

Institution symbolique et rapport à la norme

Santiago Zúñiga
Universidad de las Américas

Abstract

The Symbolic Institution and Its Linkage to the Norm

This paper reflects on the distinction between autonomy and alienation. Such an approach considers Cornelius Castoriadis and George Bataille's prior fundamental contentions in both *The Imaginary Institution of Society* and *The Psychological Structure of Fascism*, respectively. On one hand, Castoriadis sets the question of a possible legislation of the Self, in spite of an identification with the ideal of plain consciousness. In contrast, Bataille postulates a "productive homogeneity" that shall explain "collective identity" by the means of a materialistic theory. Nonetheless, such an image or representation of identity as "One" neglects a critique of its foundation in terms of a "symbolic institution". Subsequently, Marc Richir's early work will be taken into consideration.

Keywords: Castoriadis, Bataille, Richir, autonomy, law

1. Introduction

Dès qu'on pense à l'émergence de la Loi, vient à notre esprit le problème de sa validation dans les termes d'un Contrat Social, comme si l'on avait toujours affaire à l'illusion d'une instance instituante, voire un principe d'unité de ce qui est institué par la suite. Or, ce récit originaire est produit en même temps qu'il produit autant de manières d'énoncer le lieu abscond de cette naissance symbolique à laquelle se rapporte la société. D'où le problème qui se pose : *dans quelle mesure la subjectivité entretient-elle l'institution de son rapport à la norme ?*

Cette inquiétude sera initialement motivée par Cornelius Castoriadis dans « L'institution imaginaire de la société », plus précisément, au cours du chapitre intitulé « Autonomie et aliénation » concernant la possibilité de la

législation de soi. Dans ce sens, la question sur la représentation du rapport à la norme nous engagera vers une première voie d'analyse, autour de la différence entre hétéronomie et autonomie. D'une part, le Moi apparaît comme étant surdéterminé par un principe inconnu de législation dont il n'est pas l'originnaire, à savoir l'inconscient. De l'autre, le Moi soi-disant « autonome », apparaît comme l'instance qui détermine son action en vertu de sa pleine conscience et de sa volonté. Certes, la proclamation du Moi qui est posée et qui se pose suivant le partage entre hétéronomie et autonomie, ne peut pas exaucer la tension d'une expérience subjective ancrée dans le rapport matériel au corps, ce que Castoriadis avertit comme étant la condition de possibilité pour participer au sens articulé du monde. Ainsi, on trouvera une première impasse dans la représentation normative, dont la projection excessivement singulière expose immédiatement l'ouverture de sa différence au collectif. Dans un deuxième mouvement, on réfléchira à une analyse complémentaire au sujet de l'aliénation, cette fois rapportée à la société. Ce faisant, Castoriadis poursuit le schème basé sur la critique de l'identification avec l'Être, au profit d'une compréhension accrue du rapport à l'Autre. Néanmoins, selon nous, le principe d'homogénéité productive développé par Bataille apportera davantage d'éléments pour une interprétation matérialiste du sens attribué à l'identité collective. Autrement dit, d'après la convergence qu'il s'agira d'exposer par la suite entre les thèses de Castoriadis et de Bataille, le devoir-être en tant qu'exigence d'identité avec le principe d'homogénéité productive sera débattu quant à sa régularité comme dispositif, c'est-à-dire, en tant que norme dont l'évidence n'est pas remise en question ; or ce *va de soi*, au sens d'une *clarté* apparente de l'identité en fonction d'un énoncé qui légifère sur l'acte de chaque individu, nous permettra de comprendre comment l'aliénation peut être rapportée au niveau collectif. Cependant, un troisième stade de notre discernement mettra en relief l'écart réflexif grâce auquel il est possible de renouveler l'exposé sur le sens accordé à l'institution symbolique, afin de repérer chez Marc Richir la trace d'une pensée dans laquelle la définition de l'expérience humaine ne peut être dissociée d'une quête pour la liberté. Il revient à nous

de poser les jalons pour la reconstitution réflexive du rapport à la norme, dont la visée fondamentale sera traversée par l'impossibilité de capturer l'altérité.

Ainsi, une réponse provisoire à notre questionnement peut être énoncée comme suit : *l'adhésion collective à l'illusion d'une visée transparente, en tant que principe d'identité de soi à soi, engendre l'aliénation sociale.*

2. Le Moi, entre autonomie et hétéronomie

Il nous semble propice d'élargir nos recherches sur la cause de l'obéissance à la loi (Zúñiga 2021), vers une remise en question de l'écart non interrogé qui oppose le Moi à l'Autre ; plus précisément, il revient à nous de comprendre comment le Moi façonné par la norme est en mesure de s'acheminer réflexivement vers un processus de subjectivation qui *ne peut avoir une maîtrise intégrale de l'altérité* (Poirier 2016). L'ipséité est à ce titre confrontée au regard hétéronome, voire à une loi provenant de l'extérieur. Sur ce point les analyses de Castoriadis semblent situer le clivage entre le Moi et le Ça¹ : « Si à l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'hétéronomie, la législation ou la régulation par un autre, l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi. » (Castoriadis 1975, 150) En d'autres termes, lors de son interprétation de Freud, Castoriadis met à jour le chiasme qui travaille l'ordre de la représentation de la Loi : d'une part, la place y est accordée à l'Autre en tant que principe d'hétéronomie, c'est-à-dire l'inconscient prend ici le dessus du conscient ; de l'autre, lorsque l'autonomie s'annonce comme loi que *l'on se donne*, l'inconscient apparaît alors comme étant déterminé par le conscient. Castoriadis tient à clarifier ce point, car le type de lien défini dans les termes de l'hétéronomie, présuppose non seulement la surdétermination des pulsions par rapport au registre « conscient », mais qui plus est, il est à l'origine du trouble relatif au Moi quant à la faculté de *se poser vis-à-vis des représentations imaginaires concernant l'ordre du monde*. Selon Castoriadis, l'autonomisation de l'imaginaire prend donc le devant sur la teneur du réel, au point même de barrer son accès au *désir* :

