Sens effectif ne veut pas

dire forcément (et même : ne veut *jamais* dire exhaustivement) sens pour un individu. La ligne de séparation entre la « nature » objet des sciences dites expérimentales, et le social-historique n'a pas affaire avec l'existence ou non de comportements individuels. Qu'il s'agisse d'actes d'individus, de phénomènes collectifs, d'artefacts ou d'institutions, j'ai toujours affaire avec quelque chose qui est constitué comme tel par *l'effectivité immanente d'un sens* — ou d'une *signification*, et cela suffit pour que je place l'objet dans l'horizon d'une saisie social-historique. Qu'il y ait des cas-limites (ce galet est-il « naturel » ou travaillé ?) n'infirme pas plus cette assertion que notre éventuelle difficulté de décider si quelqu'un tremble de rage ou à cause d'une affection neurologique. La compréhension est notre mode d'accès à ce monde — et elle ne passe pas nécessairement et essentiellement par la référence à l'individu. Si, lisant le *Parménide* ou la *Lex duodecim tabularum*, je comprends, ce n'est pas parce que je revis sympathiquement les comportements de quelqu'un. Devant un phénomène social-historique j'ai la *possibilité* (dans l'immense majorité des cas, énigmatique) de « revivre sympathiquement » ou de « reconstituer » un sens *pour* un individu ; mais je suis *toujours* saisi par la présence, l'« incarnation », du sens. Que j'essaie le cas échéant de me rendre aussi compréhensibles les « intentions » d'un auteur, les « réactions » possibles de ses lecteurs supposés, n'y change rien. L'objet social-historique est co-constitué par les activités des individus, qui incarnent ou réalisent concrètement la société où ils vivent. Et de ces activités je peux à la limite ne tenir compte que « nominalement ». Une langue morte étudiée à partir d'un corpus fini, le droit romain comme système, sont des *institutions* accessibles comme telles qui ne renvoient à des acteurs individuels qu'« à la marge » ou de manière tout à fait abstraite. Et, loin de pouvoir considérer la langue comme le « produit » de la coopération des pensées individuelles, c'est la langue qui me dit, d'abord, ce qui pour les individus était pensable et comment il l'était.

Un individualisme méthodologique serait, par opposition à un individualisme substantialiste ou ontologique, une démarche qui refuse (comme le fait explicitement Weber), de se poser des questions du genre : est-ce l'individu ou la société qui est « premier », est-ce la société qui produit les individus ou bien les individus qui produisent la société ? en affirmant qu'à ces questions « ontologiques » nous ne sommes pas obligés de répondre, la seule chose qui nous soit (éventuellement) compréhensible étant le comportement de l'individu (effectif ou idéal-typique) — ce comportement étant d'autant plus compréhensible qu'il est « rationnel » (du moins « instrumentalement rationnel »). Mais qu'est-ce que l'individu effectif — et qu'est-ce que la rationalité *effective* ?

L'individu n'est, pour commencer et pour l'essentiel, rien d'autre que la société. L'opposition individu/société, prise rigoureusement, est une fallace totale. L'opposition, la polarité irréductible et incassable est celle de la *psyché* et de la société. Or la psyché *n'est pas* l'individu ; la psyché *devient* individu uniquement dans la mesure où elle

subit un processus de socialisation (sans lequel, du reste, ni elle ni le corps qu'elle anime ne sauraient survivre un instant). Nous n'avons pas besoin de faire semblant que nous ne savons pas, alors que nous savons. Certes Héraclite n'est pas « dépassé » : nous n'atteindrons pas les limites de la psyché, même après avoir parcouru tout le chemin (ou tous les chemins). Mais nous savons que l'être humain naît avec une constitution biologique donnée (extrêmement complexe, rigide à certains égards, à d'autres dotée d'une plasticité incroyable) et que cette constitution porte, aussi longtemps qu'elle fonctionne, une psyché. De celle-ci, loin de tout savoir, nous savons quand même beaucoup de choses. Plus nous l'explorons, plus nous constatons qu'elle est essentiellement a-logique, qu'à cet égard les termes « ambivalent » et « contradictoire » ne rendent son mode d'être qu'à un degré immensément affaibli. Mais aussi, en l'explorant nous rencontrons à toutes ses strates — et non seulement parce que le patient doit mettre en mots son rêve, ou le psychanalyste penser forcément selon certaines catégories — les effets d'un processus de socialisation qu'elle a subi dès sa venue au monde.

Ce processus est certes lui-même une activité sociale — et, comme telle, il est nécessairement toujours aussi médiatisé par des individus nommément repérables, la mère par exemple — mais *pas seulement*. Non seulement ces individus sont toujours déjà socialisés eux-mêmes, mais ce qu'ils « transmettent » les dépasse abondamment : disons en gros, et pour n'en désigner qu'un aspect, qu'ils fournissent les moyens et les modes d'accès à, virtuellement, la totalité du monde social chaque fois institué, totalité qu'ils n'ont nul besoin de posséder effectivement (et même, qu'en fait ils ne *pourraient* pas « posséder » effectivement). Et il n'y a pas que les individus : la langue *comme telle* est un « instrument » de socialisation (elle n'est certes pas que cela !) dont les *effets* dépassent immensurablement tout ce que la mère, qui l'apprend à son enfant, pourrait « viser ». Et, comme le savait déjà Platon, les murs mêmes de la ville *socialisent les enfants* (et les jeunes, et les adultes) très au-delà de toute « intention » explicite de celui qui les a construits.

Je ne répéterai pas ici ce que j'ai longuement et à plusieurs reprises exposé ailleurs (*IIS*, ch. VI ; *ES* passim). Je résumerai simplement en disant que la socialisation des individus — processus lui-même socialement institué, et chaque fois différemment — leur ouvre l'accès à un *monde de significations imaginaires sociales* dont aussi bien l'instauration que l'incroyable *cohérence* (l'homologie différenciée et articulée de ses parties, comme leur synergie) dépassent inimaginablement tout ce que « un ou plusieurs individus » pourraient jamais produire (*MTR-IIS*, 190-218). Ces significations existent effectivement (social-historiquement) en étant *instituées*. Elles ne sont pas réductibles à la transsubstantiation des pulsions psychiques : la sublimation est la face psychique du processus dont la face sociale est la fabrication de l'individu. Et elles ne sont évidemment pas réductibles à la « rationalité », quelle que soit l'ampleur que l'on donnera au sens de ce terme. Affirmer qu'elles le sont, c'est se mettre dans l'obligation de

produire, séance tenante, une « dialectique rationnelle » de l'histoire et même des histoires ; il faudrait expliquer, par exemple, en quoi et comment aux XIV^e-XV^e siècles, les civilisations aztèque, inca, chinoise, japonaise, mongole, hindoue, persane, arabe, byzantine, ouest-européenne, *plus* tout ce qu'on pourra énumérer d'autre comme cultures dans les continents africain, australien, asiatique, américain, représentent simplement différentes « figures de la rationalité », et surtout comment on pourrait en faire la « synthèse » — voici l'état de l'Esprit du monde en 1453, par exemple, et voilà pourquoi dans et par cette diversité phénoménale se manifeste l'unité profonde de la Raison, humaine ou pas —, ou, à défaut, comment on pourrait les *ordonner* rationnellement (car on peut sans scrupule mettre à la retraite une Raison qui ne saurait ordonner et hiérarchiser, fût-ce « dialectiquement », ses manifestations). La surdité bétonnée des diverses variantes du rationalisme contemporain devant ces questions — que l'on pourrait multiplier indéfiniment — à la fois élémentaires et incontournables, montre à l'évidence qu'il représente beaucoup moins une étape dans l'histoire de la pensée qu'une régression de nature *idéologique* (les motivations de cette idéologie ne peuvent nous retenir ici). La philosophie de l'histoire ne commence pas avec une lecture de Kant, mais avec une étude des sacrifices humains chez les Aztèques, de la conversion massive à l'islam des populations chrétiennes de la moitié de l'Empire d'Orient, du nazisme et du stalinisme par exemple.

Nous pouvons par contre tenir ensemble dans notre pensée ces dures évidences que nous présentent les phénomènes social-historiques — irréductibilité de l'institution et des significations sociales à un « agir individuel », cohérence, au-delà du fonctionnel, de toute société en matière de *sens*, irréductibilité des formations social-historiques les unes aux autres et de toutes à une « progression de la Raison » — en acceptant l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique en tant que collectif anonyme, et son mode d'être en tant qu'imaginaire radical *instituant* et *créateur de significations*. L'existence de ce niveau ne choque que parce qu'on n'aime pas sortir de ses habitudes de pensée ; en elle-même, elle n'a rien de plus (et de moins) étonnant que celle de ce niveau d'être que tous acceptent bêtement, j'ose dire, parce qu'ils croient l'avoir toujours « vu » : la vie. Elle est montrée (et même « démontrée ») par ses effets irréductibles ; ou alors il faut carrément faire du langage et *des* langages (et ce n'est là qu'un exemple) un phénomène biologique (comme le fait pratiquement Habermas). Ces mêmes effets montrent son caractère créateur : où ailleurs a-t-on vu une *forme d'être* telle que l'institution ? Création qui se manifeste, entre autres, par l'énorme diversité des formes sociales aussi bien que dans leur succession historique. Cette création est *ex nihilo* : lorsque l'humanité crée l'institution ou la signification, elle ne « combine » pas des « éléments » qu'elle aurait trouvés épars devant elle. Elle crée la *forme* institution, et dans et par cette forme elle *se* crée elle-même *en tant qu'humanité* (autre chose qu'une assemblée de bipèdes). Création *ex*

nihilo, création de la forme, ne veut pas dire création *cum nihilo*, sans « moyens » et sans conditions, sur une table rase. A part un (ou peut-être plusieurs) point d'origine inaccessible et insondable, qui lui-même *s'étaye* sur des propriétés de la première strate naturelle, de l'être humain comme être biologique, *et* de la psyché, toute création historique a lieu sur, dans et par du déjà institué (sans parler des conditions « concrètes » qui l'entourent). Cela la conditionne et la limite — mais ne la *détermine* pas ; et bien évidemment, encore moins de manière « rationnelle » puisque dans les cas importants il s'agit du passage d'un magma de significations imaginaires sociales à un autre (*IIS*, ch. VII ; *DDH*, 385-418). De sorte qu'il est simplement rhétorique d'objecter à l'idée de la création dans l'histoire que si elle était vraie, on pourrait retrouver Homère entre Shakespeare et Goethe. Aucun de ces « phénomènes » (auteurs) ne peut être détaché de son monde social-historique propre — et il se trouve que, dans *ce* cas, ces mondes se succèdent en « ayant connaissance », plus ou moins, de ceux qui les ont précédés dans *ce* segment de l'histoire humaine. L'existence de conditions dans une succession ne suffit pas pour en faire une succession « causale rationnelle ». Ma lecture de Hegel entre dans les conditions de ma pensée en ce moment, mais si par impossible j'arrivais à penser quelque chose de *nouveau*, Hegel n'en aura pas été la « cause ». Le monde qui s'établit sur les ruines de l'Empire romain à partir du V^e siècle est inconcevable sans la Grèce, Rome, le Nouveau Testament et les barbares germaniques. Cela ne signifie nullement qu'il provient d'une « addition », « combinaison » ou « synthèse » d'éléments de ces quatre provenances (et des autres qu'on pourrait alléguer). Il est une création de nouvelles formes social-historiques (radicalement autres, du reste, entre l'Empire d'Orient et les royaumes barbares d'Occident), qui confèrent un sens essentiellement nouveau aux éléments mêmes qui leur pré-existaient et qu'elles « utilisent » (*DDH*, 331-333). Parler de « synthèse » dans ces cas est pure paresse d'esprit et morne répétition des clichés habituels, qui rend aveugle, par exemple, devant le fait que l'« utilisation » de la philosophie grecque par la théologie chrétienne aurait été impossible sans une immense déformation de cette philosophie (dont les effets se font, du reste, toujours sentir) ou que l'institutionnalisation (et déjà la propagation) du christianisme a exigé l'abandon d'éléments essentiels de la foi néo-testamentaire, comme l'acosmisme et l'imminence de la Parousie (l'attente apocalyptique). Loin de pouvoir « expliquer » ou « comprendre » le monde byzantin à partir de ces éléments, je dois, tout au contraire, comprendre le monde byzantin comme forme pour elle-même et nouveau magma de significations instituées, pour « expliquer » et « comprendre » ce que les éléments qui lui pré-existaient y sont devenus par le nouveau sens qu'il y ont acquis. Dans la pratique de l'enquête, il y a certes toujours un va-et-vient entre les deux démarches, mais cela n'altère en rien la position principielle. (Pour une esquisse des problèmes et des moyens de cette compréhension, voir *DDH*, 264-281).

De cela, du moins, Weber était profondément convaincu *aussi* —

même si sa terminologie était différente. L'« incomparabilité » ou « incommensurabilité » des « valeurs » et des « fins » ultimes de l'« agir social des hommes », la « guerre des dieux » ont pour référence véritable l'*altérité* des différents mondes social-historiques et des significations imaginaires qui les animent. Elles traduisent chez lui la perception aiguë du problème que crée l'irréductible multiplicité des formes dans lesquelles se déploie le social-historique, et la profonde conscience de l'impossibilité, quand on les considère pour elles-mêmes, de les hiérarchiser (cf. PhR, 145-154 et 176-192). Mais — et en cela je diffère de Philippe Raynaud — cela laisse subsister dans sa pensée une antinomie inéradicable. Autant son refus de considérer la « rationalité » et la « rationalisation » modernes comme *en droit* « supérieures » à d'autres formes d'existence sociale est net — et j'ajouterai, quant à moi : à d'autres points de vue, notamment philosophiques et politiques, fortement critiquable et finalement inacceptable — autant son « refus violent de l'irrationalisme historique » (Philippe Raynaud) *l'oblige*, en l'absence de réductibilité des « valeurs ultimes » (c'est-à-dire, des significations imaginaires autres), à instaurer un individualisme rationaliste (dont on a vu qu'il ne peut pas être simplement « méthodologique »), et la rationalité instrumentale comme horizon d'intelligibilité du social-historique. On doit être maintenant en mesure de voir comment les deux termes de l'antinomie se nourrissent l'un l'autre : plus l'agir des hommes est motivé, « en dernière analyse », par l'adhésion à des « valeurs ultimes » irréductibles les unes aux autres (et certes aussi à la « raison »), plus l'analyse « scientifique » doit se rabattre sur la rationalité instrumentale comme seul terrain solide d'enquête ; et plus on postule que la « rationalité » est l'horizon ultime de la compréhension, plus les « valeurs ultimes » des différentes cultures deviennent en fait inaccessibles, et la compréhension du monde social-historique se trouve réduite à la reconstitution de quelques fragments ou dimensions instrumentalement rationnels de l'agir.

Mais qu'en est-il de cette « rationalité instrumentale » elle-même ?

La « rationalité instrumentale » des individus humains est chaque fois socialement instituée et imposée. (Que cette imposition rencontre dans la psyché ce qui, le long d'un processus difficile et douloureux, la rend possible, c'est une autre question ; cf. *ES*.) Elle est, par exemple, impossible sans le langage. Or tout langage convoie la totalité du monde social dont il fait partie. Il y a certes des « éléments » de cette rationalité qui, considérés abstraitement, sont trans-historiques : $2+2=4$ vaut sans doute pour toute société. Ce sont ceux qui appartiennent à l'intersection (partie commune) de l'entendement ensidique (ensembliste-identitaire) que toute société doit minimalement instituer et qui correspond aussi, suffisamment quant à l'usage, à la composante ensidique de la première strate naturelle sur laquelle vit toute société (*IIS*, ch. V). Mais ces éléments sont *toujours* fortement co-déterminés par le magma des significations imaginaires sociales

dans lequel ils baignent, et que chaque fois ils instrumentent. Sans cette instrumentation, ces significations ne pourraient même pas être *dites*. Mais sans ces significations, les éléments « rationnels » (ensidiques) n'auraient *aucun sens*. Un livre mathématique entièrement formalisé et ne contenant *aucune* explication de ses symboles, de ses axiomes et de ses règles déductives est totalement incompréhensible. De telle sorte que, si la prise en considération de ces éléments ensidiques trans-historiques est toujours inéliminable (mais ne mène guère loin), l'accès *correct* à ces mêmes éléments tels qu'ils se réalisent dans une société donnée est impossible sans une première vue sur l'institution imaginaire de cette société. Il me faut connaître quelque chose de la religion chrétienne, pour ne pas voir dans l'énoncé « $1 = 3$ » proféré par un fidèle ou un théologien une pure et simple absurdité. Il m'est donc impossible, pour accomplir le programme « méthodologique » wébérien, de considérer le comportement individuel comme fait d'une composante « rationnelle » (ensidique) centrale supposée être (fût-ce « méthodologiquement ») *partout et toujours la même* et d'écarts *individuels* relativement à cette « rationalité ». L'entendement est social-historiquement institué et chaque fois plongé dans l'institution imaginaire globale de la société. Pour le dire brutalement, c'est la « rationalité » même des autres sociétés et des autres époques qui est différente, parce qu'elle est « prise » dans d'autres mondes imaginaires. Cela ne veut pas dire qu'elle est, pour nous, inaccessible ; mais cet accès doit passer par la tentative (toujours certes problématique ; comment pourrait-il en être autrement ?) de restituer les significations imaginaires de la société étudiée.

En deuxième lieu — autre aspect de la même chose — la différence, l'altérité, l'écart sous lesquels se présente l'objet de l'enquête social-historique et qui constitue la principale difficulté de celle-ci est d'un tout autre ordre que l'écart entre un comportement instrumentalement rationnel et le comportement effectif observé. Qu'Antoine ait abandonné le combat à Actium lorsqu'il a vu le vaisseau de Cléopâtre partir, alors que, « rationnellement », il avait encore des chances de vaincre, cette interférence de la passion avec la rationalité instrumentale ne présente pas d'énigme majeure. Ce qui suscite notre véritable étonnement, et constitue la difficulté de la connaissance social-historique, c'est l'altérité énorme et massive qui sépare les représentations, les affects, les motivations, les intentions des sujets d'une autre société et les nôtres propres. Comment aborder le comportement des guerriers arabes pendant la grande expansion de l'islam, celui des Croisés, celui des participants aux guerres religieuses qui déchirent l'Europe de 1530 au Traité de Westphalie, avec pour seul instrument la dérisoire comparaison entre sa composante rationnelle-instrumentale et ce qui s'en écarte ? Je n'y comprendrai rien, si je n'essaie pas de pénétrer tout un *monde* autre de significations, de motivations, d'affects, qui comporte certes sa composante ensidique, son *legein* et son *teukhein*, mais qui ne peut pas y être réduit. Et, plus près de nous, ou plutôt chez nous : que m'apporterait la tentative de comprendre le comportement de Hitler, des SS, des

membres du parti nazi, de Staline, des membres des partis staliniens, comme un comportement instrumentalement rationnel qui, sur certains points précis, a dévié de cette rationalité (les deux parties de cet énoncé étant du reste passablement exactes) ? Qu'aurais-je ainsi compris du totalitarisme ? Et comment ne pas voir dans ce cas que la mise en œuvre même d'une « rationalité instrumentale » démentielle, jusqu'à ses modalités parfois les plus détaillées, a été massivement dépendante de l'imaginaire totalitaire et décisivement co-déterminée par celui-ci ? Impossible, encore une fois, d'éviter la pensée que le retour en force d'un individualisme « rationaliste » et même d'un certain rationalisme est actuellement motivé aussi par le désir d'en finir (en paroles et philosophiquement) avec les horreurs du XX^e siècle, alors qu'elles se prolongent et se diversifient sous nos yeux.

La situation s'inverse, mais la question n'est pas rendue plus facile, dans le cas opposé : l'altérité tend vers un minimum — idéalement, vers zéro — lorsque l'objet de l'enquête est la propre société de l'enquêteur. Dans ce cas, le risque est que ce dernier considère comme allant de soi et ne faisant pas question la « rationalité » de sa société (et la sienne propre), et que de ce fait même, il méconnaisse l'imaginaire qui la fonde et la singularise. Combien ce risque a piégé de penseurs parmi les plus grands — de Hegel et de Marx à Freud et Max Weber lui-même, pour ne pas parler des contemporains qui sont légion —, il est inutile de le rappeler. C'est ainsi qu'à tour de rôle la monarchie prussienne, la technique et l'organisation capitalistes de la production, la famille patriarcale et la bureaucratie moderne sont apparues comme les incarnations d'une rationalité (« instrumentale » ou substantive) inquestionnable.

III. Les idéaltypes

La construction (« scientifique ») des idéaltypes, tels que ceux-ci sont pensés par Weber, vise à établir des enchaînements « typiques » de motivations et d'actes individuels (qui devraient, dans le cas « parfait », être à la fois « adéquats quant au sens » et « causalement adéquats ») et par là aussi, des idéaltypes *d'individus*, du moins eu égard à un aspect de leur agir (« roi », « fonctionnaire », « entrepreneur », « mage », pour prendre les exemples qu'il cite, *WG* 8, n° 9). Or, un des paradoxes de son travail est que plusieurs des idéaltypes qu'il a construits (ou élucidés), et parmi les plus importants, termes auparavant imprécis ou vagues auxquels il a donné un contenu beaucoup plus rigoureux, ne se réfèrent pas à des comportements individuels ou à des individus, mais à de grands artefacts collectifs, c'est-à-dire en fait à des institutions et des types d'institutions : la ville, le marché, le type d'autorité, la bureaucratie, l'Etat patrimonial ou légal, etc. Certes, il s'agit pour Weber, d'une part, de chercher dans quelle mesure chaque fois un des phénomènes appréhendés communément par ces termes s'approche ou s'écarte de son idéaltype (cf. sur le « marché » *WG* 43-44), ce qui ne nous importe pas ici, et d'autre part, idéalement, de ramener chaque fois ces artefacts à des « comporte-

ments individuels » — objectif en vérité rarement, pour ne pas dire jamais, atteint vu qu'il est intrinsèquement inatteignable. Ramener par exemple le « marché » à des comportements maximisants d'« individus rationnels » à la fois fait tomber du ciel de tels individus et néglige les conditions social-historiques de la véritable *imposition* du « marché » comme institution, sur laquelle Polanyi a déjà dit une bonne partie de ce qui est à dire. Ce qui est ainsi chaque fois construit est l'idéaltype d'une *institution* qui certes doit accommoder les « individus » — aucune institution ne peut survivre si elle ne le fait pas —, mais qui concerne un autre niveau d'être que l'existence « purement individuelle » et qui, plus fortement encore, est la *présupposition*, générale et spécifique, pour que l'on puisse parler de « comportement rationnel » des individus. C'est parce qu'il y a, déjà là, un univers bureaucratique que mon comportement *en tant que bureaucrate* sera ou non « rationnel » ; même dans la bureaucratie moderne, être un bureaucrate au comportement instrumentalement rationnel signifie se comporter selon les règles de « rationalité » (et, tout aussi souvent, d'absurdité) instaurées par la bureaucratie en général et le corps bureaucratique particulier auquel j'appartiens.

Mais il y a beaucoup plus. Le monde social-historique est un monde de sens effectif et immanent. Et c'est un monde qui n'a pas attendu le théoricien pour exister comme monde *de sens*, ni pour être, à un degré fantastique, *cohérent*, sans quoi il n'existerait pas. (Cohérent ne veut dire ni « systématique », ni « transparent ».) Cela pose à la construction des idéaltypes des exigences dont une partie est sans doute tacitement admise, et l'autre ignorée par Weber.

Les idéaltypes ont un *réfèrent*, qui est le sens social effectif des « phénomènes » (comportements, etc.) observés. Et leur validité ne peut être discutée qu'eu égard à ce sens effectif. Que ce sens effectif ne soit jamais « immédiatement donné », qu'il y ait toujours nécessairement une circulation (en droit interminable) entre la construction théorique et sa confrontation avec les « faits » (significatifs) ne change rien à la position de principe. Contrairement à ce que croit Popper, on peut dire des bêtises sur la Grèce (je ne parle pas de géographie ou de démographie) ou sur n'importe quelle autre société — et l'on peut montrer, à l'aide par exemple d'un texte grec, qu'il s'agit de bêtises. Il y a une infinité d'« interprétations » absurdes, et peu d'interprétations *prima facie* plausibles eu égard au « matériel » historique. La validité d'un idéaltype ne peut être jugée qu'à sa capacité de « faire sens » eu égard aux phénomènes historiques, qui sont déjà *en soi et pour soi* porteurs de sens.

Or ce sens n'est jamais « isolé ». Il participe toujours de l'institution globale de la société comme institution de significations imaginaires, et il en est solidaire. C'est pourquoi aussi — et indépendamment de toute infirmation « empirique » et « vulgaire » — je ne peux pas insérer dans une société capitaliste l'idéaltype « chamane », par exemple, ou bien l'idéaltype « spéculateur financier » chez les Aranda. *Ça ne colle pas*. Plus généralement, les idéaltypes que je construis relativement à une société doivent être *cohérents, complémentaires* et

(idéalement) *complets* ou *exhaustifs*. Si je construis un idéaltype de « patricien romain », par exemple, il doit pouvoir *tenir ensemble* avec l'idéaltype « plébéien romain », les deux avec celui d'« esclave romain », de « *pater familias* » et « *mater familias* » romains, etc. ; mais aucun de ces idéaltypes n'est constructible sans référence à la loi romaine, la religion romaine, l'armée romaine, les possibilités de la langue latine, etc. Non pas : *au bout* de ce travail, c'est la société romaine tout entière que j'aurai reconstruite — mais : je ne peux pas faire *le premier pas* du travail, sans avoir en vue cette société *comme telle*. Les « faits sociaux » et les « comportements individuels » ne sont *effectivement* possibles (comme « faits » et comme sens) que parce qu'il y a, chaque fois, une société qui « fonctionne » *as a going concern*, comme on dit en anglais. (Cela n'a rien à voir avec un « fonctionnalisme » quelconque : j'entends simplement que la société existe, se reproduit, se change, etc.). Ce n'est pas parce que les idéaltypes construits pour saisir une société l'ont été avec un souci de cohérence qu'ils « produisent » une société cohérente — c'est parce que la société *est* cohérente (même dans la guerre civile et les camps de concentration) que le théoricien peut essayer de construire des idéaltypes qui tant bien que mal tiennent ensemble. Je ne construis pas « librement » le rapport de l'Athénien à sa *polis* : c'est parce que ce rapport a effectivement existé, dans sa singularité historique, sa cohérence, et sa relative persistance, qu'il y a devant moi la *polis* et l'Athénien comme objets de connaissance. La société, comme totalité cohérente, existe d'abord en et pour elle-même ; elle n'est pas une « idée régulatrice ». Sa « compréhension totale » est certes un idéal inaccessible — mais cela est tout à fait autre chose.

IV. Rationalité et politique

Il eut fallu, pour pleinement apprécier la *contrainte* qu'impose l'idée de « rationalisation » chez Weber comme *facteur historiquement agissant* (donc, *immanent* à l'histoire et non pas « construit » par le théoricien aux fins de meilleure intelligence de celle-ci) pouvoir discuter avec précision l'immense travail de Weber sur la question de la religion (les trois volumes des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, comme aussi le chapitre V d'*Economie et société*, WG 241-381, en particulier le paragraphe sur la « théodicée », *ibid.* 314-319). Il est impossible de le faire ici ; vu l'importance intrinsèque du sujet et sa réactivation dans les discussions contemporaines, j'espère pouvoir y revenir très prochainement. Je tiens cependant à noter, en attendant, que je m'inscris totalement en faux contre l'idée de Weber, reprise et amplifiée par Habermas, que « toutes les religions doivent résoudre le problème de la théodicée » et qu'il y a une « *logique interne des représentations* » religieuses qui les pousse vers un *mouvement* de « rationalisation », quelles que soient les qualifications dont on assortira la thèse (PhR, 138-145).

Je terminerai avec quelques remarques provoquées par la riche et subtile discussion que Philippe Raynaud offre de la conception de la

politique chez Weber et de son rapport à sa philosophie et à sa théorie de la société (PhR, 157-205), portant sur ce qu'il faut bien appeler le « décisionnisme » de Weber en matière politique, ou l'idée d'une « politique de la volonté » (PhR, 183).

Le « décisionnisme » de Weber revient finalement à constater que, de même que dans le monde social-historique il y a irréductibilité et incommensurabilité des « valeurs » ultimes qui orientent l'agir humain, de même l'action du politique (et de chacun de nous, en tant qu'il est sujet politique) repose sur des valeurs ultimes qu'aucune argumentation « rationnelle » ne saurait imposer à ceux qui ne les partagent pas. On notera d'abord que, si Weber ne se dégage pas, comme on l'a vu, du rationalisme kantien dans le domaine de la connaissance, il rompt avec lui dans le domaine de l'action. Ensuite, que cette position (la « politique de la volonté ») n'est guère en réalité atténuée par la préférence marquée par Weber pour une « éthique de la responsabilité » (qui tient compte des résultats de l'action) à l'encontre d'une « éthique de la conviction » (qui enjoint d'agir selon certains principes ou « pour la grandeur d'une cause », quelles qu'en soient les conséquences dans la réalité). La distinction est elle-même intenable, sinon au plan sociologique (descriptif), en tout cas au plan logique et normatif qui seul nous intéresse ici. Toute « responsabilité » est responsabilité à l'égard de certaines *fins* . Si mon « éthique de la responsabilité » m'interdit d'entreprendre telle action politique parce que, par exemple, elle pourrait entraîner le sacrifice de vies humaines, c'est de toute évidence que je pose la vie humaine comme valeur absolue ou supérieure à toute autre — ce qui est une « conviction ». Et si je veux promouvoir la « grandeur d'une cause » par n'importe quel moyen et advienne que pourra, je risque fort de ruiner cette cause. (On ne peut penser sans contradiction une « éthique de la conviction » absolue que si elle a une orientation absolument acosmique.) Ensuite, bien évidemment, le choix de la « responsabilité » découle lui-même d'une « conviction ». Enfin, comme le note Philippe Raynaud, « l'éthique de la responsabilité présuppose elle-même les limites de sa propre validité et peut ainsi admettre l'irréductibilité de la conviction » (184, souligné par moi).

Irréductibilité de la conviction, c'est une autre manière de dire que rien ne permet de « fonder » les choix ultimes, et de sortir du « combat des dieux ». Rien ne peut nous sauver de notre *responsabilité ultime* : choisir et vouloir en conséquence. Pas même la Raison, dernière figure historique d'une Grâce qui comblerait ceux qui s'adresseraient à elle avec une ardeur suffisante.

Deux tentatives de dépasser — je dirais, d'éviter — cette situation sont discutées par Philippe Raynaud, et les deux me paraissent intenable.

Raymond Aron pensait pouvoir « sortir du cercle dans lequel il [Weber] s'enfermait lui-même » en invoquant « l'universalité rationnelle » telle qu'elle est exemplifiée par la « vérité scientifique ». Mais la « vérité scientifique » (et même le fait qu'elle s'adresse à tous les hommes) n'est valeur et critère que pour celui qui a *déjà accepté* la

valeur de l'« universalité rationnelle » *et* (cette condition supplémentaire est absolument exigible) le passage de celle-ci à une universalité pratique et politique/éthique. La première condition fait du raisonnement une tautologie, la deuxième dévoile en lui une fallace. Je ne vois aucune incompatibilité entre l'acceptation du « $2 \times 2 = 4$ » (exemple d'Aron) ou de la théorie quantique, et la proclamation de la nécessité de tuer les infidèles, de les convertir de force ou d'exterminer les juifs. Tout au contraire, la *compatibilité* de ces deux classes d'assertions est le fait massif de l'histoire humaine. Et il est particulièrement frappant de voir que c'est en plein XX^e siècle, siècle qui plus que tout autre a monstrueusement démontré, et continue de le faire, la possibilité de dissocier le « rationnel » technico-scientifique et le raisonnable politique, et *après* les expériences du stalinisme et du nazisme, que l'on recommence à siffler, pour se donner du courage dans le noir, l'air de l'universalité rationnelle.

Il faut encore, il faut toujours distinguer. Il y a une « rationalité » ensidique, universelle jusqu'à un certain point, et qui va très loin (jusqu'à la fabrication des bombes H). Elle était là avant la science et la philosophie gréco-occidentales, elle n'engage à rien, elle pourrait continuer pour un temps indéfini une course d'inertie même si philosophie et science au sens fort devaient subir une éclipse provisoire ou définitive. Et Khomeiny peut, sans aucune contradiction, tenir la science occidentale pour nulle — puisque toute vérité est dans le Livre — et acheter ces efficaces produits de Satan que sont les missiles *Stinger* pour les mettre au service du seul Dieu vrai. Il y aurait même contradiction que cela ne changerait rien à l'affaire. Se contredire n'a jamais empêché d'exister. Mais la *vérité* scientifique — de même nature que la *vérité* philosophique, à savoir : mise à l'épreuve perpétuelle de la clôture où se trouve chaque fois prise la pensée — ne contient la possibilité d'une universalité *historiquement effective* que moyennant une *rupture* avec le monde des représentations instituées, traditionnellement ou autoritairement. (C'est d'universalité historique effective que nous nous soucions lorsque nous affrontons la question politique, non pas d'universalité transcendante). Or, « se donner » cette rupture comme déjà effectuée — ce que fait Aron en parlant de « communauté des esprits à travers les frontières et les siècles » — c'est supposer le problème résolu. L'universalité, en ce sens, scientifique ou philosophique, présuppose des sujets qui ont *effectivement* mis en question leur appartenance à tel monde social-historique particulier. En un sens, elle n'est même que cela. Elle n'est donc reliée avec l'exigence d'une éthique et d'une politique universelles qu'à *sa racine* : les deux expriment et tentent de réaliser le projet d'autonomie. Celui-ci doit donc être posé *avant* que l'on puisse tirer un argument quelconque de l'universalité scientifique — qui ne vaut que pour ceux pour qui vaut ce projet. *En aval* de ce projet, tout devient effectivement objet d'un débat raisonnable et des gains dans tous les domaines peuvent en être attendus. Mais ces gains, ce débat, ce projet lui-même — quelle valeur ont-ils donc pour un génie comme Pascal, qui renonce pour ainsi dire à l'invention du calcul

infinitésimal parce que tout ce qui *distrain* l'âme de son rapport à Dieu est pur divertissement ou *distraktion* ? (« Marthe, Marthe, tu te soucies et t'inquiètes de beaucoup de choses, alors qu'une seule est nécessaire », *Luc* 10, 41.) Et sur quelle base, autre qu'une foi (« conviction » !) personnelle, ou un préjugé cosmo-historiquement provincial, jugera-t-on que le Dieu de Pascal et de Kierkegaard est respectable, et que celui de Khomeiny ne l'est pas ?

Il est certain que le terme (ou l'idée) d'« authenticité » ne peut nous servir à rien dans ce débat, et que l'idée selon laquelle un individu « autonome » est celui qui, en agissant, « obéit à des valeurs » est intenable (PhR, 136-138, 190). En quoi un fanatique qui se lance dans un camion plein d'explosifs contre une ambassade est-il « inauthentique », et comment dirait-on qu'il n'obéit pas à des « valeurs » ? Ou bien les « valeurs » sont arbitraires et équivalentes, ou bien toutes les valeurs ne se valent pas, et déjà dire cela signifie avoir accepté la discutabilité raisonnable des valeurs comme valeur et critère suprême. Impossible de contourner la nécessité d'affirmer le projet d'autonomie comme première position qui peut s'élucider, mais non « être fondée », puisque l'intention même de la fonder le présuppose.

Je ne peux pas reprendre ici la discussion de l'idée d'autonomie (cf. *MTR-IIS* 138-158, *DDH* 241-324 et *ES*). Mais il faut répéter que la question demeurera intraitable aussi longtemps que l'autonomie sera comprise au sens kantien, comme conformité d'un sujet fictivement autarcique à une « Loi de la Raison », en pleine méconnaissance des conditions et de la dimension social-historiques du projet d'autonomie.

Plaçons-nous à un point de vue normatif (politique/éthique, les deux étant au fond indissociables). Il y a une fin, que nous sommes quelques-uns à poser : l'autonomie des êtres humains, qui ne peut se concevoir que comme autonomie de la *société* autant que comme autonomie des *individus* — les deux étant inséparablement liées, et cette liaison étant en fait un jugement analytique (une tautologie) lorsqu'on a compris ce qu'est l'individu. Cette autonomie, nous la posons comme fin pour chacun d'entre nous, à l'égard de nous-mêmes et à l'égard de tous les autres (sans l'autonomie des autres il n'y a pas de collectivité autonome — et hors d'une telle collectivité je ne peux pas être *effectivement* autonome). L'activité visant cette autonomie, je l'ai appelée depuis 1964, *praxis* (*MTR-IIS*, 97-108) : activité qui vise les autres comme sujets (potentiellement) autonomes et veut contribuer à ce qu'ils accèdent à leur pleine autonomie. (Le terme *praxis* n'a donc ici qu'un simple rapport d'homonymie avec le sens que lui donne Aristote.) Cette activité peut prendre une forme intersubjective au sens exact : se déployer dans une relation concrète avec des êtres définis *visés comme tels*. Les cas les plus évidents en sont alors la pédagogie (aussi et surtout « informelle », qui est partout et toujours présente) et la psychanalyse. Mais elle doit prendre aussi, sous peine d'incohérence totale, une forme qui dépasse de loin toute « inter-subjectivité » : la *politique*, à savoir l'activité qui vise la *transformation* des institutions de la société pour les rendre conformes à la

norme de l'autonomie de la collectivité (c'est-à-dire telles qu'elles permettent l'auto-institution et l'autogouvernement *explicites*, réfléchis et délibérés, de celle-ci).

C'est à partir de cette position que l'on peut comprendre pourquoi, contrairement à ce que pense Philippe Raynaud, les efforts de Habermas de fonder une théorie de l'action sur les idées d'« agir communicationnel », d'« intercompréhension » et de « situation idéale de discours » (PhR, 171-192), ne dépassent pas en vérité « la simple critique des convictions subjectives de Max Weber » et ne peuvent pas « aboutir à une tentative féconde pour redéfinir les tâches de la théorie sociale » (PhR, 190). Il y a certes une dimension « communicationnelle » (plus simplement, une communication) presque partout dans l'agir social (de même qu'il y a, partout, une « activité instrumentale », c'est-à-dire ensidique, un *legein* et un *teukhein*). Elle est rarement une « fin en soi », et elle est totalement insuffisante pour faire surgir des critères de l'action.

Considérons les cas les plus simples, et les plus favorables, en apparence, à la thèse de Habermas. Aussi bien en pédagogie qu'en psychanalyse, l'« activité communicationnelle » et l'« inter-compréhension » sont certes des *moments* importants de l'activité. Mais elles n'en définissent nullement ni le *sens*, ni la *fin*. La *fin* de la psychanalyse n'est pas l'« inter-compréhension » de l'analyste et du patient (qui n'est nullement visée *comme telle*, et qui est fortement asymétrique, comme aussi dans le cas de la pédagogie) — mais la contribution à l'accès du patient à son autonomie (sa capacité de se remettre en cause et de se transformer lucidement).

Et encore, ce sont là des cas (les plus importants) d'activité « inter-subjective ». Or, l'activité visant l'autonomie doit prendre (sous peine d'*incohérence annihilante*) une *forme sociale* — c'est-à-dire *politique*. Et ici il nous faut dissiper un malentendu radical, et dénoncer une terminologie idéologique qui règne en philosophie depuis, au moins, Husserl. Les philosophes ne savent pas (ou plutôt, ce qui est pire, ne *veulent* pas savoir) ce qu'est le *social*. Le terme d'« inter-subjectif » leur sert systématiquement à évacuer la véritable question de la société (théorique aussi bien que pratique) et à masquer leur impossibilité de la penser. Le terme d'« inter-subjectivité » exprime l'asservissement continué à une métaphysique de l'individu substantiel » (du « sujet ») et la tentative désespérée (déjà chez Husserl) de sortir de la case solipsiste à laquelle conduit la philosophie égologique, tentative qui du reste échoue, « autrui » restant toujours dans cette optique un prodige incompréhensible.

Mais le social est tout autre chose que « beaucoup, beaucoup, beaucoup » de « sujets » — et tout autre chose aussi que « beaucoup, beaucoup, beaucoup » d'« inter-subjectivités ». Il n'y a que dans et par le social qu'un « sujet » et une « inter-subjectivité » soient possibles (même « transcendantalement » !). Le social est collectif anonyme toujours déjà institué, dans et par lequel des « sujets » peuvent apparaître, qui les dépasse indéfiniment (ils y sont toujours remplaçables et remplacés) et qui contient en lui-même une puissance créatrice

irréductible à la « co-opération » des sujets ou aux effets d'« inter-subjectivité ».

C'est *l'institution* de ce social que vise la politique — qui n'a donc rien à voir avec l'« inter-subjectivité », ni même avec l'« inter-compréhension ». La politique vise l'institution comme telle, ou les grandes options affectant la société dans son ensemble, elle « s'adresse » au collectif anonyme, présent et à venir. Elle passe certes toujours dans son activité par un public déterminé, mais elle ne *vise* pas l'inter-compréhension de l'acteur politique et de ce public, mais le sort de la collectivité pour un temps en principe indéterminé. Que l'orateur doive s'exprimer d'une manière compréhensible ou même que nous voulons, et considérons capital que la décision résulte de la discussion la plus raisonnable possible, ne mérite même pas d'être mentionné. La fin visée, et le résultat effectif, sont tout autre chose : l'adoption d'une nouvelle loi, ou l'engagement dans une entreprise commune importante. Toutes ces décisions *modifient*, dans les cas importants, non seulement les individus présents, mais aussi ceux à venir. Tout cela dépasse de loin l'« activité communicationnelle » et l'« inter-compréhension ». Celles-ci ne sont, pour ainsi dire, que le milieu atmosphérique indispensable à la vie et à la créativité *politiques* — et leur existence même dépend d'actes instituants. La *fin* de ces actes dépasse de loin l'établissement d'une situation de communication idéale, qui n'en est qu'une partie, et à vrai dire un simple *moyen*.

Que si maintenant l'on se place — comme c'est, en réalité, le cas de Habermas — non pas dans une perspective *normative* (nous voulons l'autonomie, ce qu'elle présuppose et ce qu'elle entraîne) mais dans une perspective analytique-descriptive de la société et de l'histoire dans leur effectivité, la tentative de Habermas de faire sortir du *fait même* qu'il y a partout et toujours « activité communicationnelle » une *exigence* quelconque ne peut être vue que comme un énorme glissement logique. Comme « produit reproducteur » de la société, l'« inter-compréhension » est là partout : chez les Athéniens du V^e siècle, les New-Yorkais ou les Français d'aujourd'hui, les Communards de 1871 — comme chez les Spartiates oligarchiques, les Waffen-SS ou les pajdarans de Khomeiny. Ce qui distingue à nos yeux la deuxième classe de ces cas de la première n'est nullement une déficience en capacité de communication inter-subjective (qui est peut-être maximale à l'intérieur d'un groupe homogène de fanatiques quelconques), mais le fait que celle-ci est *toujours déjà structurée* de façon exhaustive par l'institution donnée de la société, de telle sorte qu'il est *effectivement impossible*, du point de vue social-historique, pour les participants, de remettre en question cette institution qu'ils sont voués à reproduire indéfiniment, et, *de ce fait*, de s'ouvrir aux raisons de l'autre. C'est l'institution chaque fois donnée qui à la fois assure toujours la communication et trace les limites de l'humanité avec laquelle on peut, en principe, « communiquer ». C'est donc cette *institution* comme telle qui doit être visée, si le champ de cette communication doit être élargi. Et, si nous voulons cet élargissement, ce

n'est pas parce que nous voulons la communication pour elle-même, mais pour que toute l'humanité soit en mesure d'œuvrer en commun à la création d'institutions qui avancent sa liberté de penser et de faire.

La tentative de Habermas de faire, une fois de plus, sortir « rationnellement » le droit du fait — l'idée d'une « bonne » société de la *réalité* des conditions de la vie sociale — me paraît tout aussi intenable que les autres tentatives du même genre par le passé, qu'il répète. Elle le conduit, de manière tout à fait caractéristique, à chercher un mytique fondement *biologique* aux questions de la théorie sociale et de l'action politique, dont témoigne, entre beaucoup d'autres, le passage suivant : « La perspective utopique de la réconciliation et de la liberté est incorporée dans les conditions de la socialisation communicationnelle des individus ; elle est déjà construite dans les mécanismes linguistiques de la reproduction de l'« espèce ». (*Theorie des kommunikativen Handelns I*, 532-533 dans la traduction française ; PhR, 192). Depuis quand donc la biologie (les « mécanismes linguistiques de la reproduction de l'espèce ») peut-elle contenir « déjà » une perspective « utopique » ? Pourquoi ces « mécanismes » ne seraient-ils pas compatibles avec la conservation de sociétés closes — qu'ils ont, au contraire, assurée presque partout, presque toujours dans l'histoire ? Et pourquoi la liberté serait-elle une « utopie » ? La liberté n'est ni « utopie », ni fatalité. Elle est projet social-historique sans la réalisation déjà advenue, bien que partielle, duquel ni Habermas ne serait en mesure d'écrire ce qu'il écrit, ni moi de lui objecter. (« Utopie » remplace visiblement ici, comme dans toute la parlance contemporaine, l'« idée régulatrice » kantienne, lui enlevant les désagréables connotations « idéalistes » et lui conférant, après la faillite du marxisme, un agréable parfum « révolutionnaire pré-marxiste ».) Fonder le projet de liberté philosophiquement en raison, c'est déjà un mauvais usage de la raison, puisque la décision même de philosopher n'est qu'une manifestation de la liberté : philosopher, c'est essayer d'être libre dans le domaine de la pensée. Vouloir le « fonder » sur « les conditions linguistiques de la reproduction de l'espèce », c'est revenir vers un positivisme biologique qui conduit à ce paradoxe incohérent, de faire de la liberté à la fois une fatalité inscrite dans nos gènes et une « utopie ».

A partir du moment où nous sommes sortis de la clôture de l'institution sacrée ; à partir du moment où les Grecs ont posé les questions : que devons-nous penser ? que devons-nous faire ? dans un monde qu'ils avaient construit de telle sorte que les dieux, là-dessus, n'avaient rien à dire, il n'y a plus d'esquive possible de la responsabilité, du choix, de la décision. Nous avons décidé que nous voulons être libres — et cette décision est déjà la première réalisation de cette liberté.

Cornelius Castoriadis

Tinos, août 1987-Paris, janvier 1988

**AUX EDITIONS
OUEST-FRANCE**

De mémoire d'homme : l'histoire



A LA RENCONTRE DES ETRUSQUES
par Jean-René Jannot **85 F**



**LA GRANDE EPOQUE DE LA MARINE A
VOILE**, Martine Acerra, Jean Meyer **80 F**

DANS LA MÊME COLLECTION : Archives du corps **90 F** - Bagnards à Brest **70 F** - La Cour de Henri III **78 F** - Les Druides **92 F** - Le Fer contre la forêt **62 F** - La Mort dans l'Antiquité romaine **90 F** - Pêcheurs d'Islande **48 F** - Les Petites écoles sous l'Ancien Régime **52 F** - La Rue au Moyen-Age **58 F** - Saint Bruno premier Chartreux **46 F** - Saint Jacques à Compostelle **63 F** - Les Sépulcres flottants **90 F**

A PARAÎTRE : La Vie quotidienne des marins aux XVII^e et XVIII^e siècles - Les animaux sacrés dans l'antiquité - La civilisation celtique - La femme et le mariage au Moyen-Age.

Collection dirigée par Lucien Bély

**éditions ouest
france** 