

Mémoire pour l'obtention du  
Master 2 Psychanalyse Philosophie Économie Politique du Sujet  
au département de philosophie,  
à l'Université Toulouse 2 – Jean Jaurès.  
Année universitaire **2023-2024**

# **S'émanciper du propriétaireisme**

## **Penser une anthropologie du commun avec Castoriadis**



Présenté par **Simon RENOU**  
Numéro d'étudiant : 22018213  
Sous la direction de **Mireille BRUYÈRE**



## Remerciements

Je tiens à remercier Mireille Bruyère, ma directrice de recherche ainsi que l'ensemble de l'équipe pédagogique du master PPEPS pour leurs retours et leur soutien, notamment Aurélien Berlan, Lucie Rodrigues, Laurent Combres, Bernard Victoria, Elsa Dorlin et Hourya Bentouhami.

Merci à l'ensemble des membres du collectif du Mycelium qui a bien voulu m'accueillir, m'ouvrir leurs espaces de gouvernance et me confier leurs histoires. La confiance qu'ils m'ont accordée me touche.

Merci à Pascal Lombard pour ton soutien et tes conseils. Sans toi, je n'aurais jamais réussi mon entrée dans le monde universitaire. Merci à l'équipe du Campus Connecté du Vigan, Jana Boivin et Rachid Mdaam.

Merci à mes camarades pour leurs soutiens et nos échanges : Franck, Clémence, la petite et la grande Manue, Nina, Rodrigue, Nico, Anaïs, Sarah et Alice.

Merci à mes relectrices : ma sœur Charlotte Roman, mes collègues et amies Clémence Bouvier et Marine Mériguet, à ma comparse danseuse Maïlys Bertrand et ma comparse exploratrice Antonia Korczak.

Surtout merci à ma mère qui m'a toujours soutenu tant financièrement que mentalement. Sans elle rien de tout cela n'aurait été possible.

À mon père, si loin si proche, avec qui je partage tant de similitudes dans notre rapport à l'autre et au monde.

À ma famille. Ensemble, nous instituons un nouvel imaginaire. Ensemble, nous refaisons l'histoire.



# Table des matières

|   |            |
|---|------------|
| <b>INTRODUCTION .....</b>   | <b>9</b>   |
| <b>CHAPITRE 1 : CHOIX D'ETUDE .....</b>   | <b>14</b>  |
| 1 - LES COMMUNAUTES INTENTIONNELLES : ORIENTATION EPISTEMOLOGIQUE.....                                      | 14         |
| 2 - SAVOIRS SITUES .....  | 18         |
| <i>A - Mon rapport à l'intersubsistance .....</i>   | <i>18</i>  |
| <i>B - Mon rapport au propriétaireisme.....</i>   | <i>24</i>  |
| 3 - QU'EST-CE QUE LE PROPRIETARISME ? POURQUOI EST-IL DELETERE ? D'OU VIENT CETTE IDEOLOGIE ? ...           | 30         |
| <b>CHAPITRE 2 - L'ALIENATION DE L'HOMME MODERNE CHEZ MARX ET WEBER. ....</b>                                | <b>35</b>  |
| 1- LA CRITIQUE MARXIENNE DU RAPPORT SOCIAL CAPITALISTE, DU TRAVAIL ET DE L'ALIENATION .....                 | 35         |
| <i>A - La cause de l'exploitation de l'homme moderne : la privatisation des communs. ....</i>               | <i>35</i>  |
| <i>B - La critique de la valeur marchande .....</i>   | <i>38</i>  |
| 2 - L'ETHOS CONTRAINT DANS LA CAGE D'ACIER DU CAPITALISME .....   | 40         |
| 3 - LA CRITIQUE DU MARXISME PAR CORNELIUS CASTORIADIS .....   | 44         |
| <b>CHAPITRE 3 - L'ANTHROPOLOGIE PSYCHANALYTIQUE : UNE ANTHROPOLOGIE CLINIQUE REFLEXIVE DE L'EPOQUE.....</b> | <b>49</b>  |
| 1- L'ANTHROPOLOGIE FREUDIENNE DU LIEN SOCIAL.....   | 49         |
| 2 - LE SUJET LACANIEN ET SON RAPPORT A L'AUTRE .....  | 54         |
| 3 - LE STRUCTURALISME LACANIEN.....   | 58         |
| <i>A - La clinique du symbole chez Lacan.....</i>   | <i>58</i>  |
| <i>B - L'aliénation au langage et à la politique chez Foucault et Lacan.....</i>                            | <i>61</i>  |
| 4 - LA PSYCHANALYSE : UNE ANTHROPOLOGIE CLINIQUE REFLEXIVE DE L'EPOQUE.....                                 | 64         |
| <b>CHAPITRE 4 - L'ONTOLOGIE ET LE PROJET POLITIQUE DE CORNELIUS CASTORIADIS ....</b>                        | <b>70</b>  |
| 1- L'INSTITUANT, L'INSTITUE ET L'IMAGINAIRE .....   | 71         |
| <i>A - La question de la praxis et de la pratique militante.....</i>  | <i>71</i>  |
| <i>B - L'autonomie et l'institutionnalisation de la société.....</i>  | <i>76</i>  |
| <i>C - Ontologie de l'indéterminé : mythos et logos .....</i>   | <i>79</i>  |
| 2- L'ANTHROPOLOGIE DE L'HOMME MONADE CONTRE LA PENSEE STRUCTURALE DE LACAN.....                             | 83         |
| <i>A - La structure du langage et les significations sociales historiques .....</i>                         | <i>84</i>  |
| <i>B - La représentation primaire de l'homme monade contre l'aliénation au langage .....</i>                | <i>86</i>  |
| <i>C - L'art-thérapie comme clinique de l'imaginaire .....</i>  | <i>89</i>  |
| 3 - LE COMMUN : L'AUTONOMIE POLITIQUE REACTUALISEE.....   | 93         |
| <b>CONCLUSION .....</b>   | <b>97</b>  |
| <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>   | <b>103</b> |



*« Nous ferons ce que nous considérons comme nécessaire ou comme désirable. La brèche est la révolte du faire contre le travail. »*

John Holloway, *Crack capitalism : 33 thèses contre le capital* (Paris: Paris : Éd. Libertalia, 2012).

*« Nous nous adressons à celles et ceux qui doutent, (...) nous voulons vous dire que vous n'êtes pas les seuls à trouver qu'il y a quelque chose qui cloche. Nous aussi nous avons douté et nous doutons encore. Nous avons décidé de ne plus servir ce système, nous suivons notre propre voie, construisons notre propre chemin. »*

*« Nos métiers sont destructeurs »* Discours des diplômés déserteurs d'AgroParisTech 2022

*« Ce boulot je l'ai fait pendant des années, je sais le faire... Mais c'est chiant qu'on ne me donne pas les conditions pour pouvoir le faire efficacement. »*

Louison, habitante du Mycelium , au sujet de la comptabilité de la coopérative

Au moment où j'écris ces lignes, Alexis, Louison, Thomas, Sophie et Margaux tiennent une réunion de travail sur la comptabilité du collectif. Alexis passe le balai pour passer ses nerfs. Louison exprime sa méfiance quant à la rigueur avec laquelle la compta est tenue durant son absence. Sophie demande à Alexis de respirer car sa voix est chargée émotionnellement. Margaux s'exprime enfin : depuis des mois, son foyer manque d'argent. Elle demandera une augmentation de valorisation l'année prochaine<sup>1</sup>.

*Mycelium , le 20 novembre 2023*

---

<sup>1</sup> La « valorisation » est le signifiant utilisé au sein de la communauté du Mycelium pour nommer la demande individuelle de chaque habitant.e en valeur d'argent convertible en bois, électricité, nourriture ou loyer. Pour garantir la sincérité des entretiens et la tranquillité du site, l'ensemble des entretiens sont anonymés et le nom du collectif a été modifié.



## Introduction

### Au commencement était... un désir

Au commencement était un désir d'égalité et la lecture du livre éponyme<sup>2</sup> du sociologue Michel Lallement sur les communautés utopistes états-uniennes. C'est à la lecture de ce livre que j'ai décidé de commencer mes études de sociologie et d'économie à l'université Toulouse Jean-Jaurès. Au commencement de ce mémoire, il y a aussi ma première expérience de collectif, à trois ans, au sein d'une compagnie de théâtre. Mon expérience de vie et de travail en collectif a perduré dans mon activité d'artiste interprète. Mon désir de comprendre et d'élaborer un meilleur rapport à l'égalité et à l'autre au sein d'une communauté est devenu de plus en plus prenant.

À la manière de la bioscopie<sup>3</sup> d'Henry Desroches, j'ai d'abord pensé le travail de ce mémoire comme une recherche action dans une communauté intentionnelle<sup>4</sup>. J'ai souhaité analyser la communauté de vie et de travail dans laquelle j'ai passé trois mois entre avril et novembre 2023 et dans laquelle j'écris actuellement, l'éco-village Mycelium dans une région montagneuse rurale.

Les caractéristiques du collectif de vie et de travail du Mycelium correspondent à la définition d'une communauté intentionnelle. Collectivistes, l'ensemble des habitants vivent et travaillent ensemble. Les recettes et les produits – provenant du potager, du ramassage et transformation de châtaignes et de pommes, des locations saisonnières et des stages de transformation personnelle (techniques de travail sur soi) facilités par les habitant.e.s eux-mêmes - sont redistribués parmi les membres selon les demandes de chacun.e. Le dispositif est nouveau et génère de nombreuses tensions.

Malgré l'ensemble des outils et dispositifs de régulation émotionnelles mis en place par les un.e et les autres au fil des années, des tensions voire des conflits transparaissent ici et là. Pourtant, tous les matins, le groupe se réunit en cercle pour méditer ensemble. L'un des

---

<sup>2</sup> Michel Lallement, *Un désir d'égalité - Vivre et travailler dans des communautés utopiques* (Paris: Éditions du Seuil, 2019).

<sup>3</sup> La bioscopie est une méthode d'entretien accouchée par le pédagogue et anthropologue Henri Desroches, une « recherche-action à partir d'une autobiographie raisonnée, et de son instrumentation » à lire dans Jean-François Draperi, « Entretien avec Henri Desroche », *Recherche & formation* 12, n° 1 (1992): 135-46.

<sup>4</sup> Au sens de Timothy Miller, une communauté intentionnelle se définit ainsi : « Un projet commun, une priorité donnée au bien collectif sur les choix individuels, une proximité géographique, des interactions personnelles, une économie de partage et une existence concrète<sup>4</sup> » Timothy Miller, *The 60s Communes: Hippies and Beyond*, 1999.

rituels consiste à manifester à tour de rôle ses gratitudes à l'égard de la vie. Ce qui pourrait paraître étonnant pour quelqu'un qui n'aurait pas vécu parmi eux, c'est le fait que les tensions internes ou externes à la personne sont exprimées en guise de gratitude. Ces tensions - qui marquent la division du groupe - sont nommées par le signifiant *polarité* par ses membres. Ainsi, lors d'un désaccord, un.e habitant.e s'exprimera souvent en ces termes : « une *part de moi* souhaiterait... Et en même temps *une autre polarité* pense que... ». De même, à la suite d'un cercle de parole<sup>5</sup>, le compte rendu nommera les oppositions *polarités*. Il m'a été clairement exprimé lors d'entretiens<sup>6</sup> que ce sont ces tensions qui permettent au collectif d'avancer en tant que « communauté apprenante ». A travers le signifiant *polarité*, la division du sujet est instituée et revendiquée au sein même du collectif. Pied de nez à Thomas Hobbes<sup>7</sup>, Garret Hardin<sup>8</sup> et autres défenseurs de la régulation des communs par un pouvoir extérieur à l'individu - bureaucratique ou loi du marché via la défense absolue de la propriété privée par l'État - les décisions au sein du collectif sont toujours prises ensemble et les conflits générés sont pris en compte dans la structure même des prises de décision.

Fort de cette expérience et convaincu par mes premières observations, j'ai souhaité analyser et élucider les changements - d'être au monde et d'être aux autres - opérants chez ces individus qui ont décidé de dépendre les un.e.s des autres. Ce changement de paradigme, la sociologue Geneviève Pruvost le nomme *l'entre-subsistance*<sup>9</sup>. *L'entre-subsistance* serait alors le basculement entre le monde ancien porté sur le propriétaire et la délégation à d'autres

---

<sup>5</sup> Les prises de décisions et régulation des conflits se font via des cercles de paroles facilités par les membres entre eux.

<sup>6</sup> J'ai réalisé une dizaine d'entretiens formels et informels entre juillet et octobre 2023 au sein de la communauté du Mycelium .

<sup>7</sup> Thomas Hobbes est le philosophe du début du 17ème siècle connu pour avoir théorisé le concept d'État-Léviathan. Le philosophe part du postulat que l'homme à l'état de nature est foncièrement violent, que les individus sont moralement égaux et que, par peur de la violence des autres, ils abdiqueront volontiers certains droits en faveur d'un souverain absolu qui garantira la paix publique grâce à la puissance de répression dont il dispose. Cette puissance de répression doit donc être détenue par l'État-Léviathan afin de garantir l'égalité morale de ses membres. Thomas Hobbes, *Léviathan*, Œuvres de Thomas Hobbes sous la dir. de Yves Ch. Zarka 6-2 (Paris: Librairie philosophique J.Vrin, 2004).

<sup>8</sup> Garrett Hardin est le biologiste connu pour être l'auteur de l'article publié en 1968 dans la revue Science sous le nom *La Tragédie des Communs*. Il y explique comment une situation de libre accès à une ressource limitée, et pour laquelle la demande est forte, mène inévitablement à sa surexploitation, puis à sa disparition : « *La destination vers laquelle chaque homme se hâte est la ruine, chacun poursuivant son propre intérêt dans une société qui croit à la liberté des biens communs* » conclut pessimiste, Hardin. Les tenants de l'économie classique n'ont pas tardé à utiliser cette thèse essentialiste pour justifier la gestion des ressources par la restriction d'usage permise par la propriété privée. Garrett Hardin 1915-2003, *La tragédie des communs* (Paris : PUF, 2018).

<sup>9</sup> Geneviève Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance* (Paris : la Découverte, 2021).

des tâches de subsistance<sup>10</sup>, et le monde nouveau, prenant en compte l'interdépendance des humain.e.s entre eux et leur milieu de vie<sup>11</sup>. Pour insister sur le caractère d'interdépendance intrinsèque à l'animal social qu'est l'humain.e, je nomme cette éthique, cet état d'être de représentation du social constamment ré-institué dans le faire, *l'ethos de l'intersubsistance*.

Ma question de départ est donc : comment les personnes vivants en *intersubsistance* instituent elles ensemble un nouvel imaginaire basé sur le commun ?

Afin de répondre à cette question, faut-il analyser les représentations sociales de chaque individu ? Leur rapport au travail ? Les rapports de force qui se jouent au sein du collectif ? Il m'a fallu penser le cadre épistémologique de ma recherche. Dans l'optique d'étudier un potentiel *ethos* de l'intersubsistance dans une communauté intentionnelle, ma posture méthodologique dans le cadre de ce mémoire est de penser des outils anthropologiques pour penser la gouvernance des communs.

Karl Marx a élaboré une théorie explicative à portée scientifique des causes de l'aliénation de l'homme moderne par les contraintes capitalistes. Si sa théorie sur le fétichisme de la marchandise est à la base de ma conscientisation qu'un rapport à l'activité humaine autre que marchand est possible, la stratégie révolutionnaire qui en découle, sa *praxis* est, elle, avant-gardiste, et ne peut me permettre de penser l'émergence d'un rapport social radicalement émancipée, c'est-à-dire radicalement non déterminée par une idéologie non conscientisée<sup>12</sup>. En effet, la *praxis* marxiste pourrait être comprise comme l'explication par une élite de ce que devrait être une « société bonne ». À rebours de cette pensée universaliste, d'autres penseurs ouvertement anarchistes ont cherché à élaborer une épistémologie non avant-gardiste. Héritier autoproclamé des anthropologues Pierre Clastres et Marshall Sahlins, David Graeber appelle dans son manifeste *Pour une anthropologie anarchiste* à étudier les institutions, les pratiques et les rapports de pouvoir politique anti-autoritaires : « Quand on réalise une étude ethnographique, on observe ce que les gens font, et on essaie ensuite de

---

<sup>10</sup> Voir au chapitre 1 de ce mémoire la référence à Aurélien Berlan, *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance.*, La Lenteur, 2021.

<sup>11</sup> Voir au chapitre 1 de ce mémoire la référence à Geneviève Pruvost, au quotidien politique et aux écoféministes de la subsistance. Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance*, 2021. p195 à 243

<sup>12</sup> Cette affirmation est argumentée par la critique que fait Castoriadis au marxisme dans le sous-chapitre 3 du chapitre 2 de ce présent mémoire.

découvrir la logique symbolique, morale ou pragmatique implicite qui suit leurs actions <sup>13</sup> ». L'auteur complète le rôle de l'anthropologue anarchiste en ces termes : « observer ce qui crée des alternatives viables, essayer de comprendre quelles peuvent être les implications plus larges de ce qu'ils font déjà et offrir ensuite ses idées, non pas comme des prescriptions, mais comme des contributions, des possibilités <sup>14</sup> ». Ainsi l'anthropologie anarchiste, à l'instar de l'anthropologie ancrée, n'explique pas le fonctionnement des rapports humains à travers les idées situées du chercheur, mais à partir de l'ontologie développée par les groupes humains eux-mêmes. C'est ce que l'économiste, philosophe et psychanalyste Cornélius Castoriadis nomme l'*élucidation* de l'imaginaire du sujet qui se raconte par les mots et par le cadre ontologique institué dans l'activité sociale du sujet. Cette élucidation ne peut se faire que dans l'après-coup, c'est-à-dire un déjà là. Autrement dit, elle ne saurait être une prescription qui découlerait d'une théorie comme ce serait le cas chez Marx par exemple. C'est pourquoi, avant même d'élucider comment les personnes vivant en *intersubsistance* instituent un nouvel imaginaire basé sur le commun, la problématique à laquelle j'ambitionne de répondre dans ce mémoire est : en quoi les outils conceptuels développés par Cornélius Castoriadis permettent de penser un *ethos de l'intersubsistance*, une anthropologie du commun ?

Dans le premier chapitre, j'expose mon choix d'études. J'ai rassemblé une partie de la littérature sur les communautés intentionnelles. Une partie de celle-ci ne m'a pas permis de rendre compte de ce que j'avais vécu dans ma chair et dans mon histoire<sup>15</sup>, c'est-à-dire une remise en question totale des concepts d'aliénation et d'émancipation à *l'autre* et au collectif. J'ai donc entrepris de reprendre la racine de la critique adressée à l'ordre propriétaire par les auteur.e.s et les personnes étudiées sur mon terrain : la conception d'autonomie comme autarcie, individualité délivrée de la subsistance et de la dépendance aux autres.

Dans le deuxième chapitre, je reprends les critiques marxistes et weberiennes adressées au capitalisme comme forme de production et comme façon d'être et de penser le

---

<sup>13</sup> 1961-2020 Graeber David, *Pour une anthropologie anarchiste*, Instinct de liberté 11, 2018. P18

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Bien sûr je suis empreint de mon terrain. Comme dirait Dorothée Dussy concernant l'inceste, je suis « contaminé » par les enjeux intersubjectifs et intertraumatiques qui colorent la vie en communauté. Je baigne dedans. Je partage aussi les idéologies de mes comparses, amireux.se.s ou connaissances croisées au sein de la communauté. Mais comment penser une *praxis*, un changement de société, si nous considérons toujours les communautés étudiées sous le prisme de l'observation externe – surplombante - elle-même contaminée par l'idéologie de neutralité axiologique, discours de la science, croyance en la détermination logique rationnelle de l'humain (ce que Cornélius Castoriadis nomme la pensée héritée, voire les derniers chapitres). Dorothée Dussy, *Le berceau des dominations : anthropologie de l'inceste*, Édition revue et augmentée par l'auteure, Pocket 18334 (Paris: Pocket, 2021).

monde. Aussi me suis-je concentré sur l'idéologie qui en est le corollaire mais qui ne s'y réduit pas : le propriétaire.

Dans le troisième chapitre, je développe la portée anthropologique de la psychanalyse pour rendre compte de la subjectivité d'une époque. Cette anthropologie clinique de l'époque permet de penser une analyse des subjectivités dans le cas d'une étude réalisée sur un groupe réduit, comme c'est le cas d'une communauté intentionnelle.

Dans le dernier chapitre, j'expose l'ontologie et le projet politique de Cornélius Castoriadis. J'explique les points communs et les oppositions dans la pensée de Castoriadis et celle de Lacan et répond à la question : en quoi la pensée de l'autonomie chez Castoriadis me permet de penser une anthropologie des communs, *un ethos de l'intersubstance* ?

# Chapitre 1 : choix d'étude

## 1 - Les communautés intentionnelles : orientation épistémologique

Lorsque j'ai exposé à l'oral mon travail de recherche devant le jury en décembre 2022, la question qui m'a été posée a été : « qu'est ce qui ne marche pas dans ces communautés ? » La philosophe Hourya Bentouhami développa alors : « des personnes investissent une grande partie de leur économie dans un achat commun. Ils et elles travaillent ensemble et puis un jour, c'est le drame. Conflits, séparations, les communautés intentionnelles ne durent souvent pas ». En effet, dans les médias et les réseaux sociaux liés au mouvement des éco-villages<sup>16</sup>, la difficulté de la vie communautaire est souvent mise en avant sous l'acronyme PFH pour « pu... de facteur humain », pouvant se transformer en « précieux facteur humain ». Cette expression a été rendue célèbre par l'astrophysicien et militant écologiste Hubert Reeves. Je vais partir de la question qui m'a été posée pour étudier la littérature universitaire, me positionner par rapport à elle et justifier mon choix de développer l'ontologie de Cornélius Castoriadis pour étudier l'*ethos* permis par les conditions matérielles d'existence de ces communautés. Qu'en est-il réellement de ces échecs communautaires ?

Dans la littérature universitaire, les communautés intentionnelles sont souvent associées au mouvement post-68 tel que décrit par les sociologues Bertrand Hervieu et Danièle Léger<sup>17</sup> et repris par l'historienne Catherine Rouvière<sup>18</sup>. Elle concerne ces citadins partis à la campagne pour expérimenter « une autre manière de travailler, de consommer, de vivre en couple et en famille et de se rapporter à la nature<sup>19</sup> ». Si certain.e.s y ont vu une révolution<sup>20</sup>, elle fût de courte durée. Catherine Rouvière<sup>21</sup> reprend les différentes vagues du mouvement : la première, celle des « hippies » (1969-1973), vise à refonder la société par l'exemplarité et l'étayage de la vie en communauté. Largement médiatisée, elle se distingue par sa politisation et par son positionnement jugé distant vis-à-vis des populations autochtones. La vague se

---

<sup>16</sup> On peut noter notamment les structures actives actuellement en France : le mouvement *GEN* pour *Global Ecovillage Network*, les revues associatives *Passerelle Eco*, *Silences* et ou la *coopérative Oasis* qui publient de nombreux articles sur les difficultés et solutions envisagées pour vivre en communauté.

<sup>17</sup> Bertrand Hervieu et Danièle Léger, *Le retour à la nature, réédition, précédée de Les néo ruraux trente ans après* (La Tour d'Aigues: Éd. de l'Aube, 2005).

<sup>18</sup> Catherine Rouvière, « Retourner à la terre : l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960 » (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015).

<sup>19</sup> Hervieu et Léger, *Le retour à la nature, réédition, précédée de Les néo ruraux trente ans après*. P8

<sup>20</sup> Antoine Gallien et Roger-Pol Droit, *La Chasse au bonheur : les nouvelles communautés en France*, Calmann-Lévy, 1972

<sup>21</sup> Rouvière, « Retourner à la terre : l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960 ».

retire en 1975. Aucun chiffre officiel n'existant (les communards étaient par principe anti système), le sociologue Paolo Stuppia cite dans son mémoire plusieurs journalistes et chercheurs : « Droit et Gallien dénombrent au summum de la vague, environ “ 500 communautés “, soient “plus de 5000 communards l'hiver et de 30 à 40 000 l'été”<sup>22</sup>. Trois ans plus tard, le sociologue – et ancien communard – Lacroix avance “95% d'abandons”<sup>23</sup> ». Le bilan est rude. Après une première période d'expérimentations, la plupart des communard.e.s auraient échoué.e.s victimes de leurs tensions internes et des difficultés économiques. Leurs membres seraient alors soit retournés dans les villes occuper des positions plus ou moins conformes à leur classe d'origine, soit restés à la campagne, essayant de poursuivre leur démarche agricole dans un autre cadre que la communauté (la famille mononucléaire traditionnelle<sup>23</sup>) acceptant – voire recherchant – des subventions étatiques. Si certain.e.s chercheur.e.s énumèrent les déboires multiples qu'ont connus ces paysan.ne.s improvisé.e.s, s'initiant laborieusement « aux mystères de la lactation des chèvres et aux subtilités de la conduite de troupeaux...<sup>24</sup> », d'autres ont au contraire observé la portée novatrice<sup>25</sup> que ces modes d'existence ont fait naître chez certain.e.s agriculteur.ice.s. Pour expliquer « les retours à la ville », Hervieux et Léger évoquent « la rudesse de la confrontation avec les rigueurs d'un hiver en montagne, la dureté des relations avec les habitants du cru et les désillusions de la vie communautaire<sup>26</sup> ».