La caractéristique essentielle du discours de l'Autre, du point de vue qui intéresse ici, c'est son rapport à l'*imaginaire*. C'est que, dominé par ce discours, le sujet se prend pour quelque chose qu'il n'est pas (qu'en tout cas il n'est pas nécessairement pour lui-même) et que pour lui, les autres et le monde entier subissent un travestissement correspondant. Le sujet ne se dit pas, mais est dit par quelqu'un, existe donc comme partie du monde d'un autre (certainement travesti à son tour). Le sujet est dominé par un imaginaire vécu comme plus réel que le réel, quoique non su comme tel, précisément *parce que* non su comme tel. L'essentiel de l'hétéronomie – ou de l'aliénation, au sens général du terme – au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et la réalité et son désir. (Castoriadis 1975, 151)

Ainsi, l'aliénation dont il est question correspond à la place vide du sujet qui ne peut faire le *pas* vers son implication affectée de sens dans le monde ; c'est-à-dire que le Moi ne parvient plus à subvertir le rapport hétéronome vis-à-vis du discours de l'Autre dans les termes censés être ceux de *sa* parole. La dérive pathologique de ce constat aliénant va jusqu'à la suppression de l'ipséité ; l'existence schizophrénique en est la preuve, du moins si l'on suit la justesse des propos entretenus par Henri Maldiney dans *Penser l'homme et la folie*². Si on reprend le fil de cette réflexion, le Moi témoigne de sa capacité à *faire avec* le *Ça* ; en d'autres termes, il y va de reconnaître son caractère foncièrement autostant, en vertu de quoi il peut poser sa différence³. Quant à la manière d'agir sur lui-même, le Moi engage sa capacité à repérer les nuances de la réalité désignée, de telle sorte que le devenir demeure une tâche intarissable : « Le Moi est l'acte de s'égaliser en se dépassant soi-même de l'inconscient au conscient, de la nature à la liberté, et d'*exister* son propre *fond*, qui est la première expression du ça. » (Maldiney 2007, 114).

Or la pensée de Castoriadis ne vise pas l'évacuation de la dimension imaginaire au profit d'une absence de l'Autre en tant que source présumée de l'aliénation, comme si par un acte de pleine possession de soi le Moi ne serait pas réfléchi dans la reconnaissance effective de ses limites. Le sujet ne peut certainement pas tenir à l'automatisation du discours de l'Autre qui parle à sa place, au risque de se perdre dans l'hétéronomie, dans les termes de Castoriadis ; cependant, il lui échoit la conscience de sa dimension contingente grâce à laquelle il en a

à faire : « Le sujet en question n'est donc pas le moment abstrait de la subjectivité philosophique, il est le sujet effectif pénétré de part en part par le monde et par les autres. » (Castoriadis 1975, 158) Si l'on revient aux concepts d'hétéronomie et d'autonomie qui font le partage respectif entre l'aliénation et la « législation de soi », force est de constater que l'inconscient et le conscient ne s'ordonnent pas totalement d'après cette dualité présomptive : « Ces caractéristiques (hétéronomie, autonomie) ne consistent pas en une « prise de conscience » effectuée pour toujours, mais en un autre rapport entre conscient et inconscient, entre lucidité et fonction imaginaire, en une autre attitude du sujet à l'égard de soi-même, en une modification du mélange activité-passivité, du signe sous lequel celui-ci s'effectue, de la place respective des deux éléments qui le composent. » (Castoriadis 1975, 154) Autrement, d'après nous, la question du rapport à la norme ne peut pas être évacuée, au prix d'un dilemme qui pourrait déplacer la tension immanente à l'épreuve de la conscience par la représentation du discours de l'Autre ; or, l'écart relatif au *processus de subjectivation*⁴ met hors circuit toute présomption d'un sujet plein. Il faut insister sur ce point : le recours à l'imaginaire n'est pas un choix à ne pas faire au profit d'une législation lucide de soi ; néanmoins, la manière de concevoir la représentation du rapport à la norme intègre le problème des différentes modalités de l'image que l'on se fait de la norme, y compris donc de sa déterminabilité variable, compte tenu de l'activité ou passivité du Moi. En conséquence, l'image de premier niveau qui reprend une *fiction d'absolu* d'après laquelle le sujet obéit sans poser de résistance à la norme, correspond au genre de fascination qui assaille le Moi lorsqu'il agréé sans résistance à la représentation d'un objet commun d'amour, à savoir, celui de l'idéal de Moi conçu en tant que simple fait de l'existence. (Zúñiga 2021, 186)

L'aliénation étant saisie au niveau individuel, elle doit également impliquer l'analyse de sa dimension collective, car non seulement le fait de poser sa différence dans le monde concerne le Moi, mais relève simultanément du poser de soi. Ce faisant, Castoriadis nous rappelle opportunément à quel point le corps est bel et bien la charnière entre l'ipséité et la quête

intarissable de sens dans le monde, en défaut de quoi, l'autonomie ne serait pas concevable :

Enfin, il n'est qu'en apparence éloigné de notre propos de rappeler que cette union du sujet et du non-sujet dans le sujet, la charnière de cette articulation de soi et de l'autre, c'est le corps, cette structure « matérielle » grosse d'un sens virtuel. Le corps, qui n'est pas aliénation – cela ne voudrait rien dire – mais participation au monde et au sens, attachement et mobilité, pré-constitution d'un univers de significations avant toute pensée réfléchie. (...) La vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie. (Castoriadis 1975, 157)

Certes, la subjectivité à l'épreuve de son autonomie ne peut s'abstraire du fond qui sert à l'institution de sa capacité réflexive, à défaut de quoi, toute possibilité d'accès au monde de la différence signifiante lui serait épargnée. Dès lors, l'ouverture de la singularité expose immédiatement l'impossibilité de son hermétisme dans les termes d'une conscience claire de soi.

