

INSTITUTION PREMIERE DE LA SOCIETE
ET INSTITUTIONS SECONDES

C. CASTORIADIS*

L'objet de cette journée d'études est : y-a-t-il une théorie de l'institution ? Je réponds, pour ma part : certainement non. Il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, une théorie de l'institution, car la théorie, c'est la théorie : le regard qui se met en face de quelque chose et l'inspecte. Nous ne pouvons pas nous mettre en face de l'institution et l'inspecter puisque les moyens pour ce faire, font eux-mêmes partie de l'institution. Comment pourrais-je parler de l'institution dans un langage qui se voudrait rigoureux, formalisé ou indéfiniment formalisable, etc., au moment où ce langage lui-même est une institution, peut-être la première et la plus importante des institutions ?

Nous parlons ici français, je vous parle français car j'ai appris le français, il se trouve que ma langue maternelle est le grec - mais ni dans mon français, ni dans mon grec il n'y a aucune naturalité. Puisqu'il semble que dans cette réunion on aime assez les plaisanteries, disons que si j'étais né en Chine - je ne dis même pas si j'étais chinois, mais simplement si j'étais né en Chine - je serais condamné toute ma vie d'ignorer la différence entre l'élection et l'érrection, puisque pour la phonologie du chinois le l et le r ne sont pas des phonèmes distincts. Mais il ne s'agit pas simplement de phonétique. Toute la philosophie gréco-occidentale, et la pensée, et la théorie ou les théories que nous construisons, doivent beaucoup à certains traits de la grammaire des langues indo-européennes - et en particulier au fameux verbe *einai*, "être". Beaucoup de langues, très belles et tout à fait appropriées à l'existence de leurs sociétés, ne compor-

* Psychanalyste
Directeur d'Etude à l'Ecole des Hautes Etudes (Paris)

tent pas de verbe "être". Et si les peuples qui parlent ces langues entreprenaient de constituer une philosophie fondamentale, ils ne l'appelaient pas "ontologie". Je peux élucider mon rapport à la langue, je ne peux pas m'en abstraire et le "regarder" - ou le "construire" de l'extérieur.

Je ne peux pas faire la "théorie" de l'institution parce que je suis dedans, et beaucoup plus que cela. A un point-limite près, point que j'essaie d'approcher avec un patient sur le divan, ou avec moi-même à la faveur peut-être d'un rêve, à ce point-limite près qui se situe presqu'à l'infini je suis, comme nous le sommes tous, un fragment ambulant de l'institution de la société, fragments ambulants et complémentaires les uns des autres. Bipèdes parlants : bipèdes, ce qui rappelle notre nature biologique, notre étayage biologique plutôt ; et parlants, ce qui certes rappelle une fois de plus cet étayage, ce soubassement biologique, puisque pour parler il faut aussi bien des cordes vocales etc., qu'un système nerveux central organisé d'une certaine façon - mais il faut aussi le langage comme institution sociale. Ce n'est pas ici le lieu et le moment d'entrer dans l'interminable discussion qui commence en Grèce dès le cinquième siècle avant J.C. sur le caractère "naturel" phusei - ou conventionnel/institué - nomô - du langage, et qui a repris il y quelque décennies avec la linguistique structurale d'abord, les conceptions de Chomsky ensuite et la recherche d'universaux ou des invariants à travers les différentes langues. Une chose est certaine : une part énorme, la plus importante du langage, celle qui concerne les significations qu'il porte - la sémantique - ne correspond pas de manière univoque à l'organisation du système nerveux central de homo sapiens car, si tel était le cas, tous les langages seraient rigoureusement isomorphes entre eux, on pourrait passer de l'un à l'autre sans excès et sans défaut par transformations réglées. Or nous savons qu'il n'y a pas à proprement parler de traduction exacte ou "parfaite" d'un texte dans une langue autre que sa

langue d'origine (hors le cas, trivial, où le texte en question n'est qu'un enchaînement de symboles mathématiques). Comme le disait Jakobson, la "véritable" traduction est toujours re-création poétique.

Il y a donc dépendance profonde de ce que je pense et de ce que je dis à l'égard du langage - et cela n'est qu'un exemple de la prévalence, plus même, de la pénétration de part en part chez chacun de nous de ce qui est institué dans notre société natale.

Peut-on alors dire, comme cela a été dit tout à l'heure, que la théorie est mise en question de l'institution ? D'abord, encore une fois, il faut éliminer de cette discussion le terme de théorie, dans son acception habituelle. Ensuite, il faut constater que la mise en question de l'institution par la réflexion sur l'institution ou la tentative d'élucidation de l'institution ne se fait qu'exceptionnellement dans l'histoire de l'humanité, et dans une seule lignée de sociétés : la lignée européenne ou gréco-occidentale. Il n'y a là aucun ethnocentrisme - et, encore moins, aucun privilège, politique ou autre, qui nous serait ainsi conféré ; il y a seulement la constatation énorme rupture historique - et que, autant que l'on sache, cette rupture ne s'est pas produite chez les Nambikwara ou les Bamiléke. Cette rupture, nous ne la rencontrons que deux fois dans l'histoire de l'humanité : en Grèce ancienne une première fois, en Europe occidentale à partir de la fin du Haut Moyen Age, ensuite. Cette rupture implique que ces mêmes individus qui ont été fabriqués par leur société, qui en sont les fragments ambulants, ont pu se changer essentiellement, ont pu se créer les moyens de mettre en cause et en question les institutions dont ils avaient hérité. Les institutions de la société qui les avaient formés eux-mêmes - ce qui est évidemment allé de pair avec un changement essentiel de tout le champ social institué. Et cela se traduit à la fois par la naissance d'un espace politique public et par la création

de la libre enquête, de l'interrogation illimitée. La possibilité d'une pensée de l'institution, d'une élucidation de l'institution n'existe qu'à partir du moment où, dans les faits aussi bien que dans les discours, l'institution est mise en question : cela est la naissance de la démocratie et de la philosophie, qui vont de pair.

Des gens se lèvent pour dire : les représentations de la tribu sont fausses, et essaient de penser autrement le monde et l'homme dans le monde. Et des gens se lèvent pour dire : le pouvoir établi est injuste, les lois instituées sont injustes, il faut en instaurer d'autres. Les deux positions sont solidaires profondément. Qu'est-ce que cela veut dire, que le pouvoir établi est injuste ? Qu'est-ce qui vous donne le droit de le dire ? Et voulez-vous simplement mettre à sa place un autre pouvoir aussi injuste, ou bien prétendez-vous instaurer un pouvoir juste ? Mais qu'est-ce qu'un pouvoir juste - qu'est-ce que la justice ? D'autre part, vous détruissez les représentations de la tribu, vous voulez mettre à leur place autre chose, donc vous prétendez que cette autre chose est vraie - donc que vous savez ce qu'est le vrai mais qu'est-ce que la vérité ?

On voit déjà que, bien que l'institution soit un fait fondamental de l'histoire de l'humanité, et même l'un des deux éléments qui hominisent l'homme - l'autre étant l'imagination radicale -, on ne peut parler de la même manière de toutes les institutions dans l'histoire. Car dans une société pré-démocratique et pré-philosophique, la possibilité de mettre en cause et en question l'institution n'existe tout simplement pas : les individus ne savent pas que les dieux de la tribu sont des institutions. Ils ne le savent pas, et ils ne peuvent pas le savoir. Pour être bref, je prends un des cas les plus clairs et les plus connus : la Loi, pour les Hébreux, n'est pas une loi de la tribu, elle a été formulée et donnée par le Seigneur en personne. Comment pourriez-vous mettre en question cette Loi ? Comment pourriez-vous dire que la Loi de Dieu est injuste, lorsque la Justice est définie comme

la volonté de Dieu ? Comment voulez-vous pouvoir dire que Dieu n'existe pas, lorsque Dieu se définit lui-même : ego eimi o ôn, je suis (celui qui) est, je suis l'être (je passe sur la querelle qui concerne l'interprétation du texte hébreu original). Comment voulez-vous dire Dieu n'est pas lorsque, dans la langue de la tribu, cela voudrait dire : l'être n'est pas ?

Dans l'écrasante majorité des sociétés, celles que j'appelle les sociétés hétéronymes, d'une part l'institution affirme d'elle-même qu'elle n'est pas œuvre humaine; d'autre part les individus sont élevés, dressés, fabriqués de telle sorte qu'ils sont, pour ainsi dire, complètement résorbés par l'institution de la société. Personne ne peut affirmer des idées, un vouloir, un désir s'opposant à l'ordre institué et cela non pas parce qu'il subirait des sanctions, mais parce qu'il est, anthropologiquement, fabriqué de telle sorte, il a intérieurisé à tel point l'institution de la société qu'il ne dispose pas des moyens psychiques et mentaux pour mettre en cause cette institution. Et ce qui change, avec la Grèce ancienne d'une part, avec l'Europe post-médiévale d'autre part, c'est que l'institution de la société rend possible la création d'individus qui n'y voient plus quelque chose d'intouchable, mais parviennent à la mettre en question, soit en paroles, soit en acte, soit par les deux à la fois. Nous parvenons ainsi à la première ébauche historique de ce que j'appelle le projet d'autonomie sociale et d'autonomie individuelle.

Mais que signifie autonomie ? Autos, soi-même : nomos, loi. Est autonome celui qui se donne à lui-même ses propres lois. (Non pas qui fait ce qui lui chante : qui se donne des lois.) Or cela est immensément difficile. Pour un individu, se donner à soi-même sa loi, dans les champs où cela est possible, cela exige de pouvoir oser se tenir face à la totalité des conventions, des croissances, de la mode, des savants qui continuent de soutenir des conceptions absurdes, des médias, du silence

public etc. Et, pour une société, se donner à elle-même sa loi cela veut dire accepter à fond l'idée qu'elle crée elle-même son institution, et qu'elle la crée sans pouvoir invoquer aucun fondement extra-social, aucune norme de la norme, aucune mesure de sa mesure. Cela revient donc à dire qu'elle doit décider elle-même de ce qui est juste et injuste – et c'est cela la question avec laquelle la vraie politique a affaire (non pas, évidemment, la politique des politiciens qui occupent aujourd'hui la scène).

La société ne peut pas exister sans institution, sans loi – et de cette loi, elle doit décider elle-même sans pouvoir recourir (sinon dans l'illusion) à une source ou fondement extra-sociaux. Les deux aspects sont là dans le terme grec ancien de nomos : le nomos c'est ce qui est particulier à chaque société ou à chaque ethnie, c'est son institution/convention, ce qui s'oppose à l'ordre "naturel" (et immuable) des choses, à la phusis ; et, en même temps, nomos c'est la loi, ce sans quoi les êtres humains ne peuvent pas exister en tant qu'êtres humains, puisque il n'y a pas de cité, de polis, sans lois et il n'y a pas d'êtres humains en dehors de la polis, de la cité, de la collectivité/communauté politique. Lorsqu'Aristote dit qu'en dehors de la polis l'homme ne peut être que bête sauvage ou dieu, il sait et il dit que l'être humain n'est humanisé que dans et par la polis – idée qui, du reste, revient tout le temps chez les poètes, les historiens et les philosophes grecs anciens.

Il y a donc ces deux faces du nomos, de la loi : il est, chaque fois, l'institution/convention de telle société particulière ; et il est, en même temps, le requisit transhistorique pour qu'il y ait société – c'est-à-dire que, quel que soit le contenu de son nomos particulier, aucune société ne peut exister sans un nomos. Sans cette double compréhension : que nous ne pouvons pas exister sans nomos, mais aussi que ce nomos est notre institution, notre œuvre, il ne peut pas y avoir de démocratie. Car, bien entendu, démocratie ne signifie pas seulement les droits de l'homme ou le habeas corpus, cela n'est

qu'un aspect dérivé (ce qui ne veut pas dire mineur ou secondaire) de la démocratie. Démocratie signifie le pouvoir du peuple, autrement dit que le peuple fait ses lois – et pour les faire, il doit en effet être convaincu que les lois sont le fait des humains. Mais en même temps, cela implique qu'il n'existe pas d'étalon extra-social des lois – et cela est la dimension tragique de la démocratie, car c'est aussi sa dimension tragique de la liberté radicale : la démocratie est le régime de l'auto-limitation.

Revenons à l'idée même d'institution. Il y a, en effet, polysémie du terme, et le malaise que provoque cette polysémie car, comme on l'a dit, "tout est institution". Nous devons assurément distinguer les niveaux où nous nous situons lorsque nous parlons d'institution. Pour commencer, nous n'entendons pas, bien entendu, la Sécurité Sociale ou un dispensaire d'hygiène mentale. Nous entendons d'abord et surtout le langage, la religion, le pouvoir, nous entendons ce qu'est l'individu dans une société donnée. Nous entendons même l'homme et la femme, qui sont visiblement des institutions : ce qui n'est pas institué dans l'homme et dans la femme, c'est le soubsasement biologique, l'étayage [Anlehnung] pour reprendre un terme de Freud, sur une constitution anatomo-physiologique sexuée. Mais l'être-homme et l'être-femme est défini autrement dans notre société. était défini autrement en Grèce ancienne, est défini autrement dans telle tribu africaine ou amérindienne. De même pour l'être-enfant. L'état d'enfance comme tel a bien évidemment une dimension biologique ; et l'être-enfant est une institution de forme transhistorique au sens que toute société doit donner un statut institué quelconque aux enfants. Mais cette institution est en même temps profondément historique, car ce que signifie concrètement être-enfant dans chaque société particulière change avec la totalité de l'institution de cette société : autre chose l'enfant de

l'Ancien régime, autre chose, l'enfant d'aujourd'hui avec ses jeux électroniques, sa télévision et tout ce que ces faits présupposent et entraînent. Notons en passant que cette signification semble aujourd'hui en passe de se dissoudre, car personne ne semble plus savoir ce qu'un enfant est supposé faire et ne pas faire. De même que l'on semble savoir de moins en moins en quel sens et sous quelle forme les hommes sont hommes et les femmes sont femmes. La remise en question radicale, et tout à fait justifiée, du statut traditionnel de la femme, a à la fois laissé complètement dans le vague la signification sociale (et psychique) de l'être-femme et, par là même et ipso facto, a remis en question le statut social et psychique de l'être-homme. - puisque ce ne sont là que deux pôles de signification solidaires. Quels sont les comportements, les signes, les emblèmes de la virilité et de la féminité aujourd'hui ? Etre femme, est-ce, comme du temps de ma grand'mère, avoir eu quarante grossesses menées à terme - ou bien avoir 60 centimètres de tour de fesses ?

Ici une parenthèse, relative à une question posée tout à l'heure : comment les institutions meurent-elles ? Quelqu'un disait : la naissance des institutions pose une question facile, ce qui est difficile à comprendre c'est la disparition des institutions. En l'écoulant, je souriais en privé car enfin, entendre dire que la naissance du langage, ou de la philosophie etc., pose une question facile est assez surprenant. Mais ce qui est intéressant, c'est que l'intervenant a pris le contre-pied de la position philosophique traditionnelle. Dans celle-ci, comme dans le préjugé populaire, ce qui va de soi et ne demande presque pas d'explication, c'est que les choses se terminent, se corrompent, meurent, passent. Ce qui fait scandale, c'est la création ; donc, la création n'existe pas, si ce n'est comme acte divin une fois pour toutes à l'origine des temps. L'idée que l'histoire de l'humanité puisse être une création continue - ce qui est évident - est rigoureusement impensable dans la pensée héritée. Par contre, que les institutions et les régimes puissent dis-

paraître semble aux gens ne poser que des questions solubles. Mais en vérité, les deux questions, les deux énigmes, sont parfaitement symétriques. La mort des formes pose un problème aussi formidable que leur émergence. Qu'est-ce qui fait que, "à un moment donné" comme on dit, en Grèce ancienne l'idée de la polis, ce que j'appelle la signification imaginaire sociale polis, la cité comme communauté/collectivité de citoyens responsables de leurs lois, de leurs actes et de leur destin, et tout ce qui va avec cette signification, émerge ? Toutes les "explications" fonctionnalistes, économiques, "matérialistes historiques" ou même psychanalytiques sont impuissantes (et en vérité absurdes) devant cette émergence. Mais elles le sont aussi devant le fait qu'à partir d'un autre moment, ce qui tient ensemble cette polis se effrite, se décompose, disparaît. Qu'est-ce qui fait qu'à nouveau, à la fin du Haut Moyen Age, dans les interstices de l'univers féodal se reconstituent ces communautés qui veulent être des collectivités autogouvernées, les nouvelles cités ou communes bourgeois, dans lesquelles la protobourgeoisie (longtemps ayant toute idée ou réalité de capitalisme !) crée les premiers germes des mouvements émancipateurs et démocratiques modernes ? Et qu'est-ce qui fait qu'aujourd'hui la plupart des significations imaginaires qui tenaient cette société ensemble semblent sévanouir, sans que rien d'autre vienne à leur place ? Les deux questions sont incontournables, et aucune "théorie" ne permet d'y "répondre".

L'institution de l'écrasante majorité des sociétés connues a été hétéronome, au sens précisé plus haut. Dans deux sociétés historiques, dont la nôtre, ont été créées des germes d'autonomie, toujours vivants, représentés par certains aspects des institutions formelles, mais surtout incarnés dans les individus fabriqués par ces sociétés - vous, moi, les autres - dans la mesure où ces individus sont toujours capables, du moins on l'espère, de se lever pour dire : "cette loi est injuste"

ou "il faut changer l'institution de la société". S'il y a une véritable politique aujourd'hui, c'est celle qui essaie de préserver et développer ces germes d'autonomie. Et si la pratique psychanalytique a un sens politique, c'est uniquement dans la mesure où elle essaie de rendre l'individu, tant que faire se peut, autonome, c'est-à-dire lucide sur son désir et sur la réalité, et responsable de ses actes, c'est-à-dire se tenant pour comptable de ce qu'il fait.

Ce qui marque l'hominisation de l'homme, disais-je plus haut, c'est, d'un côté, l'institution. Pourquoi y-a-t-il institution ? Question énorme - en même temps qu'absurde : pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Mais il faut la poser, pour montrer l'absurdité d'un discours stupide et suranné qui revient aujourd'hui discours stupide même s'il est tenu par des prix Nobel d'économie - et qui pose la société comme formée par assemblage ou combinaison d'"individus". Mais où les prend-on, donc, ces "individus" ? Est-ce qu'ils poussent dans la nature ? L'individu est une fabrication sociale et ce que je sais, en tant que psychanalyste, c'est que ce qui n'est pas social dans l'"individu", non seulement serait incapable de "composer" une société, mais est radicalement et violemment a-social. Ce qui n'est pas social dans l'"individu", ce qui est au tréfonds de la psyché humaine, ce n'est assurément pas ce qu'on appelle depuis nombre d'années le "désir" : lorsque l'on parle de "désir" on entend toujours quelque chose qui peut, d'une manière ou d'une autre, sinon se dire, du moins s'articuler - donc presuppose une série de séparations déjà effectuées. Mais le noyau de la psyché est une monade psychique, caractérisée par la pure imagination ou imagination radicale, au départ dans l'indifférenciation complète. L'émergence de l'espèce humaine comme espèce vivante est marquée par l'apparition de cette néo-formation congénitale - de ce cancer psychique, si l'on veut qu'est l'imagination

développée au-delà de toute mesure, l'imagination devenue "folle", l'imagination ayant rompu tout asservissement "fonctionnel". Cela conduit à ce trait humain, unique dans toutes les espèces vivantes : le remplacement du plaisir d'organe par le plaisir de la représentation. (Même pour l'individu humain socialisé et développé, la prévalence du plaisir de la représentation sur le plaisir d'organe est manifeste et écrasante : autrement, personne ne pourrait se faire tuer dans une guerre, la phantasmatisation ne serait pas un prérequis essentiel du plaisir sexuel, etc.)

Il y a donc défonctionnalisation de la représentation, et défonctionnalisation du plaisir : pour l'être humain, le plaisir n'est plus simplement, comme pour l'animal, signe indiquant ce qui est à rechercher et ce qui est à éviter, mais est devenu fin en soi, même lorsqu'il est contraire à la conservation de l'individu et/ou de l'espèce. L'homme n'est donc pas seulement, comme disait Hegel, un animal malade : l'homme est un animal fou et un animal radicalement inapte à la vie. Il ne survit qu'en créant la société, les significations imaginaires sociales et les institutions qui les portent et les incarnent. La société - l'institution - est là non seulement pour "contenir la violence" de l'être humain individuel, comme le pensait Hobbes ou déjà les sophistes du Vème siècle avant J.C. ; et même pour "réprimer les pulsions", comme le pensait Freud. La société est là pour hominiser ce petit monstre vagissant qui vient au monde et le rendre apte à la vie. Pour cela, elle doit infliger une rupture à la monade psychique, lui imposer ce qu'au départ jusqu'à la fin, en ses tréfonds - la psyché refuse : la reconnaissance que la "toute-puissance de la pensée" n'existe qu'au plan phantasmatique, qu'en dehors de soi il y a d'autres êtres humains, qu'il y a une certaine organisation du monde (œuvre, chaque fois, de l'institution de la société), que l'obtention d'un plaisir "réel" doit s'instrumenter dans une série de médiations elles-mêmes "réelles" et en elles-mêmes, la plupart du temps, plutôt désagréables.

etc. Ainsi, l'institution de la société doit, chaque fois, insérer dans une vie collective et "réelle", moyennant une violence radicale infligée à la monade psychique, c'est être égocentrique, qui ramène tout à soi et est capable de vivre presqu'indéfiniment dans le pur plaisir de la représentation. Ce faisant, l'institution détruit ce qui, à l'origine, était sens et faisait sens pour la psyché (la clôture sur soi, le pur plaisir d'une représentation "solipsiste") – et, en compensation si l'on peut dire, elle fournit à la psyché une autre source de sens la signification imaginaire sociale. En se socialisant, – en devenant individu social – la psyché intérieurise ces significations et "apprend" que le véritable "sens de la vie" se trouve ailleurs : dans le fait d'avoir l'estime du clan ; ou l'espoir de pouvoir repasser un jour avec Abraham dans le sein de Dieu ; ou d'être kalos kagathos, et soigner son kleos et son kudos ; ou d'être saint ; ou d'accumuler des richesses ; ou de développer les forces productives ; ou de "construire le socialisme", etc. Nous voyons encore ici la capacité de l'espèce humaine de substituer le plaisir de la représentation au plaisir d'organe ; la représentation est ici le versant subjectif des significations imaginaires sociales portées par l'institution.

L'institution fournit donc, désormais, le "sens" aux individus socialisés ; mais elle leur fournit aussi les moyens de faire être ce sens pour eux-mêmes, et elle fait cela en restaurant au niveau social une logique instrumentale ou fonctionnelle, qui existait sans doute, d'une autre manière, au niveau animal, mais qui a été cassée chez l'homme par le développement sans frein de l'imagination. S'instrumentant dans et par cette logique, l'imagination radicale de l'être humain singulier peut désormais devenir source de création au niveau collectif et "réel". Un phantasma reste un phantasma pour une psyché singulière, mais un artiste un poète, un musicien, un peintre ne produit pas des phantasmes, il crée des œuvres, ce que son imagination engendre acquiert une existence "réelle", c'est-à-dire social-historique, en utilisant une quantité

innombrable de moyens, d'éléments – et, pour commencer, le langage – que l'artiste n'aurait jamais pu créer "tout seul". (1)

Ce sont des éléments qui définissent ce que j'appelle l'institution première de la société : l'institution première de la société est le fait que la société se crée elle-même comme société et se crée chaque fois en se donnant des institutions animées par des significations imaginaires sociales spécifiques à la société considérée spécifiques à la société égyptienne pharaonique, à la société hébraïque, à la société grecque, à la société française ou américaine d'aujourd'hui, etc. Et cette institution première s'articule et s'instrumente dans des institutions secondaires [ce qui ne veut nullement dire : secondaires], que nous pouvons diviser en deux catégories. Il y en a qui sont, dans l'abstrait, dans leur forme, transhistoriques. Telles sont, par exemple, le langage : chaque langue est différente, mais il n'y a pas de société sans langage. Ou l'individu : le type d'individu est, concrètement, différent dans chaque société, mais il n'y a pas de société qui n'institue un type quelconque d'individu. Ou la famille : l'organisation et le "contenu" spécifiques de la famille sont chaque fois autres, mais il ne peut pas y avoir de société qui n'assure pas la reproduction et la socialisation de la génération suivante et l'institution qui en a la charge est la famille, quelle qu'en soit la forme (les usines à nourrissons dans le Brave New World de Huxley sont des familles en ce sens). Et il y a des institutions secondaires qui sont spécifiques à des sociétés données et qui y jouent un rôle absolument central, au sens que, ce qui est d'une importance vitale pour l'institution de

(1) Le lecteur que la justification et le développement de ces idées intéressent est prié de se reporter à mes livres l'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975, en particulier chap. VI : les Carrefours du labyrinthe, Paris Seuil, 1978, Partie I, "Psyché" ; et Domaines de l'homme – les Carrefours du labyrinthe II, Paris, Seuil, 1986, p. 219-237 et 364-384.

la société considérée, ses significations imaginaires sociales, est essentiellement porté par ces institutions spécifiques.

Pour prendre deux exemples clairs : la polis grecque est une institution seconde spécifique, sans laquelle le monde grec ancien est impossible et inconcevable. L'entreprise capitaliste, est également une telle institution seconde spécifique. Il n'y a pas de capitalisme sans entreprise - et il n'y a pas vraiment ce que nous entendons par entreprise dans les sociétés antérieures au capitalisme : cette institution qui porte une signification, cet ensemble de dispositifs et de règles qui met ensemble un grand nombre de gens, leur impose l'utilisation de certains outils et machines, contrôle et organise hiérarchiquement leur travail, et possède comme finalité l'auto-agrandissement indéfini. Cette institution et cette signification est une création du capitalisme, dans et par laquelle seulement le capitalisme peut exister. Ces institutions secondes, celles qui sont transhistoriques et celles qui sont spécifiques, tissées ensemble, donnent chaque fois la texture concrète de la société considérée.

Deux remarques, pour terminer, sur la pratique, puisque vous tous, comme moi, travaillez avec certaines finalités sur la réalité sociale et je préjuge que, pour vous comme pour moi, tout ce qui est n'est pas comme il devrait être ou comme on voudrait qu'il soit, même si les sondages prétendent que 80 % ou plus des Français sont ou s'estiment "heureux". La première concerne la solidarité essentielle, l'énorme interdépendance des différentes institutions, de tous les ordres, dans une société donnée. Depuis quelques années, on a tendance à l'oublier, ou on évite d'en parler, sous le prétexte qu'il ne faut pas considérer la société comme un tout ou la totalité de la société, parce qu'on risquerait de glisser vers le totalitarisme. C'est évidemment absurde, une société est une totalité extrêmement complexe, et ses différentes "parties" tiennent ensemble de mille manières. Il n'est pas dit, par exemple, qu'avec la dislocation des signifi-

cations et des rôles traditionnels de l'homme et de la femme dans la société occidentale contemporaine, le reste du système pourra simplement continuer à fonctionner comme si de rien n'était. Cela même montre l'incidence de toute politique qui se veut sérieusement et seulement "réformiste" ; car une telle politique revient à vouloir modifier quelques pièces d'un système sans se soucier, et même sans être conscient, des effets de ces modifications sur le reste.

La deuxième remarque concerne un écueil symétrique et opposé du précédent : ce serait de se dire que, compte tenu précisément de la remarque précédente, il n'y a rien à faire - ou bien qu'on ne peut travailler qu'en faisant immédiatement une transformation radicale de la société. Mais précisément, une transformation radicale de la société, si elle est possible - et je pense profondément qu'elle l'est - ne pourra être que l'œuvre d'individus qui veulent leur autonomie, à l'échelle sociale comme au niveau individuel. Par conséquent, travailler à préserver et à élargir les possibilités d'autonomie et d'action autonome, comme aussi travailler pour aider à la formation d'individus qui aspirent à l'autonomie et en accroître le nombre, c'est déjà faire une œuvre politique, et une œuvre aux effets plus importants et plus durables que certaines sortes d'agitation superficielle et stérile.