On voit ici la limite de penser en termes de généralisation de réussite ou d'échec, la portée utopique de ces communautés intentionnelles comme si elles étaient un fait social total assimilable à un seul mouvement qui se voulait lui-même un changement d'ampleur de société se répercutant en étayage. Bertrand Hervieux et Danièle Léger ironisait déjà en 2006 lorsqu'ils pointaient ces utopistes qui ont repris des mairies dans les Cévennes en revenant à un système bureaucratique étatique par le sous-titre : « Au fond de la forêt l'État ». Cette désillusion post-

<sup>22</sup> Paolo Stuppia, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 », *Éducation et sociétés* 37, n° 1 (2016): 49-64, <https://doi.org/10.3917/es.037.0049>.

<sup>23</sup> Rouvière, « Retourner à la terre : l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960 ».

<sup>24</sup> Stuppia, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 ».

<sup>25</sup> Voir Mary Richardson, « À la recherche de savoirs perdus? Expérience, innovation et savoirs incorporés chez des agriculteurs biologiques au Québec », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, no Volume 6 Numéro 1 (1 mai 2005), Lallement, *Un désir d'égalité - Vivre et travailler dans des communautés utopiques.*, Michel Lallement, *L'Âge du faire. Hacking, travail, anarchie* (Seuil, 2015)., Geneviève Pruvost, « Faire Village Autrement: Des Communautés Introuvables Aux Réseaux d'habitats Légers », *Socio-Anthropologie*, n° 32 (2015)., Geneviève Proulx-Masson, « Comment faire du commun avec des Individus?: le cas de la communauté intentionnelle à revenu partagé Le Manoir » (2018). et Tim Ingold, « Pour une écologie des lignes et des tissages ».

<sup>26</sup> Bertrand Hervieux et Danièle Léger, *Le retour à la nature, réédition, précédée de Les néo ruraux trente ans après* (La Tour d'Aigues: Éd. de l'Aube, 2005). P8

68 ne peut être généralisable à tout le mouvement de retour à la terre. Les deux philosophes notent d'ailleurs une deuxième vague de retour à la terre en France, les « néo-ruraux » entre 1975 et 1985 : « L'utopie communautaire a alors disparu, ou presque, emportée par le rêve écologique d'une vie "verte", "saine" et "authentique" »<sup>27</sup>. Catherine Rouvière note en Ardèche deux autres vagues de néo-ruraux puis une cinquième, plus actuelle, composée d'individus proches de la « mouvance altermondialiste et écologiste »<sup>28</sup>. Elle semble renouer avec les motivations initiales du « retour », en particulier le caractère autarcique des communautés. Cette dernière vague correspond en date, au profil et aux aspirations des fondateurs de la communauté du Mycelium : trois couples de néo-ruraux qui ont acheté ensemble de grandes bâtisses pour inventer un nouveau mode de vie basé sur le partage et l'abolition de la propriété privée.

Bien que j'adhère en l'espoir d'un changement sociétal profond, une révolution du *faire*<sup>29</sup> sur le travail, je ne m'intéresse pas tant à la portée sociétale qu'au changement d'être au monde que la vie communautaire peut générer chez ces communards. Au contraire de Cornélius Castoriadis qui est bien l'auteur dont la pensée est la plus développée dans ce mémoire, je ne crois pas en la constitution d'une société autonome à l'échelle de l'État ou à l'étayage des conseils ouvriers<sup>30</sup>, et cela même à l'échelle bio-régionale mais bien plutôt, à la mutualisation des moyens de production en fonction des technologies dans une perspective convivialiste. La constitution de micro-communautés démocratiques prenant des décisions à l'échelle convivialiste me semble plus réaliste pour penser un changement d'être au monde basé sur le commun.

Dans sa thèse, l'anthropologue Maxime Cordellier explique à propos des communautés intentionnelles ariégeoises qu'il a étudié : « Ces communautés développent, des visions et un agir, guidés par ce que je propose d'appeler une *rétrospection utopique*. Ce faisant, elles investissent des espaces publics interstitiels et oppositionnels en juxtaposant des imaginaires et des pratiques qui font correspondre à trois logiques sociales (le mythe, le retour, l'utopie) trois registres d'historicité (conservation, rétrospection, progression). »<sup>31</sup> Il analyse notamment la réappropriation des mythes et la propension des communards à « définir les

---

<sup>27</sup> Hervieu et Léger, *Le retour à la nature, réédition, précédée de Les néo ruraux trente ans après*. p22

<sup>28</sup> Dont les groupes sociaux et ambitions politiques équivalent aux mouvements institutionnalisés par les structures et médias cités précédemment. Rouvière, « Retourner à la terre : l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960 ». p. 34

<sup>29</sup> John Holloway, *Crack capitalism : 33 thèses contre le capital* (Paris: Paris : Éd. Libertalia, 2012).

<sup>30</sup> Voir la question de la praxis et de la pratique militante de Castoriadis dans le chapitre IV.

<sup>31</sup> Maxime Cordellier, « Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires » (phdthesis, Normandie Université, 2018), <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01946972>. p6

règles de la vie commune et une disposition du système d'intégrer dans son fonctionnement normal cette propension à l'institution du social <sup>32</sup> ». Reprenant Cornélius Castoriadis, il explique que le changement de dialectique dans les rapports de production et d'être au monde engendré par le fait même de vivre en communauté crée « la production d'un imaginaire radical, c'est-à-dire un travail de création Institutionnelle <sup>33</sup> ». Pour autant que Cornélius Castoriadis s'inscrivait en faux face à la portée utopique de son œuvre<sup>34</sup>, la thèse de Maxime Cordellier agit comme une boussole de ce comment la pensée de l'auteur peut être mobilisée pour analyser la portée instituante de l'imaginaire créé chez les communards. Pour autant, il reste à mobiliser toute la portée psychanalytique du non-savoir de l'inconscient, du traumatisme et du caractère indéterminé de l'être dans l'analyse des rapports sociaux et du vécu des communards. Ceci, je ne l'ai encore lu nulle part.

Citant la légende amérindienne du « Colibris qui fait sa part », rapportée par Pierre Rabhi, figure du mouvement écologiste en France, Paolo Stuppia explique que ce résultat est fondamental pour comprendre qu'une mobilisation utopique ne peut jamais être analysée en généralisant son échec ou son succès, mais en prenant en compte « l'ensemble des gouttes d'eau apportées dans leur bec par ces milliers de colibris soucieux d'éteindre l'incendie tout en faisant refleurir, derrière, des jardins. La pluralité du phénomène du retour invite donc à tourner le regard vers l'extraordinaire multiplicité de formes de vie alternative et de devenir des acteurs qui y prennent part, ne faisant ainsi qu'ouvrir des pistes dans le champ de recherche autour des utopies et des utopien(ne)s en mouvement. <sup>35</sup> ».

Au fond, la question qui m'a été posée le jour de mon oral pourrait être traduite par : « Pouvez-vous nous expliquer la tragédie des communs<sup>36</sup> ? ». D'après le souvenir de mes

---

<sup>32</sup> Ibid p112

<sup>33</sup> Ibid p114

<sup>34</sup> Pour Cornélius Castoriadis, « celle-ci est-elle autre chose qu'un imaginaire aliéné, se niant comme force instituante, se projetant dans la clôture d'une image statique de l'idéal ? » explique le sociologue Brice Nocenti. Le projet d'autonomie est bien un « projet social-historique qui peut être réalisé ». Tout en reconnaissant la nécessité d'une boussole indiquant une direction à l'agir politique, l'auteur met en garde contre la tentation d'en développer des aspects qui n'importent pas directement dans l'action présente : « un faire lucide est celui qui ne s'aliène pas à l'image déjà acquise de cette situation à venir, qui la modifie au fur et à mesure [...] ; mais qui ne renonce pas non plus à cette image, car alors non seulement "il ne sait pas où il va", mais il ne sait même plus où il veut aller » Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Édition revue et corrigée, Points Essais 383 (Paris: Éditions du Seuil, 1999) p131-132.cité dans Brice Nocenti, « Vers un dépassement de la critique radicale-démocratique de l'utopie ? », *Tumultes* 47, n° 2 (2016): 173-88, <https://doi.org/10.3917/tumu.047.0173>.

<sup>35</sup> Stuppia, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 ».

<sup>36</sup> Voir la note sur Garret Hardin p7 de ce mémoire.

lectures de David Graeber, de Max Weber et d'Eduardo Viveiros de Castro<sup>37</sup>, la question que je me pose aujourd'hui est alors : « qu'est-ce qui, dans nos imaginaires institués, nous empêche de penser le commun ? » C'est bien cet impossible, cette impuissance à penser le commun avec l'imaginaire institué socialement à notre époque qu'il me faut élucider. Cet impossible qui m'est revenu avec ce réel imposé à moi ce jour où m'a été posée la question : « Expliquez-nous ce qui ne fonctionne pas dans ces communautés ? »

## 2 – Savoirs situés

### A – Mon rapport à l'intersubstance

J'adhère à l'épistémologie chère la pensée décoloniale et féministe contemporaine, une certaine critique de l'universalité, l'épistémologie du point de vue situé<sup>38</sup>. Aussi vais-je situer mon sujet dans une brève objectivation autobiographique. Une partie de mon travail de recherche pourrait s'apparenter en une autobioscopie<sup>39</sup> : une réflexion sur ma propre subjectivité et celle de mon époque. Ma recherche est empreinte de mon expérience biographique, de mes traumatismes, de mon rapport à l'autre, de mon interprétation du social et de mes conditions matérielles de vie. Aussi il est question ici de rendre compte au moins d'une partie de mon point de vue situé. Ma recherche est motivée par une critique personnelle des rapports de domination d'une part, et d'aliénation du travail marchand d'autre part, intrinsèquement liés à l'idéologie capitaliste. Dans un second temps, ma recherche est motivée par le constat personnel de création et de reproduction de rapports de domination et de rapports d'aliénation à la culture du groupe dans des collectifs de vie et de travail et dans les sphères militantes.

---

<sup>37</sup> Dans son livre phare *Métaphysiques cannibales*, l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro interroge les théories des sciences sociales en partant des visions du monde des populations étudiées. Dans notre cas, le corpus étudié sera constitué de la pensée critique étudiée dans ce master. L'expérience de pensée nous permettant de comprendre ce que peut être la vie en collectif nous pousse à épouser la pensée de l'autre. Cela ne peut passer que par la confrontation des multiples ontologies. Décoloniser notre imaginaire passera nécessairement par essayer de rendre compte de ce que crée le discours universitaire dans lequel nous baignons. Eduardo Viveiros de Castro 1951-..., *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale* (Paris : Presses universitaires de France, 2009).

<sup>38</sup> Maria Puig de la Bellacasa, *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway : science et épistémologies féministes* (Paris : l'Harmattan, 2014).

<sup>39</sup> Au sens de la bioscopie d'Henri Desroche Maurice Parodi, « Henri Desroche : espérer, coopérer, (s')éduquer, Jean-François Draperi, Presses de l'économie sociale, Montreuil, 2014, 216 pages », *Revue internationale de l'économie sociale : recma*, n° 337 (2015): 116-18, <https://doi.org/10.7202/1032528ar>.

Mon parcours me rapproche du groupe social qualifié de néo-hippie dans la thèse de Catherine Rouvière<sup>40</sup>. Nous pourrions ajouter une sixième vague plus actuelle aux cinq vagues de « retour à la terre <sup>41</sup> », celles et ceux qualifié.e.s de « bifurqueur.e.s <sup>42</sup> » par certains médias et repris par des syndicats étudiants et salariés écologistes nés après le confinement. Le problème de ces analyses est qu'elles se concentrent sur les étudiant.e.s sorti.e.s de grandes écoles alors que cet état des lieux d'une remise en question globale du système ne touche évidemment pas que cette population. « Le travail est en crise<sup>43</sup> », ce sont les mots employés dernièrement par la sociologue et philosophe Dominique Méda. L'époque serait à la crise de sens. En 2021, plus de 38 millions d'états-unien<sup>44</sup> auraient quitté leur « boulot à la con<sup>45</sup> » car jugés trop mal payés, ou destructeurs pour l'environnement, ou ne leur offrant pas assez de temps « libre ». Le phénomène arriverait en France. Serait-il temps de chanter la révolution ? Pourrions-nous dire que le rapport de force s'est inversé ? Les salariés démissionnaires seraient-ils prêts à vivre d'amour, d'eau fraîche et de Revenu de Solidarité Active ? Bien sûr que non. N'en déplaise au jeune syndicat écologique *Les Printemps Écologiques*, et aux groupes d'influence inter-entreprises *Les collectifs*<sup>46</sup>, le travail ne se réformera pas sans une remise en question structurelle du système capitaliste en tant que rapport social basé sur l'exploitation de la force de travail par les détenteurs du capital<sup>47</sup>. Une mise au point dialectique est nécessaire. Travail-nécessité, travail-productivité, travail-réalisation de soi... Cette polysémie relative aux sens que donne l'homme moderne à cette activité cache mal mais procède tout de même d'une invisibilisation du rapport de force inhérent à tout système capitaliste. Dans un système capitaliste, le travail est toujours un rapport de confrontation entre un employeur et un employé, qu'il soit salarié ou « autoentreprise ». Cette polysémie tourne parfois à la manipulation dialectique. L'actionnaire

---

<sup>40</sup> Catherine Rouvière, « Retourner à la terre : l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960 » (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015).

<sup>41</sup> Bien sûr, les néo-ruraux d'aujourd'hui ne sont pas tous né.e.s à la ville, mais ont pour la plupart la particularité d'y avoir fait leurs études.

<sup>42</sup> Florence Pinton et Nathalie Frascaria, « Bifurcation à AgroParisTech : quelle voie pour une formation résolument interdisciplinaire ? », *Natures Sciences Sociétés* 30, n° 2 (2022): 122-23, <https://doi.org/10.1051/nss/2022031>.

<sup>43</sup> Dominique Méda, « T La Revue de la Tribune n°9 "Spécial Travail" », s. d.

<sup>44</sup> *Le Monde.fr*, 25 janvier 2022, [https://www.lemonde.fr/emploi/article/2022/01/25/la-grande-demission-aux-etats-unis-une-vague-de-departs-deferle-sur-les-entreprises\\_6110824\\_1698637.html](https://www.lemonde.fr/emploi/article/2022/01/25/la-grande-demission-aux-etats-unis-une-vague-de-departs-deferle-sur-les-entreprises_6110824_1698637.html).

<sup>45</sup> David Graeber 1961-2020, *Bullshit jobs* (Paris : Éditions les Liens qui libèrent, 2018).

<sup>46</sup> Simon Renou « Trois jours pour mettre l'écologie au cœur du monde du travail », *Kaizen*, consulté le 23 mai 2022, <https://kaizen-magazine.com/article/trois-jours-pour-mettre-lecologie-au-cœur-du-monde-du-travail/>.

<sup>47</sup> Dorénavant j'emploierais le terme « capitalisme » dans une épistémologie marxienne comme le système dont le rapport social dominant est basé sur l'exploitation de la force de travail par les possesseurs des moyens de production et des moyens de subsistance (actionnaires majoritaires et propriétaires du foncier).

majoritaire du groupe de luxe LVMH Bernard Arnault ne donne pas du travail aux ouvrières française qu'il employait via son entreprise, ce sont les ouvrières qui mettent à contribution leurs forces de travail<sup>48</sup>. Le sujet du travail ne pourra jamais se dire tant que les dirigeants censés faire référence que sont syndicats et des gouvernements de droite comme de gauche continueront à inverser les deux signifiants<sup>49</sup> employés et employeur. Il serait en revanche intéressant d'analyser comment le commun<sup>50</sup> peut émerger dans les brèches<sup>51</sup> de cette « crise de sens ». C'est cette analyse marxienne du travail qui m'a mené à remettre en question ma carrière de chargé de production de film d'animation, d'artiste interprète et d'entrepreneur du spectacle.

Je suis donc né à Paris de deux parents cadres et j'ai grandi et travaillé dans le département le plus riche de France. J'appartiens à un groupe social privilégié et après avoir vécu plusieurs échecs, j'aspire à vivre une expérience concrète basée sur le commun et le retour à un quotidien de subsistance. Je n'ai pas attendu d'avoir lu Pierre Bourdieu<sup>52</sup> et Bell Hooks<sup>53</sup> pour me rendre compte de l'échec de l'égalité des chances prônée par la méritocratie française. À 23 ans, j'ai tenté plusieurs fois de créer une activité basée sur le commun sans le théoriser à l'époque. Faire fonctionner une entreprise à mission égalitaire dans un système capitaliste est tout simplement impossible. Les échecs économiques à répétition ont radicalisé mes choix de vie jusqu'à vivre différentes expériences autarciques au sein d'un squat autogéré et d'une ferme culturelle. Obligé de rembourser un prêt assez conséquent, je me suis retrouvé dans une expérience concrète d'économie de partage dans des collectifs de vie et de travail ayant une proximité géographique, des interactions personnelles et une semi-priorité donnée au bien collectif. En ce sens, mon expérience s'apparente à une communauté intentionnelle

---

<sup>48</sup> Dans ce reportage, nous entendons une salariée du groupe LVMH réclamer du travail au directeur général du groupe, Bernard Arnault. François Ruffin, « Chez LVMH, le géant du luxe : les sons du face-à-face », *Le Monde diplomatique*, 1 août 2008, <https://www.monde-diplomatique.fr/2008/08/RUFFIN/16158>.

<sup>49</sup> Je pars du postulat que l'inconscient existe, que le sujet a besoin de se dire pour ne pas développer de symptômes mortifères.

<sup>50</sup> Le commun est ici utilisé non pas comme une mise en commun des ressources matérielle comme analysé dans la thèse de Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (Dallas, TX: Cambridge University Press, 1991). Mais comme un rapport social, une politique démocratique de l'économie, voire d'autogouvernement des institutions. La qualification de « praxis instituante émancipatrice » est développé dans le travail de Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle*, 2014. Voir le dernier chapitre du mémoire.

<sup>51</sup> John Holloway, *Crack capitalism : 33 thèses contre le capital* Paris : (Éd. Libertalia, 2012).

<sup>52</sup> Alain Bruno, *Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron : « Les héritiers, les étudiants et la culture » : un renouveau de la sociologie de l'éducation* (Paris : Ellipses, 2009).

<sup>53</sup> Elsa Dorlin (dir.), *Black feminism anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme, 2008.

comme définit par Timothy Miller<sup>54</sup>. Un retour réflexif sur cette brève présentation positionne mon vécu et mes aspirations dans la portée utopique et révolutionnaire du quotidien politique tel que développée par la sociologue du travail Geneviève Pruvost dans son ouvrage *Quotidien politique*<sup>55</sup>.

Dans cet ouvrage, l'auteure met en relation plusieurs écoles de pensée allant du féminisme marxiste, de l'écoféminisme de la philosophie pragmatique et de l'anarchisme. Les deux thèses défendues sont que « la quotidienneté ne peut être détachée d'un milieu de vie nourricier <sup>56</sup> », ce que l'auteure nomme la prise en compte de la subsistance, et que « toute politique qui entend s'en départir ne peut pas être égalitaire, puisqu'il faut bien des mains pour se charger de la matérialité qui conditionne la reproduction de la vie même <sup>57</sup> ». C'est pourquoi, toute analyse politique d'un groupe social, toute théorie et toute *praxis* qui en découle, se doit de prendre en compte la subsistance comme matérialité des conditions de vie et des actions du groupe. En partant des travaux d'Henri Lefebvre, l'auteure met en lumière les vertus théoriques et pratiques d'une critique de la quotidienneté. La « quotidienneté critique » invite à porter le regard sur certains angles morts des sciences sociales et son versant critique : notamment la chaîne d'approvisionnement des moyens de subsistance ordinaires renvoyant à la division internationale du travail (les produits achetés en France, dont la fabrication est issue de l'esclavage des ouïghours en Chine par exemple) mais aussi l'aménagement du quotidien essentiellement pris en charge par les femmes et les minorités, ce qu'une certaine orthodoxie des sciences économiques et sociales renferme sous le vocable de consommation.

Mes choix de vie et ma recherche s'inscrivent pleinement dans cette analyse de la portée révolutionnaire de la fabrique du quotidien politique par la prise en main de nos modes de subsistance. Comme dit l'auteure, politiser le quotidien conduit à « couper court à l'abstraction et excéder les catégories politiques <sup>58</sup> » au profit d'une « épistémologie du point de vue situé en acte <sup>59</sup> ». À celles et ceux qui moquent le colibri qui fait sa part<sup>60</sup>, je cite

---

<sup>54</sup> Comme dit dans l'introduction, au sens de Timothy Miller, une communauté intentionnelle se définit ainsi : « Un projet commun, une priorité donnée au bien collectif sur les choix individuels, une proximité géographique, des interactions personnelles, une économie de partage et une existence concrète<sup>54</sup> » Timothy Miller, *The 60s Communes: Hippies and Beyond*, 1999.

<sup>55</sup> Geneviève Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance* (Paris : la Découverte, 2021).

<sup>56</sup> Ibid, p30.

<sup>57</sup> Ibidem

<sup>58</sup> Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance*, 2021. P251

<sup>59</sup> Ibidem

<sup>60</sup> Voir la fable reprise par Pierre Rabhi dans l'introduction de ce mémoire.

Geneviève Pruvost : « l'autosubsistance n'existe pas, c'est toujours de l'entre-subsistance <sup>61</sup> ». Autrement dit, l'analyse de la subsistance d'un groupe social prend en compte son interdépendance et son niveau d'ancrage dans un territoire. En cela, l'allégorie de « l'oasis » au milieu du désert, suggérée par la coopérative éponyme, foncière immobilière permettant de financer des projets d'écovillage et héritée du *mouvement Colibris*<sup>62</sup>, est fâcheuse mais participe pleinement à cette fabrique du quotidien politique.

Cette prise en main de la quotidienneté via la prise en main de nos conditions matérielles de subsistance va de pair avec la conception de la liberté telle que développée par le philosophe Aurélien Berlan. L'auteur oppose la conception moderne de la liberté, comprise comme fantasme de la délivrance de « la pénibilité du travail, (...) de la souffrance physique, (...) de la mort (...) ne plus avoir besoin de “ faire avec les autres ”, avec toute la conflictualité que cela suppose d'affronter et de dépasser <sup>63</sup> » en usant de la démocratie représentative, c'est-à-dire en déléguant le pouvoir politique à des experts. L'auteur constate que ce fantasme véhiculé (institué NDLR) par la notion de progrès hante notre époque. La société *ubérisée* en serait-elle le *climax* ? La vélorution<sup>64</sup> nous délivrera-t-elle du mal de la fainéantise ? Le philosophe plaide pour un retour à la liberté comprise comme participation à la vie politique. Il convoque le philosophe Benjamin Constant et son texte *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* : « Constant insiste avant tout sur la dimension historique de cette opposition : la liberté comme participation serait spécifiquement antique (il pense notamment aux cités-États grecques comme Athènes ou plus encore Sparte), tandis que celle fondée sur la représentation serait propre au monde moderne. <sup>65</sup> » Cette distinction rappelle évidemment le travail de Cornélius Castoriadis et son retour à la philosophie grecque de l'antiquité<sup>66</sup>.

Dans son œuvre *Terre et Liberté*, Aurélien Berlan fait la corrélation entre fantasme moderne de délivrance des tâches ingrates lié à la subsistance et, délégation des prises de décision politique. Pour lui, il est clair que « l'autonomie matérielle (...) est la condition de

---

<sup>61</sup> Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance*, 2021. P161

<sup>62</sup> Association loi 1901 créé en 2007 par les militants et penseurs écologistes Pierre Rahbi et Cyril Dion.