3. Homogénéité et hétérogénéité : vers une possible analyse de la foule

Il nous semble pertinent d'orienter notre réflexion vers la représentation du rapport à la norme concernant les phénomènes associatifs de masse, tout en questionnant nos travaux précédents sur les conditions de possibilité d'obéissance à la loi (Zúñiga 2021). Au paragraphe précédent, il a été possible de repérer la duplicité immanente à la dimension pratique du Moi lorsque celui-ci s'investit dans l'acte de poser sa différence dans le monde. On a ainsi pu évoquer deux issues possibles pour le problème de la « législation de soi » : la première relève d'une surdétermination du discours de l'Autre par rapport au discours propre, ainsi comprise comme « aliénation », selon les termes de Castoriadis ; la seconde, dès lors qu'elle présuppose une approche dite « consciente » du sujet, implique le concept d'« autonomie ». Néanmoins, d'après Castoriadis, on aurait tort d'affirmer une conscience tout-à-fait transparente de soi comme équivalente au concept d'autonomie, car le discours de l'Autre est *toujours déjà là* en tant que condition de possibilité associée à l'investissement

subjectif dans le monde : « C'est parce que l'autonomie n'est pas élimination pure et simple du discours de l'autre, mais élaboration de ce discours, où l'autre n'est pas matériau indifférent mais compte pour le contenu de ce qu'il dit, qu'une action intersubjective est possible et qu'elle n'est pas condamnée à rester vaine ou à violer par sa simple existence ce qu'elle pose comme son principe. » (Castoriadis 1975, 159) Cette approche discursive semble donc poser les bases d'une définition du social constituée par l'action intersubjective : « L'inter-subjectif est, en quelque sorte, la matière dont est fait le social ». (Castoriadis 1975, 160) Ce sens collectif saisi à partir du rapport intersubjectif entre les discours est d'autant plus spécifique qu'il relève aussi de la dimension temporelle ; de ce fait, le *social-historique* est constitué par des rapports synchroniques et diachroniques. Compte-tenu de ce foisonnement discursif, aussi variable selon les termes spatio-temporels, encore faut-il fournir des éléments qui puissent nous aider à comprendre l'aliénation du collectif par rapport à lui-même. L'autonomie, on a dit, pourvu qu'elle soit investie dans une prise de conscience progressive à l'égard de l'impression initialement passive sur l'autre, n'implique pas la dissolution de l'auto-positionnement du Moi. Or la question demeure de savoir ce qu'il est de cette prise de position collective à l'égard d'une norme dont il faut en principe être conscient, tout comme la question revient aussi à saisir la définition d'une hétéronomie dite « sociale », et Castoriadis de dire : « C'est que l'aliénation, l'hétéronomie sociale, n'apparaît pas simplement comme « discours de l'autre » - bien que celui-ci joue un rôle essentiel comme détermination et contenu de l'inconscient et du conscient de la masse des individus. Mais l'autre y disparaît dans l'anonymat collectif, l'impersonnalité des « mécanismes économiques du marché » ou de la « rationalité du Plan », de la loi de quelques-uns présentée comme la loi tout court. » (Castoriadis 1975, 161) Ce passage interpelle l'approche critique de l'image première qui a été entamée précédemment, où il était question de comprendre le type d'affectivité qui mobilise le lien immédiat entre le Moi et son idéal, à savoir celui qui s'y crée avec l'objet commun d'amour, selon les termes de l'interprétation freudienne énoncée dans « Psychologie des foules » : « Qui veut agir sur elle n'a nul besoin

de mesurer la logique de ses arguments, il faut broser les tableaux les plus vigoureux, exagérer et toujours répéter la même chose. Ne gardant aucun doute sur la vérité et l'erreur et possédant de ce fait la notion claire de sa grande force, la foule est aussi intolérante que pleine de foi en l'autorité.» (Freud 2012, 32) La foi liée à l'image de l'autorité ne tient donc qu'à la force de l'impression, de telle sorte que le doute n'est plus là. Or, lorsque Castoriadis énonce « la loi de quelques-uns présentée comme la loi tout court », il évoque la norme dans sa teneur logico-formelle, hormis donc le fondement sur le droit naturel et les conditions matérielles de son applicabilité « comme loi ». Sur ce point, la pensée fichtéenne contenue dans la *Doctrine de la Science* de 1812 (*Bildlehre*) fait une critique sur la manière dont la loi est perçue en tant que fait (*Tat*) de conscience sur l'enchaînement opératoire à l'œuvre entre les causes et les conséquences : « Toute réflexion est arrachement à une loi factuelle, quelle qu'elle soit (nous en avons eu des exemples dans les leçons précédentes), la réflexion de la WL est arrachement à toute loi factuelle. » (Fichte 2005, 43) Cependant, la visée réflexive dont il sera question par la suite, se rapporte à une connaissance autre que celle de la loi « tout court » ; celle-ci ne pourra émerger à son tour qu'à l'aune d'un processus engagé dans le dévoilement de ce (*X*) qui détermine le regard de la loi : « Nous ne pouvons atteindre une telle image (du savoir) par une observation immédiate du fait (*Tat*) même du savoir ni non plus de manière empirique ; en effet, c'est dans cette observation immédiate que consiste le voir effectif ; le voir est entièrement immergé en lui-même, absorbé et déterminé par la loi qui régit la vision d'un tel voir *X* ; le voir est assujéti à cet *X* et ne peut s'en détacher. De cette façon, l'acte de voir voit *X* mais ne se voit pas lui-même en *X*, et cela aussi sûrement qu'il est le voir de *X*. » (Fichte 2005, 35)

C'est-à-dire que la variable *X*, dès lors qu'elle nous donne à comprendre la surdétermination formelle à l'œuvre dans la manière de projeter le regard en tant que loi, peut être parachevée par la réflexion de Bataille sur « La structure psychologique du fascisme » (Bataille 1989), plus précisément en rapport à l'analyse concernant « l'homogénéisation de la société ». Quant à l'identification des rapports humain à un

principe opératoire d'unité contenu dans une loi, Bataille se prononce :

Homogénéité signifie ici commensurabilité des éléments et conscience de cette commensurabilité (les rapports humains peuvent être maintenus par une réduction à des règles fixes basées sur la conscience de l'identité possible des personnes et de situations définies ; en principe, toute violence est exclue du cours d'existence ainsi impliqué). La base de l'homogénéité sociale est la production. La société homogène est la société productive, c'est-à-dire la société utile. Toute élément inutile est exclu, non de la société totale, mais de sa partie homogène. (Bataille 1989, 137)

Ce passage reprend de nombreux points critiques préalablement esquissés à propos du lien formel entre une subjectivation spécifique et la « réduction des rapports à des règles fixes ». Aussi, l'on peut repérer la particularité du questionnement introduit par Bataille, dans la mesure où il propose une critique sur la construction de l'identité en fonction des conditions matérielles qui rendent possible la production des normes. On peut alors comprendre à quel point cette nouvelle forme d'aliénation décrite dans les termes de la production est constituée selon un critère de commensurabilité. Comprendre l'emprise matérielle de l'« homogénéité individuelle » peut bel et bien être rapporté sur le plan collectif. Bataille est très précis lorsqu'il énonce l'impasse majeure de celui qui ne peut s'approprier de cela même qu'il produit : « Chaque homme, selon le jugement de la société homogène, vaut selon ce qu'il produit, c'est-à-dire qu'il cesse d'être une existence *pour soi*, il n'est plus qu'une fonction, ordonnée à l'intérieur des limites mesurables, de la production collective (qui constitue une existence *pour autre chose que soi*). » (Bataille 1989, 137-138)

L'existence « pour soi » est ainsi limitée, voire arraisonnée par le dispositif qui tient à la reproduction du schème prescrit dans le processus de production. Une issue possible de l'*homogénéité*, voire de l'aliénation matérielle, dès lors que l'identité entre celui qui produit et celui qui possède les moyens de production n'est plus là, semble être celle de l'artisan⁵, selon Bataille : « Mais l'individu homogène n'est véritablement fonction de ses produits personnels que dans la production artisanale, lorsque les moyens de production sont

relativement peu coûteux et peuvent être possédés par l'artisan. » (Bataille 1989, 138)

Mais selon Bataille, l'État n'est que le représentant de l'homogénéité sociale-productive ; il est ainsi conçu par rapport au besoin primaire de sauvegarder son unité. Étant donné la menace qui pèse sur l'Un, il semble sensé, selon Bataille, de mobiliser une pensée de la norme dont le but consiste à contrecarrer la possibilité de l'effraction sociale⁶, dans les termes d'un impératif en pleine possession de son droit à se faire valoir *comme Droit*, et dont l'enjeu consiste à installer le schème logico-formel de la cause-effet (d'où que l'on puisse rapporter cette prémisse à la devise positive que l'on adosse à Hans Kelsen : *Gesetz ist Gesetz*⁷). Par opposition, suivant l'analyse de Bataille, toute activité et toute expression qui relèvent d'une intensité variable⁸ dont le but n'est pas celui de la production⁹, sont ainsi redevables à l'*hétérogénéité sociale*. Cette instance qui se définit à l'extérieur de la limite signalée par l'*homogénéité*, rassemble, selon Bataille, plusieurs phénomènes, tels que le *sacré* en général, toute dépense érotique qui n'aurait pas de valeur comptable, la violence, la démesure, la folie, etc... *L'existence sociale du monde hétérogène* peut être conçue d'après un dualisme fondamental, concernant les extrêmes qui ne peuvent être atteints : soit celui d'identité glorieuse dont le regard parcourt du haut vers le bas (donc, la monarchie), ou bien celui de la déchéance caractérisée par l'impossibilité de l'ascension (regard du bas vers le haut). Ainsi, l'attraction et la répulsion de l'improductif, dans la mesure où chacun de ces mouvements expose les extrêmes au-delà desquels l'interdiction en tant que norme positive ne peut être franchie, situent l'Un productif en tant qu'homogénéité sociale qui se veut être préserver par l'État. Paradoxalement, l'implémentation de la norme requiert l'énoncé de l'interdiction comme condition de possibilité de sa mise en épreuve, car autrement, l'interprétation positive¹⁰ du Droit ne pourrait voir le jour : « Or le *devoir être* pur, l'impératif moral, exige l'être *pour soi*, c'est-à-dire le mode spécifique de l'existence *hétérogène*. » (Bataille 1989, 147) Bataille identifie ainsi l'*existence hétérogène* décrite par le mouvement d'attraction, dans les termes d'une « instance royale » adossée à la

présomption de l'« être » d'où découle le « devoir être » qui régit la production matérielle de l'« existence homogène ». Selon Bataille, la mise en œuvre du Droit positif par l'État dégrade l'exaltation et l'attirance affective : « Mais l'État n'est en réalité que la forme abstraite, dégradée, du *devoir être* vivant, exigé, au sommet, comme attraction affective et comme instance royale : il n'est que l'*homogénéité* vague devenue contrainte. » (Bataille 1989, 147) En termes freudiens, ce « deuxième stade » du rapport collectif à la norme déplace l'adhérence immédiate à l'« objet commun d'amour », cette fois vers la direction interprétative d'une forme qui fait abstraction de l'affectivité imputée au Moi idéal évoqué dans le premier moment de nos analyses.

Jusqu'ici, il a d'abord été question de penser l'écart qui fait lumière sur la différence entre soi-même et l'Autre, pourvu que l'on intègre dans ce registre interprétatif sur la connaissance du rapport à la norme (au sens possible d'une *législation de soi*) une image première de la fascination affective suscitée par l'objet commun d'amour. Subséquemment, il a été possible de mettre en évidence l'impasse qui échoit au Moi ne pouvant plus en faire avec le Ça. Ici, le recours à Castoriadis nous a permis d'identifier la passivité moïque à l'« aliénation ». Aussi, faut-il reconnaître la limitation de notre compréhension sur l'aliénation, compte tenu de son interprétation au niveau collectif ; la difficulté se pose également par rapport à la possibilité d'intégrer cette version dans une critique sur la manière dont la norme¹¹ tend à s'imposer comme critère fondamental de l'unité étatique. Or la régularité associée à l'accomplissement de l'existence homogène sur la base de la productivité, dès lors qu'elle s'y instaure par contrainte sous la régularité d'un dispositif qui « va de soi », entraîne l'apparence de transparence et donc la possibilité de l'aliénation collective.

4. L'écart de l'institution symbolique : entre aliénation et liberté

On a suivi de près l'argument qui consiste à mettre en valeur une pensée de l'aliénation, concernant l'analyse du Moi en rapport au lien entretenu avec son idéal, tout comme la compréhension des conditions matérielles qui rendent possible la production de l'homogénéité sociale. Maintenant, il est

possible de remarquer l'impasse de toute visée qui se veut pleinement consciente de soi, dans la mesure où le dire demeure toujours entre l'ipséité et sa différence, d'où l'impossibilité d'une appréhension du social par le sujet philosophique. Or, on cherchera à comprendre dans quelle mesure cette appréhension demeure illusoire, de telle sorte que le parcours réflexif du phantasme mettra en évidence l'écart qui est nécessaire pour rendre possible l'accès au désir.

Ainsi, on peut énoncer la difficulté qui consiste à définir une conscience pleine de soi, tant sur le plan individuel que collectif ; et Castoriadis de dire : « Jamais une société ne sera totalement transparente, d'abord parce que les individus qui la composent ne seront jamais transparents à eux-mêmes, puisqu'il ne peut être question d'éliminer l'inconscient. » (Castoriadis 1975, 166) De ce fait, l'opacité ne pourra jamais être dissoute, parce qu'elle demeure en tant que fond des rapports effectifs au social historique, d'où l'impossibilité d'en prévoir son issue dans les termes d'aliénation ou de liberté : « C'est un rapport (au social) d'*inhérence*, qui comme tel n'est ni liberté, ni aliénation, mais le terrain sur lequel liberté et aliénation peuvent exister, et que seul le délire du narcissisme absolu pourrait vouloir abolir, déplorer, ou voir comme une condition négative. » (Castoriadis 1975, 167) Mais le désir détourné de la compréhension effective des rapports au *social historique*, une fois dévié de son ancrage matériel, voire corporel ou charnel, risque de viser uniquement le phantasme de la formalité normative, au profit de l'illusion contenue dans l'Être : « Elles (les lois de la chimie, la physique ou la biologie) ne sont aliénation que dans les phantasmes d'une idéologie qui refuse ce qui est au nom d'un désir qui vise un mirage – la possession totale ou le sujet absolu, qui en somme n'a pas encore appris à vivre, ni même à voir, et donc ne peut voir dans l'être que privation et déficit intolérables, à quoi elle oppose l'Être (fictif). » (Castoriadis 1975, 167)

En conséquence, notre parcours relève le défi d'une issue face à l'automatisme possible de l'institution symbolique, dont les normes véhiculent *toujours déjà* un rapport spécifique au social historique, soit comme acquiescement de l'indétermination liée à la facticité, soit comme tentative (vouée

à l'échec) qui consiste à colmater l'écart entre l'ipséité et sa différence. Néanmoins, une nouvelle représentation, dont la portée réflexive est sensée véhiculer la critique du rapport à la norme absolue, doit suspendre indéfiniment la croyance à une société transparente à elle-même ; en d'autres termes, cette nouvelle image *sans dessein ni dessin* ne doit pas incorporer la présomption de la droiture logique entre les faits et les conséquences ; à défaut de quoi, la représentation consent d'y demeurer dans l'hétéronomie préalablement définie dans les termes de Castoriadis.

Pour ce faire, encore faut-il préciser que l'institution symbolique, dans la mesure où elle est l'ensemble des possibilités de dire¹², n'est certainement pas vouée à l'aliénation, quelle qu'elle soit :

Et, pas plus que je ne peux appeler aliénation mon rapport au langage comme tel – dans lequel je peux à la fois tout dire, et non n'importe quoi, devant lequel je suis à la fois déterminé et libre, par rapport auquel toute déchéance est possible, mais non inéluctable –, il n'y a pas de sens à appeler aliénation le rapport de la société à l'institution comme telle. L'aliénation apparaît dans ce rapport, mais elle n'est pas ce rapport – comme l'erreur ou le délire ne sont possibles que dans le langage, mais ne sont pas le langage. (Castoriadis 1975, 169)

Certes, une institution ne s'exauce pas dans la spécificité de l'interprétation « langagière » par rapport au système symbolique qui lui est spécifique (y compris du Droit) ; cependant, l'enjeu de notre analyse consiste à revenir sur sa dimension constitutive, afin de comprendre la détermination *toujours déjà* à l'œuvre, en tant que « symbolique au second degré » :

Nous rencontrons le symbolique, bien entendu, dans le langage. Mais nous le rencontrons également, à un autre degré et d'une autre façon, dans les institutions. Les institutions ne se réduisent pas au symbolique, mais elles ne peuvent exister que dans le symbolique, elles sont impossibles en dehors d'un symbolique au second degré, elles constituent chacune son réseau symbolique. Une organisation donnée de l'économie, un système de droit, un pouvoir institué, une religion existent socialement comme des systèmes symboliques sanctionnés. (Castoriadis 1975, 174)

Il faut donc réintégrer la réflexion qui consiste à situer la différence fondamentale entre l'Être et l'apparence du dire

immanent à l'épreuve de toute institution symbolique (concernant donc sa spécificité comme système de droit, économie, etc...), de telle sorte qu'une distinction puisse restituer notre compréhension entre ce qui demeure énoncé dans les termes d'une apparente fixité dans l'Être (non reconnue comme telle), et sa différence comme accès à l'Autre de cette identité. Sur ce sujet spécifique, le problème relève pour Marc Richir - dans « Phénoménologie et Institution symbolique » -, de trancher entre la reconnaissance du devenir lié au signifiant et la croyance dans la destinée humaine. En d'autres termes, l'identification au dire, dans la mesure où elle définit l'institution symbolique dont il est question, en est la source, soit de la liberté, soit de l'aliénation dans la figure de l'irréversibilité (non reconnue en tant qu'apparence). Selon Richir : « C'est dire que, si l'institution comporte toujours le risque de la capture symbolique, elle ne l'implique pas *ipso facto*. La croyance que la démocratie institue le social en transparence (de l'institué à l'instituant) rend la démocratie comme pratique à la fois possible et impossible, possible comme horizon d'un sens à recréer sans cesse à l'infini, impossible puisque l'adéquation de l'institué à l'instituant en ferait une épouvantable tyrannie symbolique. » (Richir 2018, 528)

Richir en tire les conséquences sur cette compréhension de la « tyrannie symbolique », dans la mesure où la présomption de souveraineté qui tient au constat de l'institué (État, système de Droit...), aussitôt lié au fondement « instituant », risque de fixer l'histoire de ce rapport, en vertu de quoi, la production de sens demeure incertaine. Inversement, l'impossibilité de capter un récit unique par rapport au lien entretenu avec l'instituant (non rigide), implique son ouverture dans les termes d'une apparence que l'on crée et qui doit être reconnue comme telle. Il faut insister sur ce point : selon Richir, l'institution symbolique ne peut devenir totale en aucun cas, car son auto-affirmation est vouée à l'échec¹³. C'est face au péril d'identification avec le dispositif symbolique devenu automate, dont les effets du récit unique restituent un rapport apparemment total à l'instituant, que l'on peut effectivement parler d'aliénation. Sur ce point précis Castoriadis et Richir semblent converger dans leur intuition intellectuelle : « L'aliénation se présente d'abord

comme aliénation de la société à ses institutions, comme autonomisation des institutions à l'égard de la société. Qu'est-ce qui s'autonomise ainsi, pourquoi, et comment – voilà ce qu'il s'agit de comprendre. » (Castoriadis 1975, 171)

Par rapport à une telle fixation du sujet dans un discours « pétrifié », c'est-à-dire reproduit en tant que manière de « dire » qui découle d'une institution devenue dispositif, Lacan se réfère à « l'absence de parole » et à la « prolifération des discours stéréotypés : « L'absence de la parole s'y manifeste par les stéréotypies d'un discours où le sujet, peut-on dire, est parlé plutôt qu'il ne parle : nous y reconnaissons les symboles de l'inconscient sous des formes pétrifiées qui, à côté des formes embaumées où se présentent les mythes en nos recueils, trouvent leur place dans une histoire naturelle de ces symboles ». (Lacan 1966, 280)

Pourvu que la parole ne soit pétrifiée, c'est-à-dire reproduite en tant que projection de la place que l'on accorde au discours de l'Autre par la seule voie de l'imagination¹⁴, une possibilité demeurera pour l'avènement d'une autonomie relative, car on l'a vu, la présomption d'intégrité contenue dans l'Être n'en est pas non plus la réponse pour la quête soit de l'autonomie, soit de la liberté (collective ou individuelle). Cependant, l'effet du discours issu de l'institution symbolique ne peut jamais valider son rapport à l'instituant figuré une fois pour toutes. Ainsi, l'erreur de l'institution symbolique livrée à sa répétition coïncide avec l'illusion de l'identité à soi. Or l'approche au processus de subjectivation doit être conçu autrement, non pas comme référence entretenue avec les figures stagnées dans le dire d'un système, mais plutôt comme possibilité qui demeure ouverte à l'avènement de sa différence. L'écart doit être ainsi préservé en tant que phénomène du sens se faisant pour l'humanité, entre soi-même et l'Autre, entre institué et instituant, entre ce qu'il y a et ce qu'il n'y a pas ; et Richir de dire :

L'expérience humaine n'est donc humaine, véritablement (et non "animale" dans ce qui fait la capture symbolique au sein de ce que nous avons nommé l'"animalité symbolique" de l'homme), que si elle est expérience de la liberté, expérience de l'écart irréductible entre ce qu'il y a, et qui lui est donné, et ce qu'il n'y a pas, qui se réserve dans une non-donation que rien de prédestine à la donation,

et qui reste indéfiniment à temporaliser/spatialiser en phénomènes de langage. (Richir 2018, 529)

Le fait d'entretenir l'écart de la non-identité à soi, dans la mesure où il engage une expérience consciente de la liberté¹⁵, présuppose le fait d'aller au-delà de toute satisfaction inféodée par un objet ; aussi, un tel écart se situe en-deçà d'une demande inconditionnée dont la projection tient au lieu de l'Autre comme principe instituant. Cet écart irréductible de l'expérience humaine en est la condition de possibilité qui contraint l'avènement du désir¹⁶.

5. Conclusion

L'écart de la non-identité à soi a été mis en évidence au fil de notre réflexion. Il présuppose d'une part la critique de l'hétéronomie en tant que rapport à la Loi de l'Autre dont le discours « parle à la place du Moi », et d'autre part, la critique du rapport à la norme par la fixation de l'institution symbolique soi-disant « autonome », dont la mise en suspens implique la croyance dans un Être instituant comme principe d'aliénation. Or cette « apparence véridique » à force de répétition, dès lors qu'elle est reconnue en tant qu'apparence, devient paradoxalement le fondement de ce qui est institué par la suite. Dans ce sens, pourvu que la donation entre ce qu'*il y a* et ce qu'*il n'y a pas* ne soit pas rabattue au rang de l'instituant unique, la possibilité de la liberté demeurera ouverte.

NOTES

¹ Castoriadis annonce la suite de ses propos quant au clivage apparent entre autonomie et hétéronomie, par la maxime freudienne « *Wo Es war soll Ich werden* ». Ainsi, selon la démarche classique que l'on adosse à la deuxième topique, le Moi serait principe de volonté, conscience, tandis que le Ça serait le représentant de l'inconscient. (Castoriadis 1975, 150)

² « Embarqué dans le convoi – ici cahotant – des effets et des causes, le moi consiste de l'entrecroisement de nombreux états de choses : il est *fait*. La subversion du Soi est encore plus intime : il est *pu*. Le schizophrène a cessé de se pouvoir. Il se trouve dans une injustification totale où il est impossible de rendre possible celui ou celle qu'il est dans sa facticité. Il ne transcende plus l'étant vers le monde. Sans le dépassement de tout l'étant vers le monde, dont elle fonde la signifiante en ouvrant le projet, la présence ne peut pas plus se comporter à soi, aux autres et aux choses que ne le peuvent les choses. Seul un

Soi qui est au monde à dessein de soi peut se comporter et se rapporter à... » (Maldiney 2007, 227)

³ Fichte entend par cela l'ouverture de la dimension pratique que le Moi peut poser par lui-même, c'est-à-dire, le Moi pose ses propres bornes et témoigne par cela de sa faculté à discerner et limiter la réalité : « Dans la mesure où le Moi s'oppose un Non-Moi, il pose nécessairement des bornes (Schranken) et il se pose lui-même à l'intérieur de celles-ci. » (Fichte 1999, 129)

⁴ Il est nécessaire de mettre à jour une définition aussi centrale pour la suite de nos développements, dans la mesure où un tel *processus* concerne la reconnaissance de l'écart de réflexivité du Moi, compte tenu de l'« inféodation de l'imaginaire par le symbolique », mais qui plus est, d'après Jacques Lenoble, de la capacité à « mettre en acte l'impossible identité de soi à soi », par la voie du désir. Autrement dit, de par sa condition désirante, le Moi doit pouvoir inscrire son manque dans l'ordre du langage : « Si, dès sa naissance et sa prise dans le langage, il est supposé structuré par cette irréductible « loi » de la non-identité de soi à soi, il est parallèlement capté par une image identitaire, par une figure unitaire qui le rend captif d'une forme de méconnaissance de sa division constitutive. Mais l'option de Lacan est de considérer que l'exigence normative portée par la règle de subjectivation trouve à s'auto-réaliser à travers la dialectique du désir qui s'incarne dans l'ordre du langage. A travers l'expérience du langage, le sujet cherche à se poser comme objet du désir de l'Autre, et la mise en échec de cette auto-position (limitation par le nom-du père) produit la négation de la négation, c'est-à-dire l'inscription de la limitation dans le sujet (sujet divisé par la barre du signifiant). » (Lenoble 2015, 5-6)

⁵ Cela ne va pas sans rappeler le texte de Martin Heidegger « Die Frage nach der Technik », quand il décrit le processus de production caractéristique de l'industrie moderne, qui diffère de celui des générations précédentes qui n'étaient pas arraisonnés par le dessein de la technique contemporaine (*Gestell*) ; tel est l'exemple du bûcheron requis par l'industrie consommatrice des matières premières destinées à leur transformation imminente, le bûcheron n'étant plus qu'un engrenage de l'opération qui consiste à consommer la nature, tout comme la force de travail : « Die Umlaufende Rede vom Menschenmaterial, vom Krankenmaterial einer Klinik spricht dafür. Der Fortswart, der im Wald das geschlagene Holz vermisst und dem Anschein nach wie sein Grossvater in der Gleichen Weise dieselben Waldwege begeht, ist heute von der Holzverwertungsindustrie bestellt, ob er es weiss oder nicht. Er ist in die Bestellbarkeit von Zellulose bestellt, die ihreits durch den Bedarf an Papier herausgefordert ist, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird. » (Heidegger 2004, 21-22)

⁶ « En principe, l'homogénéité sociale est une forme précaire, à la merci de la violence et même de tout dissentiment interne. Elle se forme spontanément dans le jeu de l'organisation productive, mais elle doit être sans cesse protégée contre les divers éléments agités qui ne profitent pas de la production, ou en profitent insuffisamment à leur gré, ou, simplement, ne peuvent supporter les freins que l'homogénéité oppose à l'agitation. Dans ces conditions, la sauvegarde de l'homogénéité doit être trouvée dans le recours à des éléments impératifs capables d'anéantir ou de réduire à une règle les différentes forces désordonnées. » (Bataille 1989, 138)

⁷ Ainsi, l'État normatif relève le défi de l'unité dans les termes de l'ordre coercitif : « En tant que mise en ordre (Ordnung) du comportement humain, l'État est identique précisément à cet ordre de la coercion que l'on conçoit comme le droit ou l'ordre du droit. Mais dans la mesure où l'on se représente l'État non sous la catégorie de l'ordre, non comme un système abstrait de normes pour le comportement humain, mais, d'une façon imagée, comme une personnalité active et agissante – et c'est le sens généralement donné quand intervient le mot « État » -, ce concept signifie simplement la personnification concrète de l'ordre juridique constituant la communauté sociale, fondant l'unité d'une multiplicité des comportements humains. » (Kelsen 1988, 161)

⁸ « Les éléments hétérogènes provoquent des réactions affectives d'intensité variable suivant les personnes et il est possible de supposer que l'objet de toute réaction affective est nécessairement hétérogène (sino généralement, du moins, par rapport au sujet). Il y a tantôt attraction, tantôt répulsion, et tout objet de répulsion peut devenir dans certaines circonstances objet d'attraction ou réciproquement. » (Bataille 1989, 142)

⁹ Soit dit en passant, le texte de Georges Bataille étant paru pour la première fois en 1933, décrit certainement le type d'intuition intellectuelle ayant servi à Gilles Deleuze et Félix Guattari au développement du concept de *Corps sans organes* : « Le corps sans organes est l'improductif ; et pourtant il est produit à sa place et à son heure dans la synthèse connective, comme l'identité du produire et du produit (...). Il n'est surtout pas une projection ; rien à voir avec le corps propre, ou avec une image du corps. C'est le corps sans image. » (Deleuze et Guattari 2005, 14) « Les forces d'attraction et de répulsion, d'essor et de décadence, produisent une série d'états intensifs à partir de l'intensité = 0 qui désigne le corps sans organes. » (Deleuze et Guattari 2005, 28)

¹⁰ « La Grundnorm ou « norme fondamentale » (« norme de fond ») n'est donc nullement pour lui (Kelsen) la croyance, mais une donnée, constat et défense rigoureuse de l'autonomie du Droit, tout en étant de l'ordre du Sollen (« devoir être »). Donnée positive et « transcendantale », qui organise une conception pyramidale des normes. » (Assoun, 6)

¹¹ Au sens cette fois-ci d'un « impératif moral » intégré dans la construction d'une identité collective que l'on associe à l'*Un* productif de l'homogénéité sociale, dont le mouvement logique trouve une assise dans le premier moment concernant la législation de soi.

¹² L'institution symbolique nous ramène au « dire », selon Yasuhiko Murakami : « Mais le caractère du sujet comme institution symbolique devient clair dans son rapport à la communication et à d'autres institutions symboliques. Il est nommé 'dire'. » (Murakami 2002, 147)

¹³ « Le siècle nous a appris, et nous apprendra encore, sans doute, hélas, jusqu'à l'atroce, que l'homme ne s'institue pas *ex nihilo*, d'une institution symbolique devenue aveugle parce que se voulant totale, s'annihilant comme tautologie, l'auto-affirmation vide et mortifère d'elle-même, tendue par une volonté so-disant souveraine. La tautologie symbolique comme dispositif (*Gestell* heideggérien) quasi-machinique (mais cette « machine » est sans plan, c'est la machine de Kafka dans la Colonie pénitentiaire) : tel est le suprême danger de notre temps. » (Richir 2018, 531)

¹⁴ L'automatisme de l'institution symbolique, dans la mesure où il provoque la répétition d'images livrées à leur pouvoir de fixer la parole dans un discours « hétéronome », entraîne l'aliénation de la société : « L'aliénation, c'est l'autonomisation et la dominance du moment imaginaire dans l'institution, qui entraîne l'autonomisation et la dominance de l'institution relativement à la société. » (Castoriadis 1975, 197)

¹⁵ « Tu ne peux te trouver libre, sans trouver simultanément, dans la même conscience, un objet auquel doit s'appliquer la liberté. » (Fichte 2005, 79). Ainsi, le désir ne peut pas être défini sans une expérience libre de la conscience ; « Le désir vaut pour toute raison finie : celui qui veut être délivré du désir veut être délivré de la conscience » (Fichte 2005, 190).

¹⁶ « C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (*Spaltung*). » (Lacan 1966, 691)

REFERENCES

Assoun, P. *Le désir de constitution à l'épreuve de la psychanalyse. Freud avec Kelsen*,

<https://www.ledroitdelafontaine.fr/wp-content/uploads/2016/08/Texte-PLA.pdf>

Bataille. G. « La structure psychologique du fascisme ». *Hermès la Revue* 2(5-6) : 137-160.

Castoriadis, C. 1975. *La structure imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.

Deleuze, Gilles et Felix Guattari. 2005. *L'Anti-Œdipe*. Paris : Éditions de Minuit.

Fichte, J. G. 1999. « Les principes de la philosophie première » In *Œuvres choisies de philosophie première*. Traduit par Alexis Philonenko. Paris : VRIN.

Fichte, J. G. 2005. *Doctrine de la Science, exposé de 1812*. Traduit par A. Lowit. Paris : Presses Universitaires de France.

Heidegger, M. 2004. „Was heisst Denken?“. In *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett – Cotta.

Kelsen, H. 1988. « La notion d'État et la psychologie sociale, à propos de la psychologie freudienne des foules ». In *Hermès la Revue* 2 :134-165.

Lacan, J. 1966. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil.

Lenoble, J. 2015 « Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du Un réel, suivi de Jouissance unienne et limitation de la jouissance ». *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit* 165 : 2-37.

_____. 2018. « Retour sur Droit. Mythe et Raison : comment penser l'obéissance à la loi ? ». *Les Carnets du Centre de Philosophie de Droit* 173 : 141-167.

Maldiney, H. 2007. « L'existant ». In *Penser l'homme et la folie*. Grenoble : MILLON.

Murakami, Y. 2002. *Lévinas phénoménologue*. Grenoble : MILLON.

Richir, M. 2018. « Phénoménologie et institution symbolique ». *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble : MILLON.

Zúñiga, S. 2021. « Critique du rapport d'obéissance à la norme : vers une image réfléchie du plein pouvoir ». *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* XIII(1): 162-192.

Santiago Zúñiga (Docteur en philosophie, Université Catholique de Louvain, 2017, sous la direction du professeur Marc Maesschalck) est professeur de logique formelle et philosophie du droit à l'Université des Amériques (Universidad de las Américas) à Quito-Équateur. Master Europhilosophie (2008-2010) financé par la Commission Européenne dans les Universités de Toulouse II Le Mirail, Bergische Universität Wuppertal et Université Catholique de Louvain. Licence de philosophie obtenue à l'Université Catholique de l'Équateur. Ses recherches portent sur la philosophie du droit, la théorie psychanalytique et la psychopathologie phénoménologique.

Address:

Santiago Zúñiga

UDLA - Facultad de Derecho

Redondel del Ciclista, Antigua Vía a Nayón, Quito EC 170124

Quito - Équateur

Email : santiago.zuniga@udla.edu.ec