<sup>63</sup> Aurélien Berlan, « Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles », *Revue du MAUSS* 48, n° 2 (2016): 59-74, <https://doi.org/10.3917/rdm.048.0059>.

<sup>64</sup> « La vélorution, anagramme de révolution commençant par vélo, est le nom d'un mouvement international qui cherche à encourager la population à se libérer de l'emprise des transports polluants dans les déplacements quotidiens. » Source wikipédia.

<sup>65</sup> Berlan, « Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles ».

<sup>66</sup> Voir le dernier chapitre de ce mémoire.

l'autonomie politique<sup>67</sup> ». L'auteur évoque un travail à paraître du philosophe Adrián Almazan Gómez pour expliquer que le penseur de l'autonomie qu'a été Castoriadis a manqué de penser l'autonomie matérielle comme condition préalable à l'autonomie politique. C'est justement sur la limite de penser un changement sociétal à partir de l'analyse de l'appropriation des moyens de production que le penseur de l'imaginaire radical a buté<sup>68</sup>. C'est cette limite qui l'a mené à étudier la pensée et le fonctionnement de la psyché et c'est ce que ce mémoire propose de retracer en partie à partir de la critique de la propriété privée. Comme un tour sur soi-même à 360°, un retour sur soi, une révolution dialectique en quelque sorte, si Aurélien Berlan explique que : « assurer sa subsistance suppose un équilibre entre ce dont on ressent le besoin et ce dont on dispose, c'est-à-dire les ressources que nos capacités techniques nous permettent d'utiliser. Dès que cet équilibre est rompu, on se retrouve en situation de dépendance, et si l'on n'est pas en situation d'interdépendance symétrique avec ce dont on se met à dépendre, cette dépendance génère des tensions dangereuses. À moins de renoncer à satisfaire les besoins en question, on se retrouve pris dans une logique faisant qu'on a plus le choix que de les dominer ou d'être dominé par eux. <sup>69</sup> » C'est cette exigence d'indépendance qui crée une autoéducation à la satiété, ce que Cornélius Castoriadis nomme « l'autolimitation » et dont la société autonome est censée être capable d'éduquer ses membres entre eux. C'est bien cette expérience de subsistance qui permet à la communauté (et non la société qui par essence, ne saurait être conviviale) de s'éduquer à l'autolimitation. C'est cet état rendu possible par ces conditions matérielles de vie, cet *ethos*, que se propose d'élucider Maxime Cordellier dans sa thèse<sup>70</sup>. Ce que l'anthropologue nomme dans sa thèse « le mythe, l'utopie, le retour », ne sont-elles pas identifiables (mais non réductibles) aux registres castoriadiens du *symbolique*, de *l'imaginaire radicale instituant* et de *l'imaginaire social institué*<sup>71</sup>? C'est ce que je développerais dans la suite de ce mémoire.

C'est bien l'interdépendance qui peut générer des « tensions dangereuses <sup>72</sup> » qu'Aurélien Berlan appelle à réguler via une « culture du conflit <sup>73</sup> » pour en « désamorcer le

---

<sup>67</sup> Berlan, *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance*. P174

<sup>68</sup> Cornélius Castoriadis n'a plus parlé de théorie de la propriété à partir de la deuxième partie de son œuvre, dont L'institution Imaginaire de la société marque le tournant. Voir à ce propos Eric Fabri, « À la recherche d'une théorie castoriadienne de la propriété », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° 60-2 (30 novembre 2022): 183-208, <https://doi.org/10.4000/ress.9254>.

<sup>69</sup> Berlan, *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance*. p175

<sup>70</sup> Cordellier, « Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires ».

<sup>71</sup> Ces notions empruntées à Cornélius Castoriadis sont développées dans le dernier chapitre de ce mémoire.

<sup>72</sup> Berlan, *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance*. P175

<sup>73</sup> Berlan. P210

potentiel explosif<sup>74</sup> ». Cette « culture du conflit » est ce que je nomme l'*ethos* de l'intersubsistance. Cet *ethos* ne peut se vivre qu'en quittant un autre *ethos*, l'éthique provenant de l'imaginaire social institué dans l'idéologie propriétaire (ou ordre propriétaire) que je développe dans la suite de ce chapitre.

## B - Mon rapport au propriétaire

### Actualité morbide

Nous sommes le 17 juillet 2023<sup>75</sup> et la température au sol atteint les 60° en Espagne. Des feux de forêt non maîtrisés se propagent sur l'ensemble du territoire canadien d'Ouest en Est. Bientôt ce sera la Grèce, l'Espagne et peut être Marseille comme l'année dernière dans la forêt des Landes en France. Ces méga-feux ne sont que la partie émergée de l'iceberg de deux catastrophes engendrées par l'activité industrielle : le réchauffement climatique et l'extinction de la biodiversité. L'industrie financée par les surprofits est l'activité humaine qui découle d'une idéologie basée sur deux ordres de pouvoir : le propriétaire et la rationalité instrumentale. L'*ethos* propriétaire est morbide. Tout le monde sait que l'utilisation de combustibles fossiles liée au transport, la déforestation et l'élevage de bétail libèrent d'énormes quantités de gaz à effet de serre et qu'une augmentation de 2°C par rapport à la température de la période préindustrielle est le seuil au-delà duquel nous risquons d'assister à des changements climatiques catastrophiques pour la vie d'une grande partie de l'humanité<sup>76</sup>. Mais l'idéologie capitaliste basée sur la plus-value et l'illimitation des pouvoirs liés au propriétaires sur l'usage de ses biens créent l'illimitation du désir. Ainsi le capitaliste et le consommateur n'en peuvent *plus-de-jouir* sans limite jusqu'à l'autodestruction<sup>77</sup>. Jacques Lacan en a fait son anathème anticapitaliste, en traduisant le rapport capitaliste au désir par un discours bien particulier : « Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la crevaision. C'est que c'est intenable (...) ça se consomme si bien que ça se consume. <sup>78</sup>»

---

<sup>74</sup> Ibidem

<sup>75</sup> Cette partie a été écrite en amont de l'introduction.

<sup>76</sup> Nous pouvons nous référer par exemple au 6ème rapport du GIEC : « Sixth Assessment Report — IPCC », consulté le 12 septembre 2023, <https://www.ipcc.ch/assessment-report/ar6/>.

<sup>77</sup> Pierre Bruno, *Lacan, passeur de Marx : l'invention du symptôme* (Toulouse : Érès, 2010).

<sup>78</sup> Jacques Lacan, « Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue : Lacan in Italia 1953-1978 », s. d., 10.

Depuis un an, le mouvement rassemblant les principales associations écologistes radicales françaises nommé *Les soulèvements de la Terre* proteste et parfois « désarme<sup>79</sup> », pour ne pas dire sabote des dispositifs écocides au nom du bien commun. L'un des penseurs contemporains le plus cité par le mouvement est le géographe suédois Andreas Malm : « La propriété n'est pas au-dessus de la terre : il n'y a pas de loi technique, naturelle ou divine qui la rende inviolable »<sup>80</sup>. C'est bien tout l'inverse de l'ordre propriétaire<sup>81</sup>. En réponse aux manifestations non autorisées et autres zones à défendre (ZAD) qui se déploient sur le territoire, le 23 juin 2023, le ministre de l'intérieur Gérald Darmanin dissout le mouvement et amorce la semaine des trois infos qui tuent par un désormais cas d'école de propriétaire écocide.

Le 25 juin 2023 date le triste anniversaire de la mort d'une femme prénommée Nadine, 57ème féminicide de l'année recensé en France par le collectif « Féminicides par compagnons ou ex ». Son ex-conjoint avoue l'avoir assassinée par strangulation. C'est ce que je nomme le propriétaire patriarcal, une idéologie qui associe le signifiant « crime » au signifiant « passion » : l'affreuse expression « crime passionnel ». Cette idéologie est morbide. Deux jours après la mort de Nadine, le 27 juin 2023, lors d'un contrôle de police à la violence inouïe, un policier blanc tire de sang-froid sur le jeune Nahel, lui-même racisé. La scène est filmée sous plusieurs angles. Des émeutes éclatent durant 5 jours dans toutes les métropoles de l'hexagone contre l'injustice des violences policières et le racisme institutionnalisé. C'est ce que je nomme le propriétaire territorial et culturel : le racisme qui prend racine dans la notion d'État<sup>82</sup>. Il crée un *ethos* chez certains hommes, leur conférant le pouvoir de réduire

---

<sup>79</sup> En référence au dynamitage de la pompe du circuit hydraulique de la centrale de Fessenheim menée par l'une des pionnières de l'écologie radicale en France Françoise d'Eaubonne, *Les soulèvements de la Terre* « Désarmement », [lessoulevementsdelaterre.org](https://lessoulevementsdelaterre.org), consulté le 25 juillet 2023, <https://lessoulevementsdelaterre.org/blog/desarmement-extrait-du-livre-on-ne-dissout-pas-un-soulevement>.

<sup>80</sup> Andreas Malm, *Comment saboter un pipeline* (Paris : la Fabrique éditions, 2020).

<sup>81</sup> La généalogie de l'ordre propriétaire a été développée par le philosophe Pierre Crétois. Sa définition se résume ainsi : « Chacun fait ce qu'il veut avec ce qui est à lui (jouir, utiliser, exploiter, vendre, détruire...) » Pierre Crétois, *La part commune : critique de la propriété privée* (Paris : Éditions Amsterdam, 2020). P23

<sup>82</sup> Dans sa généalogie du pouvoir, Michel Foucault fait le lien entre État et racisme. C'est là tout l'argumentaire qui fait de l'État, du pouvoir exercé à l'échelle d'une société entière, un impossible convivialisme, un ersatz fasciste par essence : « la spécificité du racisme moderne, ce qui fait sa spécificité, n'est pas lié à des mentalités, à des idéologies, aux mensonges du pouvoir. C'est lié à la technique du pouvoir, à la technologie du pouvoir. C'est lié à ceci, qui nous place, au plus loin de la guerre des races et de cette intelligibilité de l'histoire, dans un mécanisme qui permet au bio-pouvoir de s'exercer. Donc, le racisme est lié au fonctionnement d'un État qui est obligé de se servir de la race, de l'élimination des races et de la purification de la race, pour exercer son pouvoir souverain. La juxtaposition, ou plutôt le fonctionnement, à travers le bio-pouvoir, du vieux pouvoir souverain du droit de mort implique le fonctionnement, la mise en place et l'activation du racisme. Et c'est là, je crois, qu'effectivement il s'enracine. » Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France 1975-1976 (Paris: Gallimard, 1997). P230

certaines corps à une *vie nue*<sup>83</sup>. Cette idéologie est crasse et morbide. Structurellement et idéologiquement raciste, patriarcale, écocide et enfin bourgeoise : voici la recette miracle de la pensée néolibérale<sup>84</sup> répétée actuellement par le gouvernement d'Emmanuel Macron. Néolibéral pourquoi ? Car l'État intervient à grande échelle pour soutenir la libéralisation du marché et l'ordre propriétaire<sup>85</sup>.

Nous sommes le 7 décembre 2023 et le dernier rapport d'Oxfam France a été envoyé aux différents médias du pays. Le journaliste Hugo Travers relaye son contenu sur sa chaîne *Hugo Décrypte*. Les étudiant.e.s y constatent qu'ielles sont nombreux à souffrir de la crise du logement<sup>86</sup>. Lorsqu'en 1980, la moyenne des français dépensaient 9% de leur salaire brut en loyer, aujourd'hui, cette part est de 23% et 32%<sup>87</sup>. Les prix de l'immobilier ont augmenté quatre fois plus vite que les revenus. Le capital paye plus que le travail et une grande partie de la population française ne sera jamais propriétaire. C'est un drame car notre système économique rendra *de facto* ces personnes en situation d'*homo sacer* lorsque la vieillesse, la maladie ou les traumatismes les empêcheront de travailler. La majorité des ménages à la retraite vivent grâce à la protection financière que leur offre leur propriété immobilière. Le système fonctionne seulement si les travailleurs deviennent un jour propriétaire. Il était prévisible que le financement de la construction et de la rénovation du parc immobilier basé sur l'investissement du capital et la financiarisation du marché ne fonctionnerait pas éternellement et pourtant, l'idéologie propriétaire n'a pas permis à la société de changer le système. Cette idéologie propriétaire bourgeoise est morbide.

---

<sup>83</sup> Le philosophe Giorgio Agamben a développé la notion d'*homo sacer*, qui désigne dans le droit romain une personne à laquelle toute identité juridique a été retirée, et qui peut donc être tuée sans conséquence légale. Ce concept permet de saisir le fonctionnement de la souveraineté étatique. En excluant la violence des affaires communes, l'État s'arrogerait effectivement la capacité d'exercer cette même violence au nom du droit, en réduisant alors certains citoyens à la vie nue, constamment exposée au risque de mourir.

Giorgio Agamben *Homo Sacer*. L'intégrale 1997–2015, Paris : Éditions du Seuil, 2016, pp.1358 , Voir p150

<sup>84</sup> Voir Romaric Godin, *La guerre sociale en France Aux sources économiques de la démocratie autoritaire* (Paris: La Découverte, 2019).

<sup>85</sup> Pour les origines du néolibéralisme et l'évolution vers l'ordolibéralisme en France, je me réfère à l'ouvrage de Romaric Godin, *La guerre sociale en France Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*, Paris, La Découverte, 2019.

<sup>86</sup> *Pourquoi vous ne serez jamais propriétaire, 2023 sera l'année la + chaude... Actus du jour, 2023*, <https://www.youtube.com/watch?v=CNwTmfEysxE>.

<sup>87</sup> Source ONG OXFAM cité par le média Hugo Décrypte.

## La réappropriation du mythe : l'effet révolutionnaire de l'institution imaginaire

L'intime est politique. Encore quelques jours suivants la semaine des trois infos qui tuent, je reçois un coup de fil de ma belle-mère. Mon père se bat depuis 12 ans contre le cancer. Son foie est métastasé, il faut venir à son chevet en urgence. La famille se réunit lors d'un ultime rituel. Le 4 août, mon père meurt. Famille multi-recomposée, violence éducative ordinaire et maltraitance dans l'enfance<sup>88</sup>... Le cocktail fantasmatique a de quoi faire exploser les liens qui nous unissent. Au lieu de cela, ma famille choisit de faire bloc. À cœur ouvert, chacun.e raconte son histoire. Mes lectures sur l'attachement et le traumatisme chez Sandor Ferenczi<sup>89</sup>, Donald W Winnicott<sup>90</sup>, John Bowlby<sup>91</sup> et Muriel Salmona<sup>92</sup> me sont bien utiles. Le père meurt et ce n'est pas la lutte pour l'héritage qui prévaut mais bien le besoin d'instituer un récit commun à partir de nos subjectivités, de nos interprétations du discours de l'autre et de nous-même. Le besoin d'instituer un imaginaire radicalement collectif prévaut au besoin de reconnaissance par l'héritage matériel. Suis-je sorti de l'*ethos* propriétaire ? Que Nenni. Comme dirait Cornélius Castoriadis, l'imaginaire est soutenu par des forces instituées de pouvoir et il se trouve que je ne suis pas encore en autonomie matérielle de subsistance. De plus, les traumas font retour par le corps. Il faudra plus qu'un travail symbolique pour se défaire de cet *ethos*. C'est ce que nous verrons dans la suite de ce mémoire.

« Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut être transmis dans la définition de la vérité <sup>93</sup> », rappelle Lacan dans sa conférence prononcée en 1953. « Tout un tissu symbolique est déjà présent, même avant la naissance du sujet <sup>94</sup> » répète Juan Pablo Lucchelli à propos du cas de l'homme au rat<sup>95</sup> repris par Lacan depuis l'analyse freudienne des fantasmes d'un névrosé. Pour Freud, le roman familial désigne « les fantasmes par lesquels le sujet modifie imaginairement ses liens avec ses parents <sup>96</sup> ». L'humain.e ou le

---

<sup>88</sup> L'énumération de ces traumas ne doivent pas cacher les moments de joies, l'héritage culturel et l'amour profond que je partage avec mon père et ma famille.

<sup>89</sup> 1873-1933 Ferenczi Sándor, *L'enfant dans l'adulte*, Petite Bibliothèque Payot 596, 2006.

<sup>90</sup> Donald Woods Winnicott 1896-1971, *Jeu et réalité : l'espace potentiel* (Paris : Gallimard, 2002).

<sup>91</sup> 1907-1990 Bowlby John, *Amour et rupture : les destins du lien affectif, Amour et rupture les destins du lien affectif*, Espaces libres Psychologie, 2021.

<sup>92</sup> Salmona Muriel, *Le livre noir des violences sexuelles*, 3e édition, 2022.

<sup>93</sup> Jacques Lacan 1901-1981, *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose* (Paris : Éditions du Seuil, 2007).

<sup>94</sup> Juan Pablo Lucchelli, « Le mythe individuel revisité », *L'information psychiatrique* 82, n° 2 (2006): 155-58, <https://doi.org/10.3917/inpsy.8202.0155>.

<sup>95</sup> Sigmund Freud, *L'homme aux rats : journal d'une analyse*, 2e édition (Paris : Presses universitaires de France, 1989).

<sup>96</sup> Vincent de Gaulejac, « Roman familial », in *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Questions de société (Toulouse: Érès, 2019), 153-55, <https://doi.org/10.3917/eres.delor.2019.01.0153>.

sujet de la clinique, n'est donc pas propriétaire de son récit, de son passé. Notre histoire est le fruit d'une suite de fantasmes, d'interprétations, influencés par différents facteurs culturels et biologiques. Je reprendrai l'anthropologie psychanalytique qui, pour moi, mène Cornélius Castoriadis à synthétiser le lien entre psychanalyse, anthropologie et politique, dans le concept *d'institution imaginaire de la société*. Pour lui, si « la politique est la recherche de la liberté <sup>97</sup> », elle passe par l'institution d'un imaginaire commun. C'est-à-dire dans un premier temps, par la reconnaissance consciente de ce qu'est l'imaginaire qui nous définit en tant qu'humain.e, en tant que groupe et en tant que société. Puis dans un second temps, par la prise de décision par des dispositifs horizontaux de ce qui nous définit, pour faire démocratie. C'est là son projet d'autonomie. J'y reviendrai. Le capitalisme et l'ordre propriétaire sont des croyances et des idéologies au sens marxien<sup>98</sup>. C'est-à-dire qu'elles essentialisent ce qui nous définit en tant qu'humain.e et par la même, notre histoire, notre récit collectif, notre mythe. Institué des rapports sociaux non morbides dans le cadre d'un héritage familial par exemple, dans l'ordre social propriétaire, est très compliqué.

La thèse que je présente dans ce mémoire est que nous sommes des êtres de récits intrinsèquement traumatisés. Le propriétaireisme et le bien commun sont des leurres. Nous ne sommes propriétaires ni de nous-mêmes, ni des connaissances sur les autres et le reste du monde. Entre moi et l'autre, il ne peut y avoir de définition commune immuable sur le sens que nous donnons à nos activités et à nos besoins<sup>99</sup>. Le seul commun possible, c'est la *praxis éternellement réinstituant de définition de nous-mêmes et de ce que nous faisons*.

Pour finir sur l'actualité politique, depuis les dénonciations des violences faites aux femmes dans les médias, les collages féministes, les soulèvements écologistes, les manifestations contre l'allongement de l'âge de départ à la retraite, les gilets jaunes, et surtout après les manifestations et destructions contre les violences policières, l'État n'a fait

---

<sup>97</sup> Castoriadis – Psychanalyse et subjectivité (1994), 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=34mU9fMOBy8>. Extrait du film "Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche" - un projet de Renato Parascandolo.

<sup>98</sup> Marxien dans le sens d'une critique influencée par les écrits de Karl Marx mais ne se revendiquant pas des mouvements marxistes orthodoxes.

<sup>99</sup> Voir le deuxième sous-chapitre du troisième chapitre sur l'anthropologie lacanienne du sujet de ce présent mémoire.

qu'augmenter son arsenal répressif et ses dispositifs de contrôle<sup>100</sup>. Des agriculteur.ices.s lié.e.s à l'industrie agricole expriment leur sentiment d'humiliation lié aux discours écologistes<sup>101</sup>. Lors de l'élection présidentielle de 2022, la majorité des habitants des communes rurales ont voté à l'extrême droite même si les raisons sont spécifiques à chaque région<sup>102</sup>. L'avancée féministe dans les médias subit un *back-clash* (retour de bâton) dans la rue et sur les réseaux sociaux<sup>103</sup>. L'opinion publique se clive, de plus en plus de citoyen.ne.s se désintéressent des médias et ne vont plus voter. N'existe-t-il pas d'autres stratégies politiques et surtout, un autre imaginaire que celui de la lutte des classes, du genre, de la race ou de l'écologie ?

Je reconnais les victoires politiques et matérielles engendrées par les luttes non pacifiques à Notre-Dame-des-Landes et ailleurs. De nombreux collectifs sont nés de la lutte et certaines personnes rencontrées dans la communauté où j'écris actuellement mon mémoire ont changé de vie suite à la participation à certaines luttes. L'obtention du droit de vote par les femmes et la légalisation de l'avortement se sont faites au prix de manifestations interdites ayant débouchées sur des violences. J'aimerais faire preuve de nuance mais il me semble qu'il faille reconnaître que nous ne transformerons pas l'*ethos* propriétaireiste de certain.e.s par la lutte mais par la pratique quotidienne d'un autre *ethos*, celui de l'*intersubsistance* et de l'*autonomie*. C'est cela la pédagogie. De nombreux auteur.ice.s nous ont permis de comprendre le propriétaireisme comme un symptôme, une réponse sociale aux névroses et traumatismes engendrés par notre interdépendance intrinsèque à tout.e humain.e. La singularité de l'histoire occidentale de ces derniers siècles a engendré ce qu'il y a de pire : les génocides et les écocides. Je pense que nous ne pacifierons pas un symptôme par la violence et l'imaginaire de la lutte mais par un changement radical de récit et d'imaginaire, associé à

---

<sup>100</sup> Dans ces dispositifs, nous pouvons compter sur l'instruction devenue obligatoire au sein de l'éducation nationale : Simon Renou, « Déconstruire les clichés sur l'instruction en famille » », *Kaizen*, consulté le 18 septembre 2023, <https://kaizen-magazine.com/article/deconstruire-les-cliches-sur-linstruction-en-famille/>.

<sup>101</sup> Lire à ce propos le procès des anti-ours en Ariège : Simon Renou, « Menaces, insultes... en Ariège, écologistes et agriculteurs irréconciliables », Reporterre, <https://reporterre.net/Menaces-insultes-en-Ariege-ecologistes-et-agriculteurs-irreconciliables..>

<sup>102</sup> « Vote des villes, vote des champs : qu'en est-il exactement ? », La Gazette des Communes, consulté le 18 septembre 2023, <https://www.lagazettedescommunes.com/803581/vote-des-villes-vote-des-champs-quen-est-il-exactement/>.

<sup>103</sup> Lundi 23 janvier 2023, Sylvie Pierre-Brossolette, journaliste et présidente du Haut Conseil à l'Égalité entre les femmes et les hommes (HCE), et Anne-Cécile Mailfert, fondatrice de la Fondation des Femmes, présentent le rapport annuel 2023 sur l'état des lieux du sexisme en France au 7h-9h de France Inter. Le rapport est « alarmant », le sexisme ordinaire dans la rue et en général dans l'espace public augmentent, les agressions sexuelles aussi.

une pratique révolutionnaire de la quotidienneté et l'inter-reconnaissance de nos traumas individuels et collectifs.

Nous sommes le 17 juillet 2023 et Etienne<sup>104</sup> sirote son infusion au romarin en me racontant les débuts de la communauté du Mycelium. Etienne était l'un des actionnaires majoritaires de la coopérative d'habitat du Mycelium. Pour que son capital ne rentre pas en compte dans les décisions internes à la communauté, il a décidé de transformer ses parts en prêt que les habitant.e.s lui remboursent au fur et à mesure.

### **3 - Qu'est-ce que le propriétaire ? Pourquoi est-il délétère ? D'où vient cette idéologie ?**

Le propriétaire est une idéologie au sens marxiste, c'est-à-dire dans le sens repris par les penseurs qui se revendiquent de l'œuvre et des pensées de Karl Marx. Elle est une doctrine qui cherche à imposer une pensée, une vision du monde et de l'humain.e. Elle naturalise le fonctionnement des rapports humains et essentialise ce qu'est l'humain.e ou ce qu'iel devrait être en ethno-centrant son discours et en cachant les rapports de pouvoir qui sous-tendent ces acceptions. En ce sens, elle est une illusion et peut même apparaître comme une fétichisation des choses que nous sommes censés posséder. C'est-à-dire que la propriété privée telle que nous la concevons donne l'illusion que nous exerçons un pouvoir souverain sur les choses, les objets, les idées, les biens immobiliers. Autrement dit, les choses auraient une valeur en soi.

Le propriétaire est une idéologie qui cache la portée instituante de la société, la portée politique de l'acte de revendiquer et de reconnaître socialement la souveraineté d'une personne sur une chose. Autrement dit, cette souveraineté absolue irait de soi. Elle serait naturelle. Mais détenons-nous un pouvoir souverain sur nous-même ? Avant même de penser posséder une chose extérieure à nous-mêmes, ne faudrait-il pas se penser soi-même comme souverain en notre propre corps ? Pour le psychanalyste Sigmund Freud, l'humain.e est l'être de pulsion qui n'a pas conscience des causalités psychiques de ses affects et de ses actions. L'humain.e n'a pas conscience des mécanismes psychiques qui opèrent en iel dans la construction de ses désirs. Si nous devions comparer cette thèse au *cogito* de Descartes, celui-

---

<sup>104</sup> Afin de garantir la liberté de ton et la sincérité des entretiens, le prénom a été changé.

ci deviendrait : « je pense donc je ne sais (pas) qui je suis ». D'où la fameuse formule de Sigmund Freud : « (le) moi (...) n'est (...) pas maître dans sa propre maison. <sup>105</sup> » Pour le psychanalyste Jacques Lacan, le.la petit.e humain.e devient sujet à partir d'un stade d'identification à l'autre. Ainsi, le « je » n'existe pas sans « l'autre ». Philosophe, économiste, psychanalyste, Cornélius Castoriadis érigeât une œuvre titanesque, une philosophie totale des différentes ontologies de l'être. Dans les derniers chapitres de ce mémoire, je mettrai en lumière comment utiliser les concepts de l'auteur pour analyser la propriété comme *imaginaire institué* et en quoi cet imaginaire est incompatible avec la notion de *société autonome*. Dans un premier temps, je vais définir dans ce sous-chapitre ce qu'est l'idéologie propriétaire avec des exemples d'actualité et l'analyse du philosophe Pierre Crétois.

*Les Furtifs* est un roman de Science-Fiction dans lequel l'auteur Alain Damasio décrit une société dystopique : le règne de la privatisation, l'ordre propriétaire poussé à son paroxysme. Ainsi, la ville d'Orange appartient à l'entreprise éponyme et une partie de celle-ci n'est accessible qu'au détenteur d'un forfait. Lorsque la fiction rejoint la réalité, l'angoisse fait place à la peur et nourrit notre incapacité d'action. J'ai vu en juin 2016 la privatisation d'une partie de la place Nathalie Sarraut à la suite de l'arrivée de trois cents migrants dans le 18<sup>ème</sup> arrondissement de Paris. La nuit, la police « démantèle », pour ne pas dire réveille et expulse de leurs tentes des centaines de personnes démunies sans leur proposer de nouveaux logements. Le lendemain, le café de la place augmente la superficie de sa terrasse, enlevant par là même, les potagers partagés que nous mettions en place avec l'association *Vergers Urbains*. La privatisation de l'espace public continuera les mois suivants, accentuant la logique agambienne de la fabrique de nouveau *homo sacers* par la machine infernale née de l'alliance de l'État et du marché : la mégamachine néolibérale. Les raisons invoquées étaient alors la sécurité et la rentabilité des commerces. Plus tard, ce sera à l'occasion de la tenue des Jeux Olympiques et du Covid. De nombreux travaux sociologiques et philosophiques ont été rédigés sur le sujet<sup>106</sup>.

Selon Philippe Askenazy, économiste du travail, le propriétaire est l'idéologie prônant l'extension de la propriété privée à tous les domaines de notre société (notamment la

---

<sup>105</sup> Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot classiques 16 (Paris: Payot & Rivages, 2015). p33

<sup>106</sup> On peut citer Christian Dessouroux, « La diversité des processus de privatisation de l'espace public dans les villes européennes », *Belgeo. Revue belge de géographie*, n° 1 (31 mars 2003): 21-46,. Ainsi que les travaux du philosophe marxiste Henri Lefebvre, « Le droit à la ville », *L'Homme et la société* 6, n° 1 (1967): 29-35.

connaissance à travers les brevets, ou même nos données numériques, aux mains des GAFAM). Dans son ouvrage, *Tous rentiers ! Pour une autre répartition des richesses*, il critique la taxe mondiale sur les hauts patrimoines prônée par l'économiste keynesien Thomas Piketty qui ne remet pas vraiment en question le principe de propriété privée. Il appelle à une redistribution des *rentes* qu'il définit par « avantages qui peuvent être durablement accaparés par les acteurs économiques (capitalistes, financiers, propriétaires, salariés, indépendants, entrepreneurs, États...) via des mécanismes économiques, politiques ou légaux qu'ils peuvent éventuellement influencer. Il peut s'agir de revenus monétaires ou d'avantages en nature, notamment les conditions de travail marquées par de fortes disparités<sup>107</sup> ». Cela comprend notamment ce que le sociologue Pierre Bourdieu nomme le capital culturel. Ce qui est ici dénoncé par l'auteur, c'est l'*absolutisme propriétaire* que confèrent ces *rentes*. C'est l'impunité, l'irresponsabilité sociale que confère cet absolutisme. Ainsi, lorsque l'industriel milliardaire Vincent Bolloré rachète le titre de presse du *JDD*, il peut mettre à sa tête l'ancien directeur de la rédaction du magazine d'extrême droite *Valeurs Actuelles* sans se soucier de l'avis des journalistes de la rédaction du *JDD*. Ces dernier.e.s se sont mis.e.s en grève durant six semaines sans que leur revendication de neutralité éditoriale soit entendue. Autre milliardaire, autre décision arbitraire sans l'avis de la Cité. En 2022, la Russie envahit l'Ukraine. Le milliardaire Elon Musk décide de mettre à disposition son réseau satellitaire *Starlink* pour donner accès à internet aux Ukrainiens malgré les dommages infligés par l'armée de Poutine aux infrastructures de télécommunications. Un an plus tard, le monde apprend que le milliardaire a empêché l'armée ukrainienne d'utiliser cette technologie pour bombarder une base navale russe sous prétexte que l'attaque engendrerait une « escalade du conflit<sup>108</sup> ». Le propriétaire institué mondialement lui donne la reconnaissance par les institutions du monde entier (gouvernements, entreprises, individus) d'être propriétaire de l'entreprise *SpaceX* et d'avoir le pouvoir souverain de l'utilisation de l'ensemble des données produites par ses réseaux satellites, cela même en cas de conflit. Nous ne pouvons connaître le rôle du gouvernement états-unien sur ce sujet et je n'ai pas d'avis politique ou stratégique sur la question mais cet épisode confirme l'analyse du philosophe Pierre Crétois : l'institution du droit privé dans la Constitution Française de 1789 est un héritage monarchique du droit politique. Le pouvoir du milliardaire Elon Musk est absolu.

---

<sup>107</sup> Philippe Askenazy, *Tous rentiers! pour une autre répartition des richesses*, Économie (Paris: Odile Jacob, 2016). P12

<sup>108</sup> « “Sans Starlink, nous aurions perdu la guerre” : comment Elon Musk s'est retrouvé impliqué dans la guerre en Ukraine », Franceinfo, 12 septembre 2023, [https://www.francetvinfo.fr/monde/usa/guerre-en-ukraine-comment-le-milliardaire-elon-musk-s-est-retrouve-implique-dans-le-conflit\\_6055844.html](https://www.francetvinfo.fr/monde/usa/guerre-en-ukraine-comment-le-milliardaire-elon-musk-s-est-retrouve-implique-dans-le-conflit_6055844.html).

S'inspirant des travaux d'historiens, Pierre Crétois analyse : « Plus généralement, on peut considérer que le concept de propriété privée a été élaboré comme le pendant, sur le plan du droit privé, du concept de souveraineté sur le plan politique. La souveraineté est le droit de gouverner la collectivité humaine, le droit de propriété, le droit individuel de gouverner les choses. Il existe ainsi une analogie entre la théorie de l'*imperium* (pouvoirs de commander les hommes) et celle du *dominium* (pouvoir de gouverner les choses)<sup>109</sup> ». Ainsi, le concept de propriété privé exclusif et absolu sur les choses ne va pas naturellement de soi. Il est un *imaginaire institué historiquement* à une époque et dans une culture donnée : l'époque de la Révolution française, en Occident. Avant cette conception, chez les romains dont le droit français s'inspire très largement, la propriété d'un domaine foncier, le *dominium*, forme une parcelle du *Latium* (zone régionale) et, est fondé sur l'appartenance du *dominium* à la cité. Ainsi, ce n'est pas un terrain qu'on peut vendre ou acheter sur un marché mais un titre qu'on hérite avec le devoir de participer à la vie de la cité. A ce titre, le citoyen se doit d'y prendre soin. Pour reprendre l'actualité des méga bassines vu dans l'introduction de ce chapitre, il ne viendrait pas à l'idée d'un citoyen romain de l'Antiquité de détruire un cours d'eau sous prétexte que celui-ci passe par sa propriété. Son titre ne lui donnait pas l'*abusus*, le droit de vendre ou de détruire.

Ainsi Pierre Crétois dégage cinq affirmations instituées dans l'approche moderne de la propriété privée. Cette approche est ce que je nomme le propriétaire, l'idéologie cherchant à imposer une vision du monde et de l'humain.e, un *imaginaire*. Le philosophe dénombre cinq affirmations instituées dans cet *imaginaire* :

- « La propriété est un droit naturel attachée à la personne. Par opposition à une conception qui ferait de la propriété une institution dérivant d'une convention ou d'une norme sociale.<sup>110</sup>» Comme ce serait le cas pour une analyse castoriadienne. Cette vision est héritée de la pensée utilitariste de John Locke.
- « Chacun doit pouvoir acquérir des biens par son travail.<sup>111</sup>» Cette vision est héritée de la pensée utilitariste de John Locke.
- « Chacun mérite d'être plein propriétaire des fruits de son travail.<sup>112</sup>» Cette vision est aussi héritée de la pensée utilitariste de John Locke<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> Pierre Crétois, *La part commune : critique de la propriété privée* (Paris : Éditions Amsterdam, 2020).p18

<sup>110</sup> Crétois. P23-24

<sup>111</sup> Ibid

<sup>112</sup> Ibid

<sup>113</sup> Elle est la base de la méritocratie, du « Travailler plus pour gagner plus » de Nicolas Sarkozy et « Il y a ceux qui réussissent et ceux qui ne sont rien » d'Emmanuel Macron.

- « Chacun fait ce qu'il veut avec ce qui est à lui (jouir, utiliser, exploiter, vendre, détruire...) <sup>114</sup>» Cette pensée serait héritée du droit romain sur les esclaves.

- « Personne ne peut contester, limiter, interférer sur le libre usage que chacun fait de ses biens, y compris si l'individu propriétaire décide de les vendre ou de les détruire, même pas l'État. <sup>115</sup>» Hérité du Code Napoléon, c'est ce dernier *imaginaire institué* autour de la propriété qui justifie la levée d'une petite armée de 3000 gendarmes mobilisés en mars 2023 pour défendre la propriété d'un agriculteur dont la pompe à eau était visée par des centaines de manifestants à Sainte-Soline dans les Deux-Sèvres<sup>116</sup>.

Comme l'explique le philosophe, la notion de propriété privée dans son sens moderne, c'est-à-dire le plus étroit, suppose l'existence d'un certain type d'individu prétendument détaché de la Cité et des autres rapports sociaux, un être indépendant qui jouit en toute liberté de ses biens. C'est le fameux *homo œconomicus* tant décrié dans la théorie de Karl Marx et repris par la suite dans les écrits de Karl Polanyi qui cherchera lui aussi à réencastrer les activités économiques dans les rapports sociaux.

---

<sup>114</sup> Crétois, *La part commune : critique de la propriété privée*. P23-24

<sup>115</sup> Ibid

<sup>116</sup> « Bassines de Sainte-Soline : des dizaines de blessés, 5 personnes en « urgence absolue » – Libération », consulté le 13 septembre 2023, <https://www.liberation.fr/environnement/les-antibassines-marchent-vers-sainte-soline-gouvernement-et-prefecture-multiplient-les-mises-en-garde>.

## Chapitre 2 - L'aliénation de l'homme moderne chez Marx et Weber.

Karl Marx et Max Weber ont tous deux dénoncé l'aliénation de l'activité de l'homme moderne dans les sociétés capitalistes. Cette aliénation découle des « vérités » et valeurs portées par le propriétaireisme et énoncées par le philosophe Pierre Crétois (vu dans le chapitre précédent). Karl Marx et Max Weber ont expliqué de manière différente comment s'est faite l'implantation du rapport social capitaliste dans le cœur des hommes. Comment ce propriétaireisme est devenu un *ethos*, un rapport aux autres et au monde inconscient. L'un passe par une dialectique matérialiste, l'autre par une affinité élective idéologique et matérialiste.

### 1- La critique marxienne du rapport social capitaliste, du travail et de l'aliénation

#### A - La cause de l'exploitation de l'homme moderne : la privatisation des communs.

Mon désir de recherche est porté par l'analyse critique marxienne du capitalisme. Au sens marxien, le capitalisme repose sur un rapport social spécial : l'exploitation de la force de travail des prolétaires par les détenteurs des outils de production et des moyens de subsistance, la classe bourgeoise<sup>117</sup>. Cette exploitation est rendue possible en partie par l'appropriation et la division des terres (bois et prairies) théorisées par l'auteur. Karl Marx est connu pour avoir réalisé une généalogie du régime capitaliste et un exposé complet du rapport de force entre deux types particuliers de propriétaires de marchandises : d'un côté la classe des prolétaires - qui n'ont que leur force de travail - et de l'autre côté la classe bourgeoise - qui possède les moyens de production, de subsistance, et les liquidités (l'argent n'est alors que la version monétarisée des deux autres formes de capital). C'est ce rapport social d'exploitation de l'activité de certains individus par d'autres individus que nous nommons capitalisme. Selon Karl Marx, il est la résultante de l'évolution du lien de subordination antique du maître et de l'esclave puis du seigneur et du serf, institutionnalisé depuis le 15<sup>ème</sup> siècle par le contrat de travail. La dénonciation de Karl Marx se résume en deux phrases : l'accumulation initial du

---

<sup>117</sup> Karl Marx, *Le capital : critique de l'économie politique. Livre 1 Tome 3. Le développement de la production capitaliste... L'accumulation du capital. L'accumulation primitive* (Paris: Paris : Ed. sociales, 1974).

capital ne peut se faire que par l'exploitation du surtravail de la classe laborieuse ; et cette obligation des prolétaires à devenir des mercenaires de leur force de travail n'a pu se faire que par l'expropriation des individus de leurs moyens de subsistance, leurs terres et leurs outils de production, les *enclosures*, en Angleterre et en France au 19<sup>ème</sup> siècles<sup>118</sup>. Ainsi Karl Marx dénonce les trois premières affirmations - dénombrées par Pierre Crétois - instituées dans l'imaginaire propriétaire qui découlent sur le mythe de la méritocratie : « la propriété est un droit naturel attachée à la personne<sup>119</sup>», « chacun doit pouvoir acquérir des biens par son travail <sup>120</sup>» et « chacun mérite d'être plein propriétaire des fruits de son travail <sup>121</sup> ».

Nous pouvons voir dans l'enquête de la journaliste Inès Léraud et de sa collègue Morgan Large sur le scandale des algues vertes en Bretagne<sup>122</sup>, comme l'appropriation des terres par l'agro-industrie est encore d'actualité. Aujourd'hui, elle influence très largement les luttes contre l'accaparement de l'eau dont je fais référence dans l'introduction, notamment avec les actions des *Soulèvements de la Terre*. À la suite du « plan Marshall » signé en 1947 - accordant des dons des États-Unis aux États européens en contrepartie de l'importation de produits américains - la France rompt avec ses partenaires agricoles traditionnels que sont la Hongrie, l'Ukraine et la Russie. En 1958, l'économiste Jacques Rueff, conseiller du général De Gaulle, modernise l'agriculture française à des fins de rendement économique. L'objectif n'est pas de mieux subvenir à la subsistance de la population mais d'augmenter le rendement du capital. En 1961, le ministre de l'agriculture Edgar Pisani coordonne le remembrement. Les petites parcelles travaillées avec des chevaux sont transformées en grands champs cultivables par des machines. Ainsi, des centaines de milliers de paysans se retrouvent sur les chaînes de montage des usines Citroën fraîchement installées à Rennes. Philippe de Calan, recruteur en chef de l'usine avoue l'accointance existante entre l'État et les chefs d'industrie dans le film documentaire d'Hubert Budor. Son équipe a calculé que pour avoir la main d'œuvre nécessaire à l'exploitation de l'usine, il fallait que les portions agricoles fassent au moins 20 hectares. Avec le préfet, ils se sont donc arrangés pour que les aides accordées aux agriculteurs correspondent aux besoins de l'entreprise<sup>123</sup>. C'est un cas d'école de la doctrine néolibérale où l'État intervient par la régulation, l'aide financière, ou la contrainte, pour

---

<sup>118</sup> Ibid

<sup>119</sup> Crétois, *La part commune : critique de la propriété privée*. P. 23-24

<sup>120</sup> Ibidem

<sup>121</sup> Ibidem

<sup>122</sup> Ines Leraud et Pierre Van Hove, *Algues vertes, l'histoire interdite* (Lyon Paris: Delcourt, 2019). P62-65

<sup>123</sup> *Les paysans de Citroën* (Mille et Une Films, 2001).

donner plus d'emprise au marché<sup>124</sup>. En 2009, l'ancien ministre Edgard Pisani reconnaissait lui-même sur France Culture<sup>125</sup> regretter sa réforme : le remembrement favorisé par la PAC (Politique Agricole Commune au niveau européen). Il y constatait que les conséquences sociales et environnementales ont été désastreuses. Pour les États-Unis, le plan Marshall consistait au recyclage des gaz toxiques - produits pour la guerre - transformés en produits « phytosanitaires » pour l'agriculture, et la reconversion des usines de fabrication d'engins militaires, en fabrication de tracteur.

Pour penser le rapport social d'exploitation lié à la production et au travail, Karl Marx pense en termes de temps de travail social nécessaire à la production des marchandises. Le travailleur est exploité car il est obligé de travailler plus que la valeur d'échange du produit de son travail. Ce surplus de travail est appelé le surtravail. C'est la spoliation de la valeur de ce surtravail qui crée l'accumulation de capital initial. Karl Marx dénonce ainsi la vision des économistes dits classiques<sup>126</sup>. C'est bien le travail qui crée de la valeur et non l'investissement car sans surtravail, pas de rémunération du capital. La deuxième dénonciation de Karl Marx porte sur l'accumulation primitive par la classe bourgeoise. Cette accumulation ne s'est pas faite par le labeur des premiers bourgeois mais par la spoliation des terres communales et des terrains jouxtant les fermes des paysans comme ce fût le cas dans sa forme classique dans l'Angleterre de la fin du 15<sup>ème</sup> siècle. La masse de prolétaires, dépossédée de ses moyens de subsistance, n'a d'autre choix que d'être mercenaire de sa force de travail.

Karl Marx a dénoncé la double supercherie de l'accumulation initiale de capitale par la classe bourgeoise et l'origine des richesses par l'investissement. Seule l'appropriation du surtravail de la classe laborieuse permet d'augmenter le capital d'un individu ou d'une nation. Ce procès continue aujourd'hui, transformant le travail concret (le *faire* concret, la valeur produite par le travail) en travail abstrait (le travail dont la valeur est produite par le marché).

Les faits historiques et l'analyse marxienne du rapport de production capitaliste mettent en lumière la cause principale de l'exploitation, le contrôle des corps d'une partie de la population par une autre à des fins mercantiles : l'appropriation des moyens de subsistance,

---

<sup>124</sup> Pour les origines du néolibéralisme et l'évolution vers l'ordolibéralisme en France, je me réfère à l'ouvrage de Romaric Godin, *La guerre sociale en France - Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*, Paris, La Découverte, 2019.

<sup>125</sup> « "Nourrir la ville" : grand témoin Edgard Pisani (rediffusion du 4 mai 2009) », Radio France, 20 février 2012, <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-fabrique-de-l-histoire/nourrir-la-ville-grand-témoin-edgard-pisani-rediffusion-du-4-mai-2009-1132814>.

<sup>126</sup> Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des Nations* (Édition de Londres, 1776).

notamment des terres agricoles. Cette exploitation de la classe prolétarienne par la classe bourgeoise est favorisée par l'État. C'est ce que nous nommons le néolibéralisme. La mainmise du marché et le contrôle de l'État se sont accrus tout au long du 20<sup>ème</sup> siècle et continue en ce début de 21<sup>ème</sup> siècle. Cet accroissement risque de s'accroître aux vues des annonces gouvernementales<sup>127</sup>.

## B - La critique de la valeur marchande

Le rapport social capitaliste domine aujourd'hui l'activité de la plupart de la population mondiale. Le 20<sup>ème</sup> siècle a vu naître quelques millionnaires, des *selfmade men* dont le *soft power* états-unien a répandu le mythe à travers le monde. Mais Bill Gates n'a pas construit sa fortune tout seul. Son accumulation initiale n'est pas le fruit de son travail mais celui du surtravail des employés qu'il a exploité comme l'a dénoncé Karl Marx un siècle plus tôt. S'il s'était contenté de produire et échanger ses ordinateurs lui-même à côté de ses autres camarades, ou s'ils avaient monté ensemble une coopérative redistributive, le jeune Gates n'aurait pas accumulé de capital. Au contraire, il aurait peut-être continué à créer des ordinateurs incassables, des logiciels libres, et se seraient occupé de ses légumes plutôt que de vouloir créer de la viande de synthèse. Bill Gates a préféré créer un empire. Son comportement, son *ethos* est conditionné par la doctrine capitaliste. Pour se faire, il a modifié sa création pour qu'elle génère plus d'argent. Le sociologue et philosophe John Holloway explique que Karl Marx a très tôt appuyé le fait que le processus d'échange, le fonctionnement du marché « impose une attraction qui rejaillit sur la manière que le travail concret est effectué<sup>128</sup> ». Microsoft a d'abord été une entreprise de fabrication d'ordinateur personnelle, une première dans le monde. La logique du marché a par la suite transformé l'entreprise en machine à dollar. Dans le capitalisme, le *faire* est vidé de son essence. Lorsqu'il devient marchandise, le produit du travail n'est pas produit pour sa valeur d'usage mais pour sa valeur

---

<sup>127</sup> Le parallèle entre l'industrie de guerre et l'industrie agricole est encore d'actualité avec les annonces du gouvernement Macron qui prévoit un nouveau plan agricole associant numérique, robotique et génétique et les annonces du Président sur les investissements dans l'armement. « Ministère Agriculture et Souveraineté alimentaire sur Twitter », consulté le 14 juin 2022, [https://twitter.com/Agri\\_Gouv/status/1456566861953441793](https://twitter.com/Agri_Gouv/status/1456566861953441793). « « Economie de guerre » : Emmanuel Macron demande une réévaluation de la loi de programmation militaire », *Le Monde.fr*, 13 juin 2022, [https://www.lemonde.fr/international/article/2022/06/13/economie-de-guerre-emmanuel-macron-demande-une-reevaluation-de-la-loi-de-programmation-militaire\\_6130125\\_3210.html](https://www.lemonde.fr/international/article/2022/06/13/economie-de-guerre-emmanuel-macron-demande-une-reevaluation-de-la-loi-de-programmation-militaire_6130125_3210.html).

<sup>128</sup> John Holloway, *Crack capitalism : 33 thèses contre le capital* (Paris: Paris : Éd. Libertalia, 2012). version poche P166

d'échange. Lorsque le *faire* devient travail, l'activité n'est pas réalisée pour sa valeur concrète mais pour sa valeur abstraite. Cette théorie critique est la base de l'école critique de la valeur dont l'un des tenants français est Anselm Jappe<sup>129</sup>. L'aliénation - l'abstraction du *faire* dans le travail - crée une fétichisation de la marchandise. Cette fétichisation se traduit dans toutes nos activités. Nous sommes mercenaires de notre force de travail et chacune de nos activités peut potentiellement augmenter notre valeur d'échange sur le marché de l'emploi. Si nous décidons un jour d'employer d'autres personnes à notre place, nous pourrions peut-être exploiter leur surtravail afin d'accéder au statut de classe bourgeoise. Les courants de la critique de la valeur (*Wertkritik*) et de la critique de la valeur-dissociation (*Wert-enspaltungskritik*) développent comment la marchandise fétichise l'ensemble de nos vies<sup>130</sup>.

Pour Anselm Jappe, « dans le fétichisme de la marchandise - qui est inséparable de la société capitaliste elle-même et ne disparaîtra qu'avec elle - le côté concret des produits, des travaux et finalement de toute manifestation de la vie humaine se voit placé au deuxième rang, derrière le côté « quantitatif » (...) : le travail réduit à sa seule dimension temporelle. <sup>131</sup> » Ainsi, pour Karl Marx, lorsqu'on achète une marchandise, nous achetons du temps de travail. C'est la logique d'équivalence quantitative entre toutes les marchandises qui prévaut à l'utilité sociale de celle-ci. Ce qui distingue la société fétichiste est son « caractère anonyme et automatique <sup>132</sup> ». Tous les acteurs ne font qu'exécuter des lois qui se sont créées en dehors d'eux, en dehors de la société. Le rapport capitaliste procède en quelque sorte en une sécularisation des pouvoirs magiques conférés aux mystiques qui apposaient aux objets une valeur en soi. La main invisible du marché procède de cette sécularisation en apposant une équivalence monétaire aux objets, aux produits, aux marchandises, comme s'ils avaient une valeur autre que celle que la société décide de lui donner. C'est là qu'est le caractère « fétiche » dénoncé par Marx dans « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » du livre III du *Capital*. Cette fétichisation de la marchandise cache la fonction première du marché qui n'est qu'un outil au service de la reproduction de nos moyens de subsistance.

Dans son sens premier, la fonction de l'économie est la gestion de l'*oikos*, c'est-à-dire de la maison, ou autrement dit, de la reproduction de nos moyens de subsistance. Reprenant « l'approche des capacités » de l'économiste Amartya Sen, l'économiste Timothée Parrique

---

<sup>129</sup> Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Nouvelle édition revue et augmentée. (Paris : Découverte, 2017).

<sup>130</sup> Jappe.

<sup>131</sup> Anselm Jappe, « Le fétichisme de la marchandise », *Alternatives économiques*, « Dossier Marx », n°103, avril 2018.

<sup>132</sup> Jappe.

affine sa définition de l'anthropologie économique en « *l'organisation sociale de la satiété des besoins*<sup>133</sup> ». Ainsi penser l'économie revient à penser l'institution de nos moyens de production, la répartition de ceux-ci et leur destruction.

À la suite de l'analyse marxiste, il serait facile d'imaginer que si les hommes possédaient leurs moyens de subsistance, ils arrêteraient d'essayer d'exploiter leur prochain. Karl Marx appelait de ses vœux une révolution du prolétariat instaurant un état communiste distributif autoritaire le temps de faire advenir le socialisme égalitaire censé faire advenir le vivre ensemble. D'autres courants politiques, tels que les socialistes utopiques, ont plaidé pour ce vivre ensemble libéré de l'exploitation et du rapport du maître et de l'esclave par des dispositifs institutionnalisés. Le sociologue Max Weber s'est inscrit en faux face à ce déterminisme historique et a expliqué que c'est une *affinité élective* des conditions matérielles et de l'idéologie qui expliquerait l'apparition de l'*ethos* capitaliste devenu une « cage d'acier ». L'histoire, l'action humaine, ne seraient pas déterminées par les modes de productions et les structures sociales qui les sous-tendent.

## 2 - L'*ethos* contraint dans la cage d'acier du capitalisme

Juriste de formation, Max Weber est connu en tant qu'économiste et surtout sociologue allemand pour être - avec le français Émile Durkheim - l'un des pères fondateurs de la sociologie. Ses préoccupations s'orientent vers les mutations induites dans la société par l'avènement de la modernité, du capitalisme industriel, de la bureaucratie et du processus de rationalisation en Occident. En contraste avec Karl Marx, son approche du capitalisme ne se situe pas « de l'extérieur » (en examinant ses composants économiques), mais plutôt « de l'intérieur », élucidant les motivations, « par interprétation (*deutend verstehen*) l'activité sociale et par-là d'expliquer causalement (*ursächlich erklären*) son déroulement et ses effets<sup>134</sup> », de ses acteurs avec une méthode qu'il qualifie de « compréhensive »<sup>135</sup>.

Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*<sup>136</sup>, Max Weber a formulé un diagnostic historique pour comprendre comment la valeur du travail en tant que vocation et

---

<sup>133</sup> Timothée Parrique, *Ralentir ou périr : l'économie de la décroissance*, 2022. p18

<sup>134</sup> Weber Max, *Économie et société* [1922], Agora Les classiques 171-172, 1995. P. 28

<sup>135</sup> Voir Frédéric Gonthier, « Weber et la notion de "compréhension" », *Cahiers internationaux de sociologie* 116, no 1 (2004): 35-54, <https://doi.org/10.3917/cis.116.0035>.

<sup>136</sup> 1905 Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais*, 2004.

pratique réifiée, est apparue dans la société capitaliste. Il a cherché à comprendre comment la figure anthropologique de l'idéologie libérale<sup>137</sup>, l'*homo œconomicus*, est devenu un comportement effectif dans la réalité, comment elle a été assimilée si profondément dans le cœur des femmes et des hommes. C'est donc une généalogie au sens foucauldien. Pour Weber, l'*homo œconomicus* est caractérisé par l'esprit de rigueur utilitariste sur le temps de travail, et oisif sur le temps de loisir. Paraphrasant l'économiste Gustav von Schmoller<sup>138</sup>, il décrit ainsi ce qu'on pourrait traduire par *homo œconomicus* : « spécialistes sans esprit, jouisseurs sans cœur : ce néant s'imagine s'être élevé à un degré de l'humanité encore jamais atteint <sup>139</sup>».

Pour lui, cette éthique serait héritière du protestantisme de Luther, qui lors de sa réforme, a sécularisé l'ascétisme monacal chrétien pour en faire l'*ethos* de chaque individu. L'explication de Weber est qu'il y'a une « affinité élective<sup>140</sup> » entre l'éthique protestante de la profession vocation et les besoins matériels du capitalisme moderne. Son épistémologie offre une interprétation différente du matérialisme marxiste. Les conditions matérielles historiques n'ont pas créé l'éthique de la profession vocation. Ce n'est pas non plus l'idéologie protestante qui aurait créé le capitalisme comme pourrait l'interpréter l'idéalisme hégélien. C'est une symbiose entre l'éthique protestante et les besoins matériels de l'esprit du capitalisme qui ont rendu possible le développement de l'idéologie protestante et des moyens de production capitalistes. Weber explique qu'avant l'essor de la modernité, l'*ethos* était la « jouissance ingénue de l'existence et des joies que celle-ci peut offrir <sup>141</sup>». Je retrouve ici une touche de primitivisme chère au philosophe Ivan Illich et aux écoféministes de la subsistance<sup>142</sup>. Le protestantisme a diffusé la formation d'épargne à des fins d'investissement.

---

<sup>137</sup> Libérale dans le sens de doctrine politique prônant la liberté d'entreprendre et la concurrence parfaite. L'activité des entreprises ne doivent pas être entravé. Son évolution actuelle est le néolibéralisme faisant intervenir l'État en complément et en promotion du marché. Voir Godin, *La guerre sociale en France Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*.

<sup>138</sup> François Chazel, « La fin d'une énigme », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° 57-1 (30 mai 2019): 149-54, <https://doi.org/10.4000/ress.5111>.

<sup>139</sup> Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais*, 2004. P230

<sup>140</sup> Ibid p.91

<sup>141</sup> Ibid p.224

<sup>142</sup> Je remarque ici une vision idéaliste des conditions matérielles d'existence prémodernes qu'on peut aussi attribuer à Marshall Sahlins sur sa vision d'abondance des chasseurs cueilleurs dans : 1972 Sahlins Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* (Editions Gallimard, 2017). Aussi que dans l'ouvrage d'Aurélien Berlan, *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance*. Le travail de Geneviève Pruvost montre que si aujourd'hui le travail agroécologique laisse peu de temps à l'oisiveté, l'entraide des sociétés paysannes prémodernes permettaient une meilleure gestion du temps dans *Rencontres des Alternatives urbaines 2020 - #02 Geneviève Pruvost (sociologue)*, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=5J4iUixesck..> La thèse de Pierre Madelin nuance le propos d'une égalité préneolithique défendue par Ivan Illich et les écoféministes de la subsistance dans Pierre Madelin, *Faut-il en finir avec la civilisation ? : Primitivisme et effondrement* (Québec: Les Editions Ecosociété, 2020). Ce qui

Cette diffusion ne s'est pas faite par la contrainte mais par la propagande religieuse de « la recherche convulsive du royaume de Dieu <sup>143</sup> » : « Les obstacles qui s'opposaient à l'utilisation du gain à des fins de consommation ne pouvaient que favoriser l'emploi productif de celui-ci comme capital d'investissement. <sup>144</sup> »

Par la suite, cette transformation de l'*ethos* s'est faite par la contrainte. C'est la fameuse « cage d'acier » du capitalisme : « quiconque ne s'adapte pas, dans sa conduite de vie, aux conditions de la réussite capitaliste, sombre et n'arrive pas à faire surface <sup>145</sup> ». En somme, l'individu qui ne s'adapte pas est ostracisé et ses conditions de vie sont considérablement dégradées. L'aspect intéressant de l'analyse – et qui rejoint l'analyse freudienne du malaise dans la culture et de l'homme moïse - est la sécularisation de l'éthique protestante par le capitalisme. La rigueur dans l'effort au travail est devenue vocation professionnelle. L'accumulation des richesses est devenue investissement et accumulation de biens de consommation. La volonté divine est devenue logique du capital. Autrement dit, se définir aujourd'hui par sa profession, en faire la nature tout entière de son être et la valeur morale suprême aux yeux de la société est l'héritage de l'ascétisme protestant, qui est lui-même l'héritage de l'ascétisme monacal chrétien. Notre profession induit notre rôle dans la société et il est moralement dévalorisé de ne pas prioriser son travail. Lors de son discours d'inauguration de la Station F, l'« incubateur de start-ups » créé par le milliardaire français Xavier Niel, le président de la République Emmanuel Macron a employé une formule qui résume bien cet *ethos* capitaliste enfermé dans la cage d'acier de l'entrepreneur : « il y a ceux qui réussissent et ceux qui ne sont rien <sup>146</sup> ». Les besoins de la société capitaliste sont devenus la morale communément admise.

Après sa démonstration, Weber élabore une critique de la *valeur travail-vocation* en ce sens qu'elle n'est plus une éthique mais un impératif professionnel. Ainsi les Modernes travaillent toujours plus pour satisfaire des besoins superficiels qu'ils ont développé parce qu'ils travaillent trop. Il écrit : « cette motivation est effectivement la seule pertinente et, en même temps, elle met au jour (...) l'élément tellement irrationnel de cette conduite de vie, où

---

prévaut dans toutes ces thèses est que si augmentation du temps de travail il y'a dans la société moderne par rapport aux sociétés des anciens, la production reposait par le passé sur l'entraide et l'interdépendance.

<sup>143</sup> 1905 Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais*, 2004, p. 236-237.

<sup>144</sup> Ibid

<sup>145</sup> Ibid p. 54

<sup>146</sup> Voir la vidéo qui a fait tant réagir à l'époque : *Macron scandalise avec ses propos sur « les gens qui ne sont rien »*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=mlxXW95qeK4>.

l'homme est là pour ses affaires et non l'inverse<sup>147</sup>». Cette critique dénonce dans le même temps l'apparition de besoins superficiels et l'illogisme de travailler plus pour avoir encore plus de besoins. Aujourd'hui, ces besoins superficiels sont devenus les moyens nécessaires pour garder un lien social et professionnel normalisé dans la Cité. Combien de professions nécessitent d'avoir une présence continue sur les réseaux sociaux, un *smartphone*, une tenue de travail adaptée, un moyen de transport onéreux... De fait, en ville, les liens sociaux ne se font plus que dans des espaces payants. Sans argent, les individus en sont exclus. La « cage d'acier » du capitalisme est une notion de plus en plus effective dans notre actualité si bien qu'augmenter son « pouvoir d'achat » et la possibilité de travailler toujours plus semble être le seul horizon qui vaille pour la plupart des individus jusqu'il y a peu<sup>148</sup>.

L'analyse de Max Weber pose la question d'une alternative au capitalisme par la modification du rapport au travail<sup>149</sup>. Si c'est l'affinité élective qui a permis la mise en place d'un esprit capitaliste dans notre rapport au travail, quels pourraient être les deux esprits affinitaires alternatifs ? Suffirait-il de redonner toutes les conditions essentielles à l'existence et de promouvoir un imaginaire basé sur le commun par l'éducation, les médias et le divertissement par exemple ? Comment se comporteraient les sujets s'ils n'étaient pas dans cette « cage d'acier » ? Avant l'hégémonie du capitalisme, les hommes étaient-ils de bons petits sauvages altruistes<sup>150</sup> ? Ou se comportaient-ils (les hommes en tant que porteur du sexe masculin) comme des bêtes sauvages dont le seul but était de posséder la nourriture et le plus possible de femmes<sup>151</sup> ? Sans répondre à ces questions, nous allons voir avec les thèses de Sigmund Freud et de Jacques Lacan une contre-histoire de l'historicisation de cet *ethos* capitaliste par la nature divisée du sujet de la psychanalyse. Mais avant cela, restons dans l'historicisation du rapport social capitaliste avec la critique castoriadienne de la pensée de Karl Marx.

---

<sup>147</sup> 1905 Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais*, Tel 330, 2004. p. 51

<sup>148</sup> Voir Dominique Méda, « T La Revue de la Tribune n°9 "Spécial Travail" », s. d.

<sup>149</sup> « Aurélien Berlan, Rationalisation et réification chez Max Weber, 2014 – Et vous n'avez encore rien vu... », consulté le 28 décembre 2021, <https://sniadecki.wordpress.com/2020/11/10/berlan-weber1/>.

<sup>150</sup> Bernard Muralis *Montaigne et le mythe du bon sauvage de l'Antiquité à Rousseau* (Paris, 1989).

<sup>151</sup> Sigmund Freud, *Totem et tabou* (PUF 2015, 1913).

### 3 - La critique du marxisme par Cornélius Castoriadis

Une partie de la biographie et de la pensée du philosophe, économiste et psychanalyste Cornélius Castoriadis est développée dans le chapitre IV du présent mémoire. Dans ce sous-chapitre, je présente la critique castoriadienne de la théorie marxiste de l'histoire, de la cause de l'exploitation capitaliste et de la praxis qui en découle. En 1945, le jeune Castoriadis quitte la Grèce et rejoint la France pour échapper à la guerre civile. Il s'inscrit en thèse à la Sorbonne. Cette thèse ne verra jamais le jour mais porte sur... Max Weber. Il existe peu d'écrits sur la corrélation entre les deux auteurs et pourtant, à l'instar du père fondateur de la sociologie et du penseur de l'affinité élective, Cornélius Castoriadis n'aura de cesse de chercher à comprendre, à élucider les possibilités d'émergences d'un nouveau rapport au social, d'un nouvel ethos, autrement dit, d'un nouvel imaginaire. Pour Castoriadis, l'activité humaine est empreinte d'un imaginaire, le « faire social » transpire d'un imaginaire institué : « la société se constitue en faisant émerger une réponse de fait à ces questions dans sa vie, dans son activité. C'est dans le faire de chaque collectivité qu'apparaît comme sens incarné la réponse à ces questions, c'est ce faire social qui ne se laisse comprendre que comme réponse à des questions qu'il pose implicitement lui-même <sup>152</sup> ». Ainsi comme chez Weber, l'acteur de la société ne peut se faire et se penser que dans un certain imaginaire social, un déjà-là institué, qui vient se confronter, dans le processus de création, à d'autres imaginaires déjà-là institués, même si la singularité du sujet peut elle aussi influencer par un imaginaire radical dont je reprendrais les tenants et aboutissants dans le quatrième chapitre. Tout ce vocable n'est pas sans rappeler les *affinités électives* wébériennes. La propension des deux auteurs à se distancer d'un diagnostic historique extérieure à l'acteur social, comme l'exprime la théorie de Karl Marx, rapproche encore un peu plus le travail des deux auteurs.

En s'attaquant à la théorie économique de Karl Marx et son pendant déterministe mécanique, le matérialisme historique, Cornélius Castoriadis n'a pas seulement tué le père. Il s'est détourné d'une grande partie des courants s'y rapportant en ne gardant que la portée révolutionnaire d'émancipation de la fétichisation de la marchandise. Lapidaire, il introduit son ouvrage phare, *L'institution Imaginaire de la société*, en ces termes : « le marxisme est devenu une idéologie au sens même que Marx donnait à ce terme : un ensemble d'idées qui se rapporte à une réalité non pas pour l'éclairer et la transformer, mais pour la voiler et la

---

<sup>152</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P. 221

justifier dans l'imaginaire, qui permet aux gens de dire une chose et d'en faire une autre, de paraître autres qu'ils ne sont. <sup>153</sup>».

La critique par Castoriadis de la critique marxienne des rapports de production comme seule explication des rapports d'exploitations d'une classe sociale par une autre classe sociale, s'est faite en trois temps. Dans un premier temps, il critique le phénomène « bureaucratique ». Pour lui et le sociologue Claude Lefort<sup>154</sup>, le marxisme soviétique reproduit le propriétaire absolutiste capitaliste à l'échelle de l'État. Selon eux, la bureaucratie russe ne formait pas une « simple caste parasitaire née de la dégénérescence du mouvement bolchevique ». Elle constituait une nouvelle classe dominante qui détenait les moyens de production et s'appropriait la plus-value extraite du sur-travail ouvrier : « le libre travailleur soviétique dépense - tout comme les prolétaires des pays capitalistes - sa force de travail au profit de la classe possédante. Il n'a comme salaire de sa misère que ce que cette classe veut bien lui concéder... <sup>155</sup> ». Ainsi il reproche à Trotsky de « confondre les formes juridiques de propriété avec le contenu social et économique effectif des rapports de production <sup>156</sup> ». Le duo Castoriadis-Lefort (sous les pseudonymes de Chaulieu-Montal) parlent alors de « capitalisme bureaucratique<sup>157</sup> », dans le sens où le rapport d'exploitation n'est plus le fait des capitalistes mais des dirigeants politiques. Autrement dit, ce nouveau régime bureaucratique ne divise plus la population par deux classes sociales prolétaires/capitalistes mais par les classes dirigeantes/exécutantes. « Une révolution socialiste ne peut pas se limiter à éliminer les patrons et la propriété « privée » des moyens de production ; elle doit aussi se débarrasser de la bureaucratie (...) – autrement dit, abolir la division en dirigeants et exécutants. <sup>158</sup> ». Croire que l'abolition de la propriété suffit à rendre une société socialiste relève donc d'une erreur d'autant plus condamnable qu'elle occulte la réalité de la nouvelle exploitation du prolétariat par la bureaucratie russe.

Pour Castoriadis il ne s'agit pas tant de savoir qui détient un droit de propriété sur le capital que de savoir qui sont les dirigeants, pourquoi ils occupent cette place, et comment ils exercent leur maîtrise sur le processus de production. Que la classe bureaucratique soit

---

<sup>153</sup> Castoriadis. P16

<sup>154</sup> Je reviens sur le travail commun puis la séparation entre Claude Lefort et Cornélius Castoriadis dans le chapitre IV.

<sup>155</sup> Castoriadis Cornelius, *La société bureaucratique*. (1947 « Sur la question de l'URSS et du stalinisme mondial »), 1973. P80

<sup>156</sup> Socialisme ou Barbarie 1960 p438 cité dans Nicolas Poirier, *Castoriadis : l'imaginaire radical*, Philosophies 178, 2004, 40.

<sup>157</sup> Socialisme ou Barbarie 1972 p27 cité dans Poirier, *Castoriadis : l'imaginaire radical*. P42

<sup>158</sup> Ibid

constituée de propriétaires privés du capital ou de cadres du Parti importe finalement peu. Les rapports de propriété ne sont pas la cause première de la domination, ils en sont une expression juridique qui la rend possible et exprime l'idée plus profonde d'une division fondamentale de l'organisation de la production entre dirigeants et exécutants. C'est en toute logique à cette distinction et au « système hiérarchique » qu'il s'agit donc de s'attaquer en priorité car « la hiérarchisation – ou la bureaucratisation – de toutes les activités sociales n'est aujourd'hui que la forme, de plus en plus prépondérante, de la division de la société <sup>159</sup> ».

Dans un second temps, Castoriadis s'attaque à la racine du « problème Marx » : le déterminisme historique. Castoriadis a toujours milité pour l'autogestion des travailleurs. Comment pourrait-il y avoir un déterminisme historique au capitalisme et à sa chute ? Pour Castoriadis, l'histoire est le fruit de la création des hommes et des femmes, l'humain.e possède un potentiel radicalement créateur. Au créateur du concept de « lutte des classes », il reproche d'omettre de son ouvrage fleuve *Le Capital*, sa propre création conceptuelle : « où la lutte des classes est totalement absente <sup>160</sup> ». En effet, salariés et patrons sont en négociations constantes non seulement pour l'élévation des salaires, mais aussi pour l'amélioration des conditions de travail, rendant caduc un effondrement prédéterminé du capitalisme sur lui-même.

Marx dénonce l'aliénation des ouvriers dans le travail à la chaîne. L'homme est réduit à un rôle passif d'exécutant. Il n'est plus auteur conscient de son activité. De plus, l'ouvrier dans son entier n'est réduit qu'à un appendice de son corps, le bras d'une machine. La révolution sociale du jeune Marx était censée rendre possible le « déploiement des forces créatrices de l'homme ». Dans *Le contenu du Socialisme*, Cornélius Castoriadis prône un socialisme qui « réconcilie l'homme avec lui-même <sup>161</sup> », c'est-à-dire à « donner un sens à sa vie (...) à permettre à leur liberté, à leur créativité, à leur positivité, de se déployer, à créer des liens organiques entre l'individu et son groupe <sup>162</sup> ». Or, l'idée selon laquelle l'expansion des forces productives serait la loi ultime de l'histoire, valide la révolution industrielle et le machinisme comme mal nécessaire à l'instauration du communisme. Karl Marx écrit : le « développement des forces productives est une condition pratique préalable absolument indispensable, car, sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est

---

<sup>159</sup> Castoriadis Cornelius, *Une société à la dérive : entretiens et débats, 1974-1997, Une société à la dérive entretiens et débats, 1974-1997*, Points essais 650 (Paris: Éd. du Seuil, 2011). P. 524

<sup>160</sup> Cornelius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution t2, Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* (Paris, 1979). P160

<sup>161</sup> Cornelius Castoriadis, *Ecrits politiques 1945-1997, Tome II, La Question du mouvement ouvrier*, Les édition du Sandre (PERSÉE : CNRS & ENS de Lyon, 2012). p106

<sup>162</sup> Castoriadis.

aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue <sup>163</sup>». Cornélius Castoriadis s'inscrit en faux à cette logique qui prédétermine des moyens de production nécessaires au bonheur des hommes alors que ce sont aux conseils ouvriers de déterminer eux même quelle doivent être les moyens de production, dans un mouvement créatif et fédérateur.

Pour Karl Marx, la révolution industrielle induit la perspective d'un développement illimité de la productivité et avec lui, la perspective d'une société sans classe. L'industrialisation et le développement technologique posent les bases matérielles du communisme en permettant un développement de la productivité, et par corrélation, une réduction permanente du travail nécessaire (puisque le surtravail ne serait plus spolié par les détenteurs du capital). Mais l'utopie marxiste est une société d'abondance permise par les technologies. Les humain.e.s y sont délivré.e.s du temps de travail nécessaire à leurs subsistance. Cornélius Castoriadis explique sa vision profondément différente de l'activité humaine : « le problème n'est pas de laisser un « temps libre » - qui risquerait de n'être qu'un temps vide – aux individus, pour qu'ils puissent le remplir à leur guise de « poésie » ou de sculpture sur bois. Le problème est de faire de tout le temps, un temps de liberté, et de permettre à la liberté concrète de s'incarner dans l'activité créatrice. Le problème est de mettre la poésie dans le travail. (poésie signifie très exactement création) <sup>164</sup>». On voit ici tout l'enjeu de la *praxis* instituante de Cornélius Castoriadis et de sa théorie de l'histoire. Pour lui, le socialisme est un possible, non une nécessité, et son déclenchement ne peut qu'être libre et conscient. Il ne peut être le « programme d'une théorie découlant d'une théorie vraie en soi <sup>165</sup>».

De plus Cornélius Castoriadis reproche à Marx de penser la technique comme quelque chose de neutre<sup>166</sup>. En reprenant la dialectique weberienne de *l'affinité élective*, on pourrait dire que Castoriadis dénonce la rationalité instrumentale comme le noyau des dominations de l'homme moderne. Celle-ci serait liée à la rencontre de la « rationalité scientifiques », de la « productivité industrielle » et de la « rentabilité capitaliste ». Ainsi, « la planification

---

<sup>163</sup> Marx Karl, *L'idéologie allemande*, Les essentielles, 2012. Cette pensée du 19<sup>ème</sup> siècle n'est pas sans rappeler la fameuse formule du Président Macron : « Je préfère la 5G à la lampe à huile et le modèle Amish ». Depuis l'inflation, les investisseurs boudent l'installation de nouvelles antennes 5G. Si la loi du marché ralentit l'implantation de ces nouvelles technologies, nul ne sait la révolution robotique que pourrait déclencher leurs proliférations. Comme dirait Castoriadis, la technologie n'est pas neutre.

<sup>164</sup> Castoriadis, *Ecrits politiques 1945-1997, Tome II, La Question du mouvement ouvrier*. P135

<sup>165</sup> Castoriadis. P81

<sup>166</sup> Cette critique n'est pas sans rappeler la notion de convivialité que le philosophe Ivan Illich appelle de ses vœux, ainsi que la liberté de créer des valeurs d'usages selon sa propre créativité, qu'il développe dans la postface *Le chômage créateur* dans Ivan Illich, *La convivialité*, Points Terre (Paris: Éditions Points, 2021).

bureaucratique n'est rien d'autre que l'extension à l'ensemble de l'économie des méthodes créées et appliquées par le capitalisme dans la direction "rationnelle" des grandes unités de production <sup>167</sup> ». Cette critique de la rationalité instrumentale comme noyau des dominations mènera Castoriadis à la rencontre de ce qui chez l'individu, fait de lui un être *pas-tout* rationnel : son inconscient.

Après avoir étudié Freud, Castoriadis achève le père, taxant la théorie marxienne de l'histoire, d'ethnocentrisme. L'anathème est lâché. Il écrit : « ainsi la théorie qui fait du développement des forces productives le moteur de l'histoire présuppose implicitement un type invariable de motivation, la motivation économique : de tout temps, les sociétés humaines ont visé (consciemment ou inconsciemment, peu importe) d'abord et avant tout l'accroissement de leur production et de leur consommation. Mais cette idée n'est pas simplement fautive matériellement ; elle oublie que les types de motivation (et les valeurs correspondantes qui polarisent et orientent la vie des hommes) sont des créations sociales, que chaque culture institue des valeurs qui lui sont propres et dressent des individus en fonction d'elle <sup>168</sup> ». Il ajoute par l'exemple : « l'idée que le sens de la vie consisterait dans l'accumulation et la conservation des richesses serait de la folie pour les Indiens Kwakiutl, qui amassent des richesses pour pouvoir les détruire. L'idée de rechercher le pouvoir et le commandement serait de la folie pour les Indiens Unis, chez qui, pour faire de quelqu'un un chef de la tribu, il faut le battre jusqu'à ce qu'il accepte <sup>169</sup> ».

En 2008, alors que j'étais volontaire bénévole au village togolais de Klologo, je partis chercher de l'eau à l'unique puits du village. Une vieille poulie inutilisable, attaquée par un gros champignon, menaçait de tomber dans la seule réserve d'eau à des kilomètres à la ronde. Je demandais alors aux porteuses d'eau pourquoi elles ne changeaient pas la vieille poulie rouillée ? Ou au moins, pourquoi ne la tiraient-elles pas ? Elles me répondirent : « si Dieu veut que la poulie tombe et empoisonne le village : elle tombera ». Comment penser comprendre la culture de l'autre à partir de nos propres idéaux types ? Nos propres imaginaires ? L'*ethos* propriétaire ne peut être compris qu'à partir des subjectivités d'une époque et d'une culture donnée, la nôtre. La psychanalyse serait-elle l'outil parfait pour élaborer une anthropologie clinique réflexive sur nous-même ?

---

<sup>167</sup> Cornelius Castoriadis, « Les ouvriers face à la bureaucratie "Socialisme ou Barbarie" n°18 (janvier-mars 1956) », <https://www.marxists.org/castoriadis/chaulieu.htm>.

<sup>168</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P37

<sup>169</sup> Castoriadis. P38

## Chapitre 3 - L'anthropologie psychanalytique : une anthropologie clinique réflexive de l'époque

La psychanalyse est une pratique clinique vivante. En tentant de répondre à une question politique, c'est-à-dire dans le cas présent, de gouvernement des hommes, le risque est que la pratique se sédimente dans un dogme<sup>170</sup>. Cependant, Sigmund Freud a exprimé que, non sans risque, quelqu'un tendra à analyser les névroses d'une époque. Jacques Lacan s'y emploiera avec sa théorie des discours. En reprenant les théories de Freud et de Lacan sur l'échec et la dépendance du sujet dans sa relation au lien social<sup>171</sup>, et en les comparant aux travaux de sociologues et d'anthropologues, l'objectif ici est de déplier l'anthropologie freudienne du lien social, puis lacanienne et enfin la psychanalyse comme anthropologie clinique réflexive de notre époque<sup>172</sup>. Cette partie me permet de faire le lien entre la critique que Castoriadis fait de l'histoire et du social chez Marx, puis la critique qu'il fait de la pensée structurale de Claude Lévy-Strauss et, dans une autre mesure, celle de Jacques Lacan.

### 1- L'anthropologie freudienne du lien social

Avec la mise en lumière de l'inconscient, Sigmund Freud décrit un.e humain.e dont les actions sont intrinsèquement irrationnelles. Le bébé humain, être de désir contraint à l'autocontrainte par le social, n'est *pas-tout* propriétaire de ses prises de décisions. Et pour cause, iel n'est même pas conscient de tout ce qui le.la détermine. Dès 1913 Sigmund Freud a abordé l'apport du sujet de la psychanalyse pour aborder le social dans son article *L'intérêt de la psychanalyse*<sup>173</sup>. Après avoir expliqué l'autonomie de la psychanalyse par rapport à la psychologie et la psychiatrie, il a abordé l'apport de la psychanalyse pour les sciences sociales et la philosophie. En montrant l'intérêt de la psychanalyse pour expliquer l'histoire de la civilisation, Freud a introduit la thèse qu'il développa plus tard dans *Malaise dans la civilisation*<sup>174</sup> en 1929 : le symptôme est la solution que le sujet se constitue pour se loger dans

---

<sup>170</sup> Voir Bernard Victoria, « L'époque, les discours, l'amour. Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. » (Université de Toulouse - Jean Jaurès, 2015). p. 45

<sup>171</sup> Freud ne parle pas de lien social mais de communauté, de culture et de civilisation.

<sup>172</sup> Je ne suis pas clinicien et l'objectif de cette partie est de positionner ma recherche et en quoi la psychanalyse me permet d'élaborer une analyse anthropologique critique sur le commun.

<sup>173</sup> Sigmund Freud, *L'intérêt de la psychanalyse* (Retz 1980, 1913).i

<sup>174</sup> Sigmund Freud, *Malaise dans la culture. Essai métaphysique sur le devenir des civilisations*, 1929.

le social, tout en se ménageant un espace d'expression pour le mode de jouir singulier qui le caractérise.

La psychanalyse a été imaginée par Sigmund Freud à partir de la clinique et d'écrits d'anthropologie pour expliquer les systèmes de domination à son époque. Comme l'analyse les travaux de l'anthropologue et militante féministe Gayle Rubin : « Les essais de Freud sur la féminité peuvent être lus comme des descriptions de la manière dont un groupe est préparé psychologiquement, depuis la tendre enfance, à vivre avec son oppression<sup>175</sup> ». Sigmund Freud a théorisé la psychanalyse à partir, entre autres, des pulsions asocialisées (mais pas seulement, il y a aussi les désirs refoulés par les traumatismes<sup>176</sup>). Dans *Malaise dans la civilisation*, il réaffirme la cause sociale des symptômes névrotiques. « L'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de renoncement que lui impose la société au service des idéaux culturels<sup>177</sup> ». Dans *Totem et Tabou*<sup>178</sup>, Freud invente un mythe scientifique qu'il présente comme commun à toute civilisation<sup>179</sup>. Par la symbolique du mythe, Freud décrit entre autres, la dimension civilisationnelle des mécanismes psychiques de l'identification (le totem), de l'acte et de la culpabilité (le tabou)<sup>180</sup>. La psychanalyste Lucie Rodrigues écrit : « L'identification qui soude la « Communauté » apparaît ainsi comme un effet de l'acte posé par chacun <sup>181</sup> ». Ainsi, l'identification à l'autre et au groupe est au fondement de notre civilisation et celui-ci s'accompagne d'un renoncement pulsionnel. Le renoncement pulsionnel est celui du meurtre et de l'inceste, vu chez Freud comme un invariant culturel à toute l'humanité.

Il faut voir ici le rôle symbolique de l'interdit de l'inceste. Car si son interdit est bien un invariant, rien n'empêche le sujet de braver l'interdit, d'être inséré socialement et de ne pas développer de psychose. À la rigueur, il sera considéré comme pervers. Je m'attarde ici sur l'inceste, cette pratique invariante à toutes les époques et à tous les groupes sociaux qui est au

---

<sup>175</sup> Gayle Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, n° 7 (1 janvier 1998) : 3-81, <https://doi.org/10.4000/cedref.171>.

<sup>176</sup> Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Points Essais (Paris: Ed. Points, 2014).

<sup>177</sup> Freud, *Malaise dans la culture. Essai métaphysique sur le devenir des civilisations*, 1929. P.274

<sup>178</sup> Sigmund Freud, *Totem et tabou* (PUF 2015, 1913).

<sup>179</sup> L'objectif de Freud n'était pas de proposer une « vérité historique » comme a dit Lacan, cité dans Lucie Rodrigues, « La logique collective: l'acte comme point de jonction entre logique de sujet et lien social » (2019).

<sup>180</sup> Lucie Rodrigues, « La logique collective: l'acte comme point de jonction entre logique de sujet et lien social » (2019).

<sup>181</sup> Ibid p. 41

cœur du mythe œdipien sur lequel se base la clinique freudienne et les concepts de *castration* et d'*impossible* lacanien, au cœur de sa théorie des discours et du rapport du sujet au langage.

Dans *Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste, livre 1*<sup>182</sup>, l'anthropologue Dorothee Dussy fait l'hypothèse que l'inceste, et le silence qui l'entoure (le totem et le tabou) sont constitutifs de l'ordre social : « L'intériorisation des abus sexuels et du silence qui les entoure pour les incestés, l'impact suffisamment fort de l'inceste sur les incestés pour que ceux-ci en donnent à voir les effets aux autres enfants (...) participent d'une description complète des processus de fabrication des dominateurs et des dominés <sup>183</sup> ». On voit ici comme l'interdit de l'inceste est utilisé comme norme et non comme structure même du sujet qui lui permet de socialiser. Les récits des incesteurs par l'anthropologue montrent qu'ils sont tout à fait conscients de la « bizarrerie » de leur pratique mais que la loi du silence et leur position sociale dominante leur permettent de la vivre comme quelque chose de mineur. Son analyse corrobore la position freudienne de l'interdit comme constitutif du mode de jouir de l'individu : « Dans le monde de l'incesteur, vous avez en permanence un goût de bizarre collé au cerveau, au point que vous finissez par vous demander (...) si ce que vous venez d'entendre ou de dire est normal. Les questions sont bizarres, les réponses aussi, et l'impression d'absurde vient parfois en parade au sentiment d'horreur qui pourrait vous assaillir <sup>184</sup> ».

Cette thèse nous permet d'appuyer l'importance du versant symbolique du mythe fondateur de toute société. Il ne faut pas lire *Totem et Tabou* et le complexe œdipien au pied de la lettre<sup>185</sup> mais comme un récit qui reprend l'aliénation du sujet au social. Dans *Malaise dans la culture* : « Ce sont précisément ces refus de la vie sexuelle qui ne sont pas supportés par ceux qu'on appelle névrosés. Il se crée dans leurs symptômes, des satisfactions substitutives qui néanmoins, ou bien créent en elles-mêmes des souffrances, ou bien deviennent source de souffrances en réservant à ces névrosés des difficultés avec le monde environnant et la société.<sup>186</sup>» Ce refus structurelle de la vie sexuelle « ne céderont à aucune

---

<sup>182</sup> Dussy, *Le berceau des dominations*.

<sup>183</sup> Ibid pp. 255-256 cité dans Yeun L-Y, « Dorothee Dussy : Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste, livre 1 », *Nouvelles Questions Féministes* 33, n° 2 (2014): 127-30.

<sup>184</sup> Dussy, *Le berceau des dominations*. p. 67

<sup>185</sup> Sur la portée symbolique du récit œdipien, je reprends l'analyse de Lucie Rodrigues dans Lucie Rodrigues, « La logique collective: l'acte comme point de jonction entre logique de sujet et lien social » (2019).

<sup>186</sup> Sigmund Freud, *Malaise dans la culture. Essai métaphysique sur le devenir des civilisations*, 1929. P293-294 Cité dans Victoria, « L'époque, les discours, l'amour. Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. » p41-42

tentative de réforme<sup>187</sup> ». Comme dit par le psychanalyste Sidi Askofaré, « pas de sujet sans symptôme<sup>188</sup> ». Le symptôme est le retour du désir refoulé par le Surmoi. Il n'y a pas de sujet sans Surmoi. On peut donc parler de pulsions asocialisées par le *Surmoi* de la culture. Sigmund Freud est très clair sur le sujet : « On est en droit d'affirmer en effet que la communauté, elle aussi, produit un surmoi, sous l'influence duquel s'effectue le développement de la culture<sup>189</sup> ». Freud emploie le terme *KulturÜberich*<sup>190</sup> que Bernard Victoria traduit par « pour une culture donnée ». L'inceste n'est donc pas un acte répréhensible par nature mais par morale. Cette dernière est associée à une époque et à une culture donnée, et a une fonction bien particulière. L'anthropologue Dorothee Dussy<sup>191</sup> l'a mise en lumière et j'y reviendrai dans la troisième sous-partie du deuxième sous-chapitre du chapitre IV de ce présent mémoire sur l'enjeu du consentement chez l'enfant. L'*impossible* et la *castration* sont donc bien socialement et historiquement situés à propos de l'inceste. Avec quelques nuances, Cornélius Castoriadis mettra en lumière par la suite que l'*impossible* et la *castration* sont aussi socialement et historiquement situés au niveau du langage. J'y reviendrai dans le quatrième chapitre.

La psychanalyse est apparue en Occident, dans un contexte bien particulier, celui du capitalisme, et s'est développée en Europe entre les deux guerres mondiales. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la discipline se base sur une conception de pulsions intrinsèquement asociales. Elle est basée sur le malaise de notre époque : le capitalisme mondialisé. Ainsi elle répond de ce malaise par une anthropologie d'un être manquant, un être troué. Non seulement Sigmund Freud centre sa vision de l'humain.e sur les normes occidentales à une époque donnée. Mais en plus, il la base sur l'asocialisation des pulsions sexuelles à une époque donnée. L'*analysant*, terme employé par Jacques Lacan pour nommer la personne qui vient

---

<sup>187</sup> Freud, *Malaise dans la culture. Essai métaphysique sur le devenir des civilisations*, 1929. P 302 cité dans Ibidem

<sup>188</sup> Freud ne parle pas de sujet mais d'individu. C'est Jacques Lacan qui introduira le terme de « sujet » pour désigner celui qui parle en analyse. Sidi Askofaré, « La révolution du symptôme », *Psychanalyse* 4, n° 3 (1 décembre 2005): 31-40. P 39 cité dans Ibidem

<sup>189</sup> Freud, *Malaise dans la culture. Essai métaphysique sur le devenir des civilisations*, 1929. P328-329

<sup>190</sup> Freud, 329.

<sup>191</sup> Dorothee Dussy développe plusieurs thèses pour expliquer l'interdit ou l'horreur de l'inceste dans les sciences sociales et dans les sociétés. Deux d'entre elles élucident l'intérêt de l'interdit et de la pratique de l'inceste comme permettant aux membres du groupe, et notamment aux familles, d'identifier celles et ceux qui font parties du groupe et celles et ceux qui ont une valeur, leur permettant de ne pas être incesté. Lire Dorothee Dussy, « Les Théories de l'inceste en anthropologie. Concurrence des représentations et impensés », *Sociétés & Représentations* 42, no 2 (2016): 73-85, <https://doi.org/10.3917/sr.042.0073>; et Dorothee Dussy, *Le berceau des dominations: anthropologie de l'inceste*, Édition revue et augmentée par l'auteure, Pocket 18334 (Paris: Pocket, 2021).

chez le psychanalyste pour mettre son symptôme « au travail », y vient se « *mi-dire*<sup>192</sup> », refaire histoire, refaire récit. Il y passe par le mythe. Or comme l'explique Lucie Rodrigues, « le récit mythique est un support symbolique dont un sujet ou un collectif peut se saisir pour interpréter et donner du sens à son existence, c'est-à-dire s'accommoder du trou dans le savoir et se situer dans une histoire, une culture, une généalogie, et organiser les rapports sociaux avec ses semblables.<sup>193</sup> » C'est ce que Cornélius Castoriadis nomme la partie instituante de l'imaginaire sociale. Jacques Lacan a repris le mythe freudien censé synthétiser tous les mythes (en modifiant fortement ses tenants et aboutissants), via notamment le complexe d'Œdipe, pour créer une structure inconsciente du langage semblable à tout humain.e. Mais le mythe de la psychanalyse et sa version structuraliste lacanienne ne procède-t-ils pas d'une normalisation d'un sujet troué ?

L'anthropologue Dorothée Dussy semble reprocher cette essentialisation à l'inventeur de la psychanalyse : « Freud, (...) fait appel au bon sens en évoquant l'idée que la présence d'un interdit devrait, au contraire faire présumer l'existence d'un désir incestueux plutôt que celle d'une aversion naturelle, sinon, à quoi servirait l'interdit ? Les premières psychanalyses et les récits de ses patients confirment d'ailleurs largement cette hypothèse. Les adultes refoulent les désirs œdipiens qui les animent dans l'enfance. Ces différents travaux, comme ceux qui leur succéderont en anthropologie, sont consacrés à comprendre ce qui, dans les sociétés humaines, motive l'interdit des relations sexuelles entre certains membres des groupes. Ils procèdent d'une compréhension du monde social tel qu'il doit fonctionner en théorie plutôt qu'en pratique<sup>194</sup> ». L'auteure procède à des critiques plutôt véhémentes à l'égard des auteurs qui, pour elle, ont « fait que l'inceste continue sa route dans la famille, en silence<sup>195</sup> ». Pour ma part, j'entrevois surtout les concepts psychanalytiques comme une anthropologie réflexive de l'époque dans le sens où elle donne à voir « une représentation de la société telle qu'elle se donne à voir en théorie<sup>196</sup> ». En ce sens, la remise en question par certaines féministes, dont Dorothée Dussy, des bases épistémologiques de certaines

---

<sup>192</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan: L'envers de la psychanalyse. Livre XVII* (Ed. du Seuil 2006, 1991).p143

<sup>193</sup> Rodrigues, « La logique collective », 2019.p36

<sup>194</sup> Dorothée Dussy, « Les Théories de l'inceste en anthropologie. Concurrence des représentations et impensés », *Sociétés & Représentations* 42, n° 2 (2016): 73-85.

<sup>195</sup> Ibidem

<sup>196</sup> Ibidem

psychanalyses<sup>197</sup>, ne remettent pas en question, pour moi, la portée explicative de la discipline et, en un sens, son potentiel clinique.

La psychanalyse, comme l'anthropologie avec qui elle dialogue, se construit à partir de récits et de grands mythes. Ce que la pensée de Sigmund Freud tend à démontrer, c'est que le malaise est intrinsèque à l'humain.e et intrinsèque aux groupes d'humain.e.s qui se rassemblent autour de la culture. Or, la psychanalyse est apparue à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, à l'apogée du système industriel capitaliste occidental, à la veille de deux guerres mondiales. Jacques Lacan dira même que le discours de la psychanalyse, ce mode particulier de gouvernance de la jouissance, ce que je traduirais par « comment le sujet *s'active* avec son manque-à-être », est le symptôme du discours capitaliste. Si chez Jacques Lacan, le sujet est aliéné au langage, chez Cornélius Castoriadis, il y a un « au-delà du " discours de l'autre " <sup>198</sup> », qui se trouve dans les institutions. Avant de décrire la particularité instituante du social chez Cornélius Castoriadis, et sa portée révolutionnaire, je vais présenter l'anthropologie lacanienne du sujet troué par le langage : cet.te humain.e qui ne peut que se *mi-dire*<sup>199</sup>.

## 2 - Le sujet lacanien et son rapport à l'Autre

Sans même reprendre *Le malaise dans la culture*, et la théorie des pulsions asocialisées, Jacques Lacan, dès ses débuts en 1938, découvre un malaise chez les individus (Lacan ne parlait pas encore de sujet), lié au social dans les complexes familiaux<sup>200</sup>. Une particularité du bébé humain par rapport à la plupart des autres animaux, et même des autres mammifères, est qu'il naît particulièrement prématuré. En cela, la première expérience de l'humain.e se fait entièrement par rapport à un autre qui lui assure intégralement sa subsistance

---

<sup>197</sup> Sándor Ferenczi, Donald W Winnicott, John Bolwby, Carl Gustav Jung, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Cornélius Castoriadis... sont autant d'auteurs cliniciens se revendiquant de la psychanalyse mais dont les portées épistémologiques et cliniques diffèrent radicalement. Aussi puis je employer le terme de psychanalyses au pluriel. Ce fait minimise encore un peu plus la charge critique que pourrait revêtir le présent paragraphe à l'égard d'une discipline qui a tant contribué à la connaissance de l'humain sur lui-même, et qui contribuera encore.

<sup>198</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. p161

<sup>199</sup> L'anthropologie lacanienne est une anthropologie clinique dans le sens où Jacques Lacan ne présente que des sujets en analyse, et non des humains qui se parlent entre eux. Dans le débat intellectuel, la portée philosophique des analyses cliniques de Jacques Lacan dépasse le cadre du travail analytique et je peux aujourd'hui parler d'humain qui se *mi-disent* politiquement et socialement en dehors même du cabinet. Une des thèses de ce mémoire est que la politique est une thérapie sociale des traumatismes structuraux à l'humain.

<sup>200</sup> Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu : essai d'analyse d'une fonction en psychologie (1938)*, Bibliothèque des Analytica (Paris: Navarin, 1984).

pendant les premières années de sa vie. Cité par Lucie Rodrigues, Raphaël Tyranowski explique que « c'est l'expérience de sa propre mort qui sous-tend fondamentalement le rapport à l'autre <sup>201</sup> ». Lacan explique que : « il ne faut pas hésiter à (...) considérer l'homme comme un animal prématuré <sup>202</sup> ». On peut mentionner l'affreuse expérience de roi Frédéric II de Hohenstaufen qui aurait empêché, au 13<sup>ème</sup> siècle, des nourrissons d'entendre toute parole. L'ensemble des bébés moururent, preuve en est que l'humain.e a structurellement besoin du langage pour vivre, et donc de l'autre dont le langage préexiste. Le sujet préexiste bien au bébé puisque le bébé existe avant même sa naissance, en tant que sujet du langage de l'autre. Avant même d'introduire le langage, Jacques Lacan voit dans les complexes familiaux des causes liées à l'identification et à la subjectivation. En 1949, Lacan présente son texte *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* édité dans *Les Écrits*<sup>203</sup>. Il y introduit le temps logique et « comment et pourquoi le moi (freudien NDLR) n'est point le garant du principe de réalité, mais plutôt le siège d'une illusion narcissique convoquant toutes les passions de l'âme <sup>204</sup> ». Il reprend alors les conclusions des gestaltistes et psychologues du développement en y ajoutant le registre imaginaire de l'*imago*. Entre 6 et 18 mois, l'enfant se dresse sur ses pattes pour observer son image dans le miroir. Alors que jusqu'à présent, son corps lui était morcelé (il déchiquette ses peluches, il ne voit ses membres que comme indépendants du reste du corps, il marche mal), il voit dans le miroir, pour la première fois, son corps unifié. Mais ce n'est pas vraiment lui, c'est une image de lui, donc un autre. Jacques Lacan précise : « L'assomption jubilatoire de son image spéculaire (passant par les yeux NDLR) par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*<sup>205</sup>, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet<sup>206</sup> ».

---

<sup>201</sup> Raphaël Tyranowski, « La fonction du sujet et la temporalité des états délirants. Prolégomènes à la clinique de l'extériorité » (2017). P79 Cité dans Rodrigues, « La logique collective », 2019, p58.

<sup>202</sup> Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. P31

<sup>203</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Le Champ freudien (Paris: Éditions du Seuil, 1966).

<sup>204</sup> Alejandro Dagfal, « Stade du miroir, psychanalyse » (Encyclopædia Universalis).

<sup>205</sup> L'*infans*, terme de Sándor Ferenczi, désigne l'enfant qui n'a pas encore acquis le langage, francisation du latin *infans*, *infantis*, désignant le très jeune enfant qui ne parle pas.

<sup>206</sup> *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique*. Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17-07-1949. Première version parue dans la Revue Française de Psychanalyse 1949, volume 13, n° 4, pp 449-455.

L'identification à l'image de l'autre fournit à l'enfant une échappatoire narcissique (reprise freudienne), une unité illusoire qui méconnaît son insuffisance vitale. Le sujet préférera toujours investir le *je* dans le registre imaginaire plutôt que d'être confronté à la dimension angoissante du corps réel, c'est-à-dire morcelé, « dans une ligne de fiction <sup>207</sup> ». Le *je* du sujet restera toujours « en discordance d'avec sa propre réalité<sup>208</sup> ». On voit là toute la problématique du sujet dans la pensée lacanienne. Le sujet préexiste à l'être et de plus, l'être ne peut se voir que dans un *je* qui n'existe qu'à travers l'autre, c'est à dire à travers l'image spéculative de soi. Lacan ajoute que le langage restituera la fonction de sujet dans l'universel, c'est-à-dire dans le registre symbolique. Le *je* de l'imaginaire, glissera au *je* du symbolique, du langage. Mais il reste le *je* de l'autre tout en se voulant *je* de l'être, impossible à penser autrement que morcelé et donc non voulu. C'est la tragédie psychanalytique lacanienne, une tragédie intrinsèque à l'humain.e. Pour résumer, cette anthropologie est celle d'un bébé prématuré qui ne se voit unifié que dans l'identification à un autre. Cet autre renvoie à un soi (un *je* pour reprendre les signifiants de Lacan) autant qu'à un non soi (le sujet ne loge pas complètement dans cette représentation) puisque dans le sujet que livre l'autre de nous-mêmes (la représentation qu'on pense tenir du langage de l'autre), il n'y a pas nous même, ou en tout cas, pas tout de nous-mêmes (pas-tout du sujet).

En 1949, Jacques Lacan ajoute que le morcellement peut réapparaître, faire retour en rêve « quand la motion de l'analyse touche à un certain niveau de désintégration agressive de l'individu <sup>209</sup> ». Il ajoute : « Ce moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'*imago* du semblable et le drame de la jalousie primordiale <sup>210</sup> ». À la suite de Sigmund Freud, Jacques Lacan voit dans la famille les premières confrontations sociales qui marqueront durablement le futur psychique du sujet (alors encore patient en 1938). Le psychanalyste Jean-Daniel Matet remarque que chez Freud comme chez Lacan, « les frères et sœurs sont souvent la première foule à laquelle le sujet est confronté, conditionnant pour une part, le style des futures relations sociales de ce dernier <sup>211</sup> ». En 1938, dans le complexe d'intrusion de Lacan, l'enfant voit dans le frère et la sœur son autre. Il s'y identifie et celui-ci le remplace comme nourrisson. C'est le drame du sevrage chez Lacan. Là naît la jalousie, un mélange d'agressivité et d'identification. L'autre peut aussi apparaître comme objet de

---

<sup>207</sup> Ibidem

<sup>208</sup> Ibidem

<sup>209</sup> Ibidem

<sup>210</sup> Ibidem

<sup>211</sup> Jean-Daniel Matet, « Avatars et actualité du "Complexe d'intrusion" », *La Cause freudienne* 65, n° 1 (2007): 57-62, <https://doi.org/10.3917/lcdd.065.0057>.

socialisation mais cela ne va pas sans refoulé. « La réaction du patient au traumatisme dépend de son développement psychique. (...) il fait alors une régression qui se révélera, selon les destins du moi, comme psychose schizophrénique ou comme névrose hypocondriaque ; ou bien il réagit par la destruction imaginaire du monstre, qui donnera de même soit des impulsions perverses, soit une culpabilité obsessionnelle <sup>212</sup> ». Le stade du miroir de 1949 permet un apaisement de la rivalité agressive liée à l'identification à l'autre, ou plutôt un glissement vers la jouissance puisque le sujet (ou patient) a la possibilité de se reconnaître unifié via l'autre : « à ce point de jonction de la nature et de la culture que l'anthropologie de nos jours scrute obstinément, la psychanalyse seule reconnaît ce *nœud de servitude imaginaire* que l'*amour* doit toujours redéfaire ou trancher. Le sentiment altruiste est sans promesse pour nous, qui perçons à jour l'agressivité qui sous-tend l'action du philanthrope, de l'idéaliste, du pédagogue, voire du réformateur <sup>213</sup> ». Ainsi, dans cet *amour-là*, se loge une solution pour le sujet de se défaire de l'ambivalence identification / jalousie / agressivité / possibilité de lien social.

Lacan expliquera par la suite que la mère (ou le père, ou la personne transgenre) transmet l'acquisition du langage, les signifiants du *grand Autre*. Or le langage engage l'*imaginaire radical*<sup>214</sup> et les signifiants maîtres « à la fois les générations qui nous précèdent (puisque ce sont les petits autres que nous rencontrons qui nous transmettent le langage)<sup>215</sup> », à la foi du sujet lui-même qui doit se laisser représenter. En effet, se référant au système symbolique auquel elle appartient, la mère, en tant qu'interlocuteur de la relation primordiale, transmet à son insu au bébé, des particularités du *grand Autre* qui la détermine, mais filtrées par sa subjectivité propre, c'est à dire par les signifiants de son histoire singulière.

L'anthropologie lacanienne du *parlêtre* est toujours un drame : « Le drame du sujet dans le verbe, c'est qu'il y fait l'expérience de son manque-à-être <sup>216</sup> ». La clinique lacanienne visera à défaire ce drame en acceptant ce manque à être, en faisant chuter (par le travail d'analyse) l'identification du sujet au discours de l'Autre, et surtout, au discours du maître. Le travail d'analyse, la question du sujet sur lui-même, de l'analysant, a pour effet de

---

<sup>212</sup> Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. Dans Encyclopédie Française, tome VIII, en mars 1938 <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1938-03-00.pdf>

<sup>213</sup> Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17-07-1949. Première version parue dans la Revue Française de Psychanalyse 1949, volume 13, n° 4, pp 449-455.

<sup>214</sup> Notion empruntée à Cornelius Castoriadis explicitée au chapitre IV.

<sup>215</sup> Rodrigues, « La logique collective », 2019, p.62.

<sup>216</sup> Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité" (1960) dans Lacan, *Écrits*. p. 655

dissoudre les identifications, de les mettre en doute et de conduire le sujet à affronter ce qu'il y a en lui de trouble quant à sa souffrance. En 1946, il définit ainsi la folie comme un risque de croire trop fermement à son être. Le problème de la folie chez Lacan « se mesure à l'attrait même des identifications où l'homme engage sa vérité et son être <sup>217</sup> ». C'est ce qu'il nomme *l'infatuation identitaire* : « Le moment de virage est donné par [...] l'immédiateté de l'identification, et pour dire le mot, par l'infatuation du sujet <sup>218</sup> ».

La psychanalyste Clotilde Leguil explique que la psychanalyse lacanienne vise à « défaire les identifications trop puissantes qui sont aussi bien le noyau des passions de celui qui se sent méconnu par l'Autre jusqu'à se croire « victime élue » de l'Autre <sup>219</sup> ». Ainsi, si l'anthropologie du sujet lacanien est un *parlêtre* condamné à vivre le drame de l'identification au discours de l'Autre, au risque d'en devenir fou... L'amour dont parle Lacan pourrait être une forme de libération de l'identification, une sorte de lâcher prise : ne plus vouloir savoir qui nous sommes.

### 3 – Le structuralisme lacanien

#### A - La clinique du symbole chez Lacan

Dans les années 60 Jacques Lacan transmet sa pensée de façon scripturale dans les *Écrits* (jusqu'ici, il transmettait ses travaux sous forme de conférence). Il reprend alors la théorie freudienne du contenu latent et du contenu manifeste des rêves<sup>220</sup>. C'est l'idée selon laquelle une partie du psychisme du rêveur censure certaines pensées inconscientes en utilisant des représentations, des symboles. Ainsi, cette métamorphose permet « d'obtenir une possibilité de figuration qui échappe à la conscience <sup>221</sup> ». Pour Freud, les pulsions, les traumas refoulés de l'humain.e réapparaissent en rêve sous forme de « hiéroglyphes <sup>222</sup> ». C'est une

---

<sup>217</sup> « *Propos sur la causalité psychique* » Lacan. p. 176

<sup>218</sup> Ibid p. 171

<sup>219</sup> Clotilde Leguil, « Le sujet lacanien, un « Je » sans identité », *Astérior. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 21 (12 décembre 2019), <https://doi.org/10.4000/asterion.4368>.

<sup>220</sup> Sigmund Freud, *L'Interprétation du rêve* (Média Diffusion 2011, 1929).

<sup>221</sup> Idem.p297

<sup>222</sup> Ibidem

forme de soupape de sécurité pour l'organisme psychique. Pour Freud, « le rêve est un rébus<sup>223</sup> » dont il faut décoder le symbolisme.

Pour Jacques Lacan, ce n'est pas du tout la même mécanique qui opère. Reprenant les travaux de l'anthropologue Claude Lévy-Strauss qu'il cite régulièrement dans l'ouvrage, il affirme que : « l'inconscient est structuré comme un langage <sup>224</sup> » et que « le travail du rêve suit les lois du signifiant <sup>225</sup> ». Le *sujet* du signifiant est donc identifié à l'inconscient tandis que le *sujet* du signifié est identifié au conscient. « Le travail du rêve suit, développe-t-il, les lois du signifiant<sup>226</sup>. » C'est là résumée la différence capitale entre la conception du psychisme, c'est-à-dire du fonctionnement du conscient et surtout de l'inconscient chez Freud et celle de Lacan. Pour Freud, l'inconscient est influencé par le refoulement des pulsions asociales et des traumatismes refoulés. Pour Lacan, c'est la portée symbolique du langage qui fait office de refoulement, de loi socialisante ou asocialisante. Ainsi, le langage possède en lui-même une portée inconsciente. D'ailleurs, Lacan ne parle pas de pulsion mais de désir et cela n'a rien à voir. Si pour Freud, les pulsions pourraient être « des phénomènes psychiques concomitants de processus biologiques <sup>227</sup> », pour Lacan, les pulsions sont structurées par le *désir de l'autre*<sup>228</sup>. Comme le signifiant, les éléments dont elles se composent ne tirent leur sens que de leurs relations réciproques.

Dans la clinique lacanienne, l'analysant vient se plaindre auprès de son analyste de ne pas être *l'être social* que la société voudrait qu'il soit. Comment s'en plaint-il ? Par le symptôme répond Lacan. C'est en cela que le travail du psychanalyste, selon Lacan, est d'aider l'analysant à traduire le symptôme en tant qu'il est « porteur d'une "fixation de jouissance singulière" qui fait obstacle à ce que le gouvernement de la jouissance soit total et que l'être social soit effectivement produit <sup>229</sup> ».

Nous retrouvons à la base de la théorie du lien social de Jacques Lacan le renoncement pulsionnel (car asocialisé) freudien. La *structure* du lien social chez Lacan comporte en elle-même un point de renoncement à une certaine jouissance. En contrepartie de ce renoncement, la société propose une autre *jouissance*. Celle-ci est tolérée, voire prescrite. Comme l'écrit

---

<sup>223</sup> Freud, *L'Interprétation du rêve*. p242

<sup>224</sup> Lacan, *Écrits*. p270

<sup>225</sup> Lacan. Paris, Éditions du Seuil, 1966 p276

<sup>226</sup> Lacan. P276

<sup>227</sup> Gilbert Diatkine, « Les pulsions et le Désir », in *Jacques Lacan, Psychanalystes d'aujourd'hui* (Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 1998), 41-51, <https://www.cairn.info/jacques-lacan--9782130485742-p-41.htm>.

<sup>228</sup> Lacan, *Écrits*. p264

<sup>229</sup> Ibidem

Bernard Victoria dans sa thèse, il y a donc « un gouvernement de la jouissance qui est au cœur de la question politique. (...) Selon les époques, le renoncement à la jouissance interdite et la récupération de la jouissance permise, prennent des formes différentes <sup>230</sup>».

L'économie psychique lacanienne du gouvernement de la jouissance est marquée par le sceau de l'*impossible* et de l'*impuissance* à jouir totalement par le discours, comme par exemple à se représenter totalement par le discours, par le langage ou par le lien social. C'est pour cela que le sujet lacanien est représenté par un (S) barré en diagonale afin de souligner la division intrinsèque du sujet entre son possible et son impossible à savoir : « Qui suis-je ? », « Pourquoi mes maux/mots ? », « Comment Ça fonctionne ? ». L'analysant vient en cure pour répondre à ces questions, chargeant le psychanalyste de détenir ce savoir.

La psychanalyste Patricia Zarowski le résume ainsi : « Ce savoir qui se jouit va être à l'origine des élaborations, élucubrations qui vont se déplier dans la cure analytique. Lacan, comme le rappelait Colette Soler, (...) a toujours maintenu du début à la fin de son enseignement, sa théorie sur le transfert en tant qu'il est de l'amour qui s'adresse au savoir. C'est l'amour dans le transfert qui permet au sujet d'élucubrer un savoir, au moyen du déchiffrement qui se traduit en pensées, et qui permet aux différentes articulations signifiantes de s'extraire du discours analysant. » Ainsi l'analysant, en analyse, gouverne sa jouissance d'un discours à l'autre, en pensant qu'un savoir sur lui serait détenu par un *autre* qui serait l'analyste. Enfin, il se rend compte que ce savoir sur son désir, « là où Ça jouit », n'existe pas. C'est ce que les psychanalystes lacaniens nomment la chute des identifications, la révélation du *trou* dans le savoir, du vide sur l'objet de la jouissance. Il y a alors séparation d'avec l'autre (le psychanalyste) et fin de la cure.

Si cette vision d'un sujet qui chercherait toujours à savoir ce qui n'*ex-siste* pas - c'est-à-dire un savoir sur sa jouissance qui serait détenu par l'Autre (la société) ou par un autre (humain.e, par exemple le.la psychanalyste) - ressemble bien à la montée de l'insignifiance<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Victoria, « L'époque, les discours, l'amour. Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. » P76

<sup>231</sup> Si Castoriadis voit dans l'insignifiance un drame pour l'humain et le potentiel d'autonomie de la société, je vois chez Lacan, dans la passe, cette acceptation de l'impossible à se définir et à se faire jouir par l'autre, une corrélation avec la renonciation à agir dans la philosophie taoïste que Lacan a commencé à étudier lors des heures sombres de la seconde guerre mondiale. Dans Lacan Jacques, Le séminaire de Jacques Lacan. [Livre VII]. [L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)], Le séminaire de Jacques Lacan [Livre VII] [L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)], Points Essais 873, 2019. P144-145, Lacan fait référence au plein et au vide chez

de nos sociétés modernes, je peux envisager que cette fin de la cure et la portée révolutionnaire du symptôme promise par Jacques Lacan ont pu décevoir le philosophe de l'indéterminé, du potentiel créateur de la *poiësis* humaine, Cornélius Castoriadis. Dans le quatrième chapitre, je développerai les points de jonction et les désaccords dans la pensée des deux auteurs. La base de ce désaccord a été identifiée par Cornélius Castoriadis dans l'aliénation au langage. Pour conclure ce sous-chapitre sur la clinique lacanienne, et faire le lien avec l'aliénation au langage, voici ce que Lacan explique à propos du sujet en analyse : « Il s'en contente justement de s'en plaindre, à savoir de ne pas être conforme à l'être social, à savoir qu'il y ait quelque chose qui se mette en travers. Et justement, de ce que quelque chose se mette en travers, c'est ça qu'il aperçoit comme symptôme, comme tel symptôme du réel <sup>232</sup> ». Le réel est cet *impossible* et cette *impuissance* à penser le primo objet *a*, la cause du primo désir<sup>233</sup>. Pourquoi ? Car chez Lacan, le sujet se pense et se dit seulement à travers le langage, soit le symbolique. C'est pourquoi le sujet de la psychanalyse est aliéné au langage.

## B – L'aliénation au langage et à la politique chez Foucault et Lacan

Aliéné au langage, le sujet de la psychanalyse (et non l'individu social de la *polis*) ne peut en faire autrement que de passer par les mots de l'autre pour se dire à son analyste. Il ne peut en faire autrement non plus qu'il ne loge *pas-tout* dans le langage. Chez Lacan, c'est bien l'inconscient qui « est structuré comme un langage <sup>234</sup> », pas le sujet. Mais on peut facilement faire l'analogie entre sujet du politique - c'est-à-dire sujet parlant dans la polis en tant qu'individu social qui a son rôle à jouer - que sujet de la psychanalyse. La frontière est ténue.

---

Heidegger qui n'est pas sans rappelé le plein et le vide du vase dans le chapitre VII du Daodejing : « Le plus moi-même de moi-même, ce qui est au cœur de moi-même, et au-delà de moi pour autant que le moi s'arrête au niveau de ces parois sur lesquelles on peut mettre une étiquette. Cet intérieur, ce vide dont je ne sais plus s'il est à moi ou à personne, voilà ce qui sert en français tout au moins à désigner la notion du même. (...) Dieu, c'est sa puissance même que de s'avancer dans ce vide. (...) Le creux que l'image laisse vide. » Cette philosophie liée à une spiritualité, une philosophie morale de l'être qui se réalise dans le non-être est souvent reprise dans les communautés intentionnelles que j'étudie actuellement.

<sup>232</sup> Jacques Lacan, « La Troisième », *La Cause freudienne* 79, n° 3 (2011): 11-33.

<sup>233</sup> Je reviens sur les définitions de l'objet *a* et du *plus-de-jour* chez Lacan dans les prochains chapitres.

<sup>234</sup> Lacan, *Écrits*. P.270

La psychanalyste Colette Soler parle *d'éthique du sujet* qui s'exprime à travers la *politique du symptôme* pour signifier que le symptôme porte la singularité du sujet dans sa résistance à l'emprise de l'acte civilisationnel tant freudien que lacanien : « le symptôme vient du réel et se met au travers pour que les choses ne tournent pas rond <sup>235</sup> ». Or le sujet *manque-à-être* dans le langage (car il n'y est que représenté). Quelle est donc cette fameuse politique du symptôme repris par les psychanalystes toulousains Bernard Victoria, Sidi Askofaré, Pierre Bruno et Marie-Jean Sauret ? Colette Soler explique : « la politique de la psychanalyse, au sens des fins qu'elle vise, ce que nous appelons aussi depuis Lacan son éthique, quelle est-elle sinon d'approcher ce qu'il y a de plus réel chez un parlant, divisé qu'il est, ce parlant, entre les injonctions du discours collectivisant qui invite à marcher tous du même pas, et les effets symptomatiques de l'inconscient, qui, lui, ne collectivise pas mais différencie <sup>236</sup> ». Pour elleux, la psychanalyse n'éduque pas, mais renvoie bien à l'envers du gouvernement des pulsions, à ce *plus-de-jour* asocialisé qui reste et ne tient pas dans le savoir du maître. Pour le dire autrement, le discours de la psychanalyse est l'envers du discours du politique. Que sont ces discours et ce rapport au savoir du sujet sur lui-même ?

Ces formulations ont pour origine, d'une part - le dialogue entre Jacques Lacan et le philosophe Michel Foucault sur le sujet et la subjectivité - et d'une autre part - l'influence que le structuralisme a eu en France à partir des années 60. Bernard Victoria l'explique dans sa thèse. Foucault, le philosophe de la généalogie de l'histoire et de l'étude du pouvoir, abandonne au cours de sa pensée, le couple *savoir / pouvoir* pour le couple *gouvernement / vérité*. Dans *Surveiller et punir*, il explique comment l'existence même de la prison en tant qu'institution, fabrique le concept de délinquance. C'est pour lui un *illégalisme*. C'est-à-dire, l'idée selon laquelle toute société *fabrique* « des pratiques hétérogènes et plurielles qui se développent en marge de la loi ou en franche opposition avec elle <sup>237</sup> ». On peut facilement faire l'analogie avec Freud et les pulsions asocialisées. Dans le même ouvrage<sup>238</sup>, il explique que l'institution psychiatrique fabrique le concept de maladie mentale.

Foucault considère que les institutions génèrent des dispositifs de savoir qui diffusent leurs normes, allant jusqu'à présenter comme des vérités par nature, des conduites en réalité

---

<sup>235</sup> Colette Soler, « La politique du symptôme », In : Quarto, n°65, 1998. Cité dans Victoria, « L'époque, les discours, l'amour. Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. » Et dans Sidi Askofaré, « Politique, science et psychanalyse - De l'aversion de la contingence à une politique du symptôme », « Champ lacanien », N° 2 2005, pages 95 à 106.

<sup>236</sup> Colette Soler, « Politique et psychanalyse », *Champ lacanien* 24, n° 1 (2020): 111-20.

<sup>237</sup> François Boullant, « La fabrication de la délinquance », in *Michel Foucault et les prisons*, Philosophies (Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2003), p.85-105.

<sup>238</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Collection Tel 225 (Paris: Gallimard, 1993).

prescrites par le pouvoir disciplinaire. Ainsi, nous pensons créer du savoir en analysant la conduite des individus, alors que l'activité des individus n'est que le pâle reflet du *pouvoir-savoir* produit sur eux, et performé par leur activité : « ce n'est pas l'activité du sujet de la connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le *pouvoir-savoir*, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance <sup>239</sup> ». Ainsi, chez Foucault, comme chez Lacan, le sujet (ou objet du discours de l'autre) est presque complètement aliéné au discours de vérité que les institutions produisent sur lui. Le pouvoir, chez Foucault, est extérieur au sujet. Ce pouvoir, chez Foucault comme chez Freud et Lacan, est toujours extérieur au sujet. Le sujet est aliéné au politique, car chez ces auteurs, la politique est toujours extérieure au sujet<sup>240</sup>.

Cette extériorité est nommée *gouvernement*. La possibilité de penser du sujet est presque toute gouvernée par le savoir<sup>241</sup>, le discours de vérité qu'il subit. Il en est aliéné car il ne peut se penser autrement qu'au travers de ces vérités. Chez Foucault, le gouvernement « désigne le type d'obligations spécifiques auxquelles se soumet un individu, dans l'acte par lequel il se fait l'agent d'une manifestation de vérité. (...) On voit, par-là, comment ce concept permet de substituer l'idée d'un "gouvernement par la vérité" au schéma du *pouvoir-savoir*, dans lequel le sujet, loin de jouer un rôle actif, se trouvait simplement objectivé <sup>242</sup> ».

En réponse, Jacques Lacan reprend le concept dans sa théorie des discours dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse* : « Qu'en est-il de la vérité (...) qui suppose le langage, et qui tient pour structurer un discours, c'est-à-dire ce qui conditionne toute parole qui puisse s'y produire <sup>243</sup> ». Ce que Foucault nomme gouvernement par la vérité, Lacan, reprenant Hegel, le nomme le *discours du maître* ou *discours du politique*. Sidi Askofaré explique que Lacan, reprenant Freud et la suite du fil de l'histoire de l'Occident et de la modernité - précisément dans son rapport aux sciences, aux technologies et à l'industrie - a insisté sur l'homologie entre la politique, le discours du maître, et le discours de la science. On peut y voir l'influence de Foucault. « Quel que soit l'agent à l'œuvre dans la fonction du semblant - la loi (S1), le tout-savoir (S2) ou l'individu hédoniste serf de ses *plus-de-jouir* (du discours capitaliste) -, la dimension aliénante du politique reste prévalente sinon exclusive. En cela, se

---

<sup>239</sup> Ibid. P.288-289

<sup>240</sup> C'est là toute la différence avec Castoriadis, voire le chapitre 4 du présent mémoire.

<sup>241</sup> Nous avons vu (moi-même et les auteur.e.s cité.e.s) que chez Lacan, aucun gouvernement, aucun pouvoir de vérité ne gouverne entièrement le sujet puisqu'un « reste » surgit dans le symptôme. Ce reste est le plus-de-jouir.

<sup>242</sup> Foucault Michel, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France, 1979-1980, Du gouvernement des vivants cours au Collège de France, 1979-1980*, Hautes études, 2012. P98

<sup>243</sup> Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan*. p.216

démontre, on ne peut mieux, en quoi et pourquoi le discours du maître est bel et bien l'envers de la psychanalyse <sup>244</sup> ».

L'enseignement croisé de Foucault et Lacan nous apprend que la pensée héritée du structuralisme (qui a par la suite été nommée poststructuraliste) décrit un sujet qui, pour se penser et penser le monde, doit utiliser des *savoirs-pouvoirs*, des *signifiants maîtres* qui ne le définissent *pas-tout*. Chez Foucault, la singularité du sujet se définit dans la résistance à ce *savoir-pouvoir*, dans un rapport de lutte (des classes, des genres, des sexualités). Chez Lacan, le sujet garde sa singularité par le symptôme, qui est un retour dans le corps et le comportement de ce *pas-tout* inscrit dans le langage de l'autre ou de l'Autre, ce *plus-de-jouir*<sup>245</sup>. Dans le prochain sous-chapitre, je développe en quoi les psychanalyses lacaniennes et freudiennes permettent de comprendre les maux de notre époque.

#### 4 - La psychanalyse : une anthropologie clinique réflexive de l'époque

En conclusion de cette partie sur la psychanalyse utile pour penser une anthropologie clinique réflexive de l'époque, je conclus sur le caractère *social et historique* des causes des symptômes que peut revêtir un sujet névrosé, c'est-à-dire du sujet en demande de soin par rapport à un *impossible* et une *impuissance* dans la loi sociale instituée (et pas seulement dans le langage) que revêt son désir.

Dans *Le mythe individuel du névrosé* Lacan propose une articulation propre au mythe dans le rapport entre parole et vérité pour expliquer ce qu'est l'expérience psychanalytique : « Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse, qu'elle la constitue. La parole ne peut pas se saisir elle-même ni saisir le mouvement d'accès à la vérité, comme une vérité objective. Elle ne peut que l'exprimer et ce, d'une façon mythique. C'est en ce sens qu'on peut dire que ce en quoi la théorie analytique concrétise le rapport intersubjectif, et qui est le

---

<sup>244</sup> Sidi Askofaré, « Politique, science et psychanalyse - De l'aversion de la contingence à une politique du symptôme », « *Champ lacanien* », N° 2 2005, pages 95 à 106

<sup>245</sup> Dans son *Séminaire : D'un Autre à l'autre*, Lacan introduit la fonction du *plus-de-jouir*. Il théorise l'objet *a* comme *plus-de-jouir*. L'objet *a* est le reste à jouir qui n'est pas joui par le discours. Or pour Lacan, le sujet ne peut jouir que par un discours. Au nombre de quatre, les discours sont des structures, des modes de gouvernement de la jouissance du sujet.

complexe d'Œdipe, a une valeur de mythe<sup>246</sup> ». Et par rapport au caractère *social historique* du mythe, il ajoute : « si nous le comprenons comme la manifestation sociale latente ou patente, virtuelle ou réalisée, pleine ou vidée de son sens, de ce mode de l'être, alors il est certain que nous pouvons en retrouver la fonction dans le vécu même d'un névrosé<sup>247</sup> ». Il y a donc un lien intrinsèque entre le mythe individuel que vient conter (ou plutôt conter à nouveau) l'analysant à l'analyste, et le mythe collectif sur lequel se construit l'instituant et le langage pré-institué. Le langage est pré-institué au sujet mais il y a bien une condition sociale et historique, une date et un contexte communautaire dans lequel les signifiés ont été institué dans certains signifiants, et toutes les valeurs normatives qui sont associées. L'affinité élective de Max Weber abonde en ce sens<sup>248</sup>.

Pierre-Henri Castel est un psychanalyste qui s'intéresse à l'expérience de l'auto contrainte dans le travail du sociologue Norbert Elias<sup>249</sup>. Ce dernier s'est beaucoup appuyé sur les travaux de Sigmund Freud. Il s'est aussi désassocié d'une vision universalisante de Sigmund Freud. Il s'explique ainsi : « Freud, sa vie durant, a étudié les hommes et les femmes qui vivaient à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle et au début du 20<sup>ème</sup> siècle et, à la manière des sciences de la nature, il a forgé ses concepts comme si la structure de la personnalité qu'il observait était celle de tous les hommes humains. (...) Aller au-delà de Freud, scientifiquement parlant, c'est reconnaître les transformations qui affectèrent le développement de la personnalité humaine<sup>250</sup> ». Pierre-Henri Castel s'intéresse à la « construction de l'individu dont la psychanalyse répond de manière réflexive<sup>251</sup> », et particulièrement l'individu libéral. Pour lui, le psychanalyste doit écouter son époque. Sigmund Freud l'a précisé dès le début de ses travaux, il y a un intérêt commun entre sociologie, anthropologie et psychanalyse<sup>252</sup>. Pour analyser l'époque, Pierre-Henri Castel travaille avec des anthropologues de la revue MAUSS :

---

<sup>246</sup> Lacan, *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose*, 14.

<sup>247</sup> Ibid. P14

<sup>248</sup> Il y a bien une fonction sociale normative de l'ordre signifiant, c'est-à-dire de l'ordre symbolique chez Jacques Lacan. En revanche, la structure des discours dans lequel le sujet trouve une traduction de son manque-à-jour, c'est-à-dire son impuissance et son impossible à trouver sa vérité dans le langage de l'Autre, est bien anhistorique et hors contexte social. Il existe quatre discours chez Lacan que je contextualise à l'époque et à l'Occident.

<sup>249</sup> Entretien du psychanalyste Pierre-Henri Castel par Cyril Bérard tourné le 23 mai 2017 : P-H Castel, *Psychanalyse (ABC Penser)*, <https://www.youtube.com/watch?v=auXyxMTofzU>.

<sup>250</sup> Kristina Schulz, « Norbert Elias ou la sociologie des continuités » (1985), *Labyrinthe*, n° 5 (15 janvier 2000) : P.89-95.

<sup>251</sup> Entretien du psychanalyste Pierre-Henri Castel par Cyril Bérard tourné le 23 mai 2017 P-H Castel, *Psychanalyse (ABC Penser)*, Réalisation Cyril Bérard, 2021

<sup>252</sup> Sigmund Freud, *L'intérêt de la psychanalyse* (Retz 1980, 1913).

« la différence avec l'anthropologie, c'est de penser au retour, qui se manifeste dans le symptôme, et dont le sujet ne sait pas forcément d'où ça vient <sup>253</sup> ».

Ainsi la psychanalyse doit être vue comme une anthropologie clinique réflexive des maux de notre époque, autant qu'elle est une clinique qui se construit à partir des analyses anthropologiques de l'époque. La psychanalyse part de la clinique, de l'acte d'un analysant qui rencontre son analyste pour dérouler un problème sur lequel il bute. Tout l'intérêt anthropologique de la psychanalyse vient justement du fait qu'elle part de la clinique et donc, qu'elle peut éclairer un point de vue réflexif, avec un recul nécessaire, sur les maux de notre époque qui proviennent d'institutions délétères pour les humain.e.s que nous sommes.

Pierre-Henri Castel décrit les « *troubles obsessionnels compulsifs* <sup>254</sup> », qui apparaissent souvent dans les névroses de notre époque. Dans son cabinet, son analysant explique : « Regardez, je fais tout bien. Mais ça, ce n'est pas moi, laissez cela de côté. Comme s'il voulait couper un morceau de cerveau <sup>255</sup> ». Ainsi ces troubles obsessionnels compulsifs, ces TOC seraient des révélateurs d'une époque où le sujet n'a jamais été aussi contraint. Dans notre civilisation, les humain.e.s sont complètement dépendant.e.s d'institutions mondialisées sur lesquelles ils n'ont aucune prise. Pour survivre, il faut passer par l'achat de biens de subsistance, et donc par un travail. Celui-ci est de plus en plus aliénant car le capitaliste en demande toujours plus. Le sujet du capitaliste en veut toujours *plus-de-jouir*.

Le néologisme *plus-de-jouir*, forgé par Lacan dans son séminaire *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), représente l'une des modalités de présentation de *l'objet a*. Elle prend ses racines dans le concept de « plus-value » de Karl Marx et permet de cerner un pan capital de l'*ethos* capitaliste de notre époque. Selon Lacan, l'entrée de tout individu dans l'ordre symbolique, nécessaire pour devenir sujet, implique une renonciation à une forme spécifique de jouissance, celle qui est interdite par la loi (celle par exemple de l'inceste chez Freud et Lacan). Pour Lacan, *l'objet petit a*, objet de pulsion, ne se réduit pas uniquement à l'objet perdu du désir tel que Freud le concevait. Il représente également une compensation à cette perte. Grâce à ce résidu résultant de cette soustraction, le sujet peut accéder à une jouissance supplémentaire que Lacan nomme « plus-de-jouir ». Dans son séminaire intitulé *D'un Autre à l'autre*, Lacan explore de manière approfondie la relation étroite entre *l'objet petit a* et la notion de *plus-value* chez Marx.

---

<sup>253</sup> Entretien du psychanalyste Pierre-Henri Castel par Cyril Bérard tourné le 23 mai 2017 P-H Castel, Psychanalyse (ABC Penser), Réalisation Cyril Bérard, 2021

<sup>254</sup> Ibidem

<sup>255</sup> Ibidem

Le sujet de la psychanalyse et l'analyse structuraliste (non universaliste car le symptôme est bien singulier au sujet si le discours permet toujours la ronde des discours) du sujet aliéné au langage de Lacan, présente une figure anthropologique contrainte à l'échec du lien social. Le sujet de la psychanalyse a besoin de se dire pour exister, de l'Autre pour se dire. L'objet du désir est toujours substitutif de l'objet premier, le *primo* objet du désir à jamais perdu, le fameux *objet a* qui se manifeste dans le corps par retour de la jouissance. Cet objet substitutif est lié à l'origine asociale, et différemment asocialisée suivant les époques, des pulsions, mais aussi à la singularité du sujet. Ce que Lacan appelle le plus-de-jouir, le libéralisme tente d'atomiser le sujet en définissant l'objet « a ». Il fait taire le sujet en le définissant, en confondant désir de se définir et plaisir de consommer. Le libéralisme parle à la place du sujet. Au contraire, la psychanalyse promeut une politique de la parole du sujet, une politique de l'acceptation de l'inconscient, une politique d'acceptation de ce qui ne peut être su, une politique du symptôme<sup>256</sup>.

C'est bien la loi qui rend les pulsions asociales, *la loi du père* chez Freud. Toute l'ontologie de la psychanalyse lacanienne et même freudienne si nous nous y tenons à son interprétation symbolique, tend à mettre en lumière l'origine du retour du symptôme dans l'articulation entre pouvoir et savoir dans l'acte civilisationnel. Ainsi, la psychanalyse peut être utilisée comme outil réflexif pour penser l'anthropologie d'une époque ou d'une communauté, c'est-à-dire comment la population étudiée se pense elle-même par rapport aux lois qu'elles se donnent. Pour reprendre l'anthropologue Viveiros de Castro, « que se passe-t-il lorsque nous demandons aux indigènes ce qu'est l'anthropologie ? <sup>257</sup> ». C'est aux communautés elles-mêmes de définir leur propre vision de l'humain.e.

Le psychanalyste Bernard Victoria a convoqué la pensée de Cornélius Castoriadis pour étudier le caractère social et historique du savoir d'une époque. Pour se dire (ou dire son malaise), le sujet se réfère au savoir d'une époque. Citant le psychanalyste Sidi Askofaré, Bernard Victoria nomme ce savoir spécifique à une époque, dans lequel le sujet n'a d'autre choix que de venir piocher un semblant d'identification dans lequel il ne peut que se *mi-dire*, « se mi-identifier », « les figures du Maître qui y saturent la fonction de semblant <sup>258</sup> ». Car si l'anthropologie lacanienne du sujet a son pendant structurel à travers la théorie des discours,

---

<sup>256</sup> Voir Pierre Bruno Lacan, *passer de Marx : l'invention du symptôme* (Toulouse : Érès, 2010).

<sup>257</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale* (Paris : Presses universitaires de France, 2009). p43-61

<sup>258</sup> Askofaré Sidi, *Les formes contemporaines du symptôme*, In : *Pas tant*, n°34, 1993 p. 3-4 cité dans Victoria, « L'époque, les discours, l'amour. Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. » P76

elle possède aussi un pendant historique. Bernard Victoria insiste : « il ne nous faut pas confondre d'un côté les types de discours - structure - et de l'autre les figures du maître qui y font fonction de semblant - ce qui convoque une dimension plus historique <sup>259</sup> ». J'explicité le lien et l'opposition que j'ai observés dans la pensée de Cornélius Castoriadis et celle de Jacques Lacan dans le chapitre suivant.

Les théories du lien social développées par Sigmund Freud et Jacques Lacan peuvent être des outils réflexifs pour élaborer une anthropologie clinique de l'époque et d'un groupe social (une communauté intentionnelle par exemple). L'intérêt anthropologique de la psychanalyse vient du fait qu'elle part de la clinique et donc, qu'elle peut éclairer un point de vue réflexif, avec un recul nécessaire, sur les maux de notre époque qui proviennent d'institutions délétères pour les humain.e.s que nous sommes. L'aliénation à la culture (Freud) et au langage (Lacan), la biologie prématurée de l'humain.e, l'identification à l'autre, la jalousie primordiale, le traumatisme, sont autant de concepts développés grâce à des observations cliniques. Elles permettent de comprendre la tragédie de l'animal social qu'est l'humain.e. Le symptôme, en tant qu'il est « porteur d'une 'fixation de jouissance singulière' qui fait obstacle à ce que le gouvernement de la jouissance soit total et que l'être social soit effectivement produit <sup>260</sup> », parle plus des institutions que de nous-mêmes.

Mon interprétation de la théorie psychanalytique ne me mène pas à la même conclusion que Garret Hardin, c'est-à-dire que « La destination vers laquelle chaque homme se hâte est la ruine, chacun poursuivant son propre intérêt dans une société qui croit à la liberté des biens communs <sup>261</sup> ». Au contraire, l'humain.e est intersubstant par nature et en cela, il suit consciemment et inconsciemment les lois instituées dans les *signifiants maîtres* de sa culture<sup>262</sup>. Chacun.e possède son propre rapport à la jouissance, son propre rapport à la loi inscrite dans les *signifiants maîtres* de sa culture. Ces rapports singuliers sont influencés par l'histoire du sujet, ses traumatismes, ses interprétations conscientes et inconscientes des signifiants de la culture. Pour instituer un vivre ensemble, l'humain.e utilise le langage, différentes chaînes signifiantes qui lui permettent de se comprendre, ou pas. Si l'individu du

---

<sup>259</sup> Victoria. P. 76

<sup>260</sup> Ibidem

<sup>261</sup> Hardin, *La tragédie des communs*.

<sup>262</sup> Ce que, reprenant Sidi Askofaré, Bernard Victoria nomme « les figures du maître qui y font fonction de semblant ». Askofaré Sidi, *Les formes contemporaines du symptôme*, In : *Pas tant*, n°34, 1993 p. 3-4 cité dans Victoria, « L'époque, les discours, l'amour. Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. » P76

libéralisme essentialisé dans la thèse de Garrett Hardin existe, c'est qu'il existe dans les signifiants maîtres de la culture occidentale capitaliste de notre époque. Cet individu est contraint par la montée de l'insignifiance<sup>263</sup> à l'égard de la société, par un *imaginaire* institué dans le lien social capitaliste. Cet imaginaire ne permet pas de penser l'*autolimitation*<sup>264</sup> de l'individu car le *plus-de-jour* en est le versant d'une seule et même pièce. C'est pourquoi Garrett Hardin, biologiste vivant dans la société capitaliste, ne peut penser le commun. Le pouvoir créateur du sujet autonome est justement d'instituer consciemment un nouvel imaginaire basé sur la prise en compte de notre nature profonde : l'intersubstance. C'est ce que développe Cornélius Castoriadis dans son rapport à la psychanalyse et dans son travail sur les différentes ontologies de l'être.

---

<sup>263</sup> Expression empruntée à Cornélius Castoriadis.

<sup>264</sup> Idem

## Chapitre 4 - L'ontologie et le projet politique de Cornélius Castoriadis

Pourquoi étudier la pensée de Cornélius Castoriadis en 2023 et dégager de sa pensée des outils anthropologiques pour penser la sortie du propriétaire ? J'ai rencontré la pensée de cet auteur pour la première fois en lisant l'œuvre pléthorique du duo socio-philosophique Pierre Dardot et Christian Laval : *Commun, Essai sur la révolution au 21ème siècle*. Les deux auteurs y reprennent les différentes utilisations de la notion de *commun* pour s'accorder sur une définition qui reprend l'exigence de démocratie radicale chez Castoriadis. Reprenant pour une bonne part le concept de société autonome, le « commun » compris comme principe politique consiste « à introduire partout, de la façon la plus profonde et la plus systématique, la forme institutionnelle de l'*autogouvernement*<sup>265</sup> » Ainsi, le « commun » ne saurait être un cadre juridique ou une chose en soi puisque ce sont aux acteurs, usagers des biens, de définir le cadre d'utilisation de cette dernière. C'est pourquoi le « commun » comme principe politique pourrait être défini par : *praxis* instituante d'un imaginaire sans cesse renouvelé du droit d'usage et du caractère d'innapropriabilité d'une chose. Les deux auteurs expliquent que le concept de « commun » est central pour penser une alternative écologique et sociale à l'appropriation des biens et des données par l'État ou les entreprises privées.

À travers son projet politique *d'autonomie collective et individuelle*, Cornélius Castoriadis n'a eu de cesse d'élaborer une pensée permettant d'imaginer une alternative à une pensée collectiviste étatique ou un absolutisme privé, mettant dos à dos le communisme et le capitalisme tels qu'ils ont été institués dans l'histoire. Pluridisciplinaire, une ligne directrice de son œuvre pourrait être de penser les conditions d'autotransformation collectives et individuelles : « l'autoinstitution explicite et lucide de la société se donnant à elle-même ses propres lois en sachant qu'elle le fait<sup>266</sup> ».

Je reprends dans ce chapitre une partie de la pensée lacanienne développée dans le chapitre précédent pour mettre en lumière les complémentarités et points de rupture entre Jacques Lacan et le parcours philosophique de Cornélius Castoriadis. Je finirai par une synthèse de la théorie anthropologique de l'auteur et mettrai en parallèle les développements

---

<sup>265</sup> Dardot et Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle*. P. 459

<sup>266</sup> Poirier Nicolas, *Castoriadis : l'imaginaire radical*, Philosophies 178, 2004, p32.

actuels de la pensée du commun avec son projet d'autonomie politique. Dans un premier temps, je vais situer l'auteur dans son époque.

Cornélius quitte la Grèce et rejoint la France en 1945 pour échapper à la guerre civile. Il s'inscrit en thèse à la Sorbonne (une thèse sur Max Weber qui ne verra jamais le jour) et a pour profession, économiste à l'OCDE. Peu de temps après, il monte le groupe et la revue éponyme *Socialisme ou Barbarie* avec le philosophe Claude Lefort. Il publie avec ce dernier des tribunes et des analyses d'orientation marxiste antistaliniennes, critique du trotskisme et promeut une mouvance révolutionnaire appelée « communisme de conseils » ou « conseillisme »<sup>267</sup>. Après l'autodissolution du groupe, à partir des années 60, il se concentre sur le développement de sa pensée en étudiant la psychanalyse et les philosophes grecques de l'Antiquité. Il suivra certains séminaires de Jacques Lacan de 1964 à 1966 puis s'en détachera pour rejoindre le groupe de psychanalystes « Le Quatrième Groupe ».

## 1- L'instituant, l'institué et l'imaginaire

### A- La question de la *praxis* et de la pratique militante.

Je l'ai expliqué dans le troisième sous-chapitre du chapitre 2, Cornélius Castoriadis et Claude Lefort reprochent aux léninistes de penser la révolution comme mouvement avant-gardiste venue d'une intelligentsia coupée de sa base. De cette *praxis* découle la bureaucratie, une société non plus divisée entre prolétaires et bourgeois mais entre dirigeants et dirigés. Mais alors comment penser la *praxis* révolutionnaire ? Comment penser une action qui découlerait de la théorie critique de l'accaparement du pouvoir d'une minorité sur le reste de la population ? Comment penser son renversement et ne pas reproduire cet avant-gardisme léniniste ? C'est bien ce problème, posé de manière récurrente au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie*, qui entraînera la querelle puis la scission avec Claude Lefort. C'est aussi elle qui va permettre à Castoriadis de développer sa théorie sur la nature du social et de la société, de l'histoire comme création radicale, de l'instituant et de l'institué.

En 1958, le groupe *Socialisme ou Barbarie* connaît une scission autour de la question de la constitution d'une organisation révolutionnaire. Claude Lefort et Henri Simon quittent

---

<sup>267</sup> On peut noter les correspondances de Castoriadis avec le théoricien et militant du courant conseilliste Anton Pannekoek : Cornelius Castoriadis et Anton Pannekoek, « Pierre Chaulieu (Cornélius Castoriadis Correspondance 1953-1954) », s. d.

l'organisation. Une nouvelle scission aura lieu en 1963 puis l'organisation s'autodissoudra en 1967<sup>268</sup>. L'origine de la querelle entre Castoriadis et Lefort remonte à un contexte historique particulier. En pleine guerre d'Algérie, celui qui était alors l'ancien général de Gaulle demande les pleins pouvoirs à l'Assemblée Nationale. Ceux-ci devaient mettre fin à la crise gouvernementale engendrée par le putsch des généraux à Alger, le coup d'État du 13 mai 1958. Il les obtient pendant 6 mois puis met fin au régime parlementaire de la Quatrième République en renforçant le rôle de l'exécutif par le suffrage universel direct. C'est aussi cette année-là qu'est rédigé le fameux article 49 alinéa 3 de la Constitution, permettant à l'exécutif de faire passer une loi sans délibération, ni vote de l'Assemblée Nationale. C'est donc dans ce contexte que le nombre d'adhésions à *Socialisme ou Barbarie* augmente et que Castoriadis propose au groupe de se constituer en parti muni d'un programme politique<sup>269</sup>.

L'idée de Castoriadis était de structurer un parti d'avant-garde que la menace de bureaucratisation pousserait à l'autodissolution au moment de l'insurrection<sup>270</sup>. Pour Claude Lefort : « C'est d'abord un fait que l'élaboration du programme du parti comme l'initiative de sa constitution est l'œuvre d'éléments non prolétariens, en tout cas échappant à l'exploitation qui règne dans le processus de production. C'est l'œuvre le plus souvent d'intellectuels petits-bourgeois qui, grâce à la culture qu'ils possèdent et à leur mode de vie sont capables de s'adonner totalement à la préparation théorique et pratique de la révolution. C'est un autre fait que le parti, pendant une longue période, comprend surtout des éléments non prolétariens et ne fait aucune place aux ouvriers dans ses cadres <sup>271</sup> ».

On peut noter ici la problématique renouvelée dans le livre d'Aurélien Berlan, *Terre et Liberté*<sup>272</sup>, sur l'élaboration théorique et le travail politique rendu possible seulement par la délégation à d'autres du travail de subsistance. À l'instar de Geneviève Pruvost dans son livre *Quotidien Politique*, il mentionne « la politique du taro <sup>273</sup> », expression empruntée aux sociologues Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen que Geneviève Pruvost classifie

---

<sup>268</sup> Source : François Dosse, *Castoriadis : une vie*, Poche, 2019.

<sup>269</sup> Ibid

<sup>270</sup> Voir Castoriadis Cornelius, *L'expérience du mouvement ouvrier. 1. Comment lutter*, 825, 1974 p. 121-143. Et Castoriadis, *La société bureaucratique. 2. La révolution contre la bureaucratie*, p. 142.

<sup>271</sup> Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Travaux de Sciences Sociales (Genève 12: Librairie Droz, 2015). p63 cité dans Philippe Caumières, « Pour une praxis renouvelée », in *Praxis et institution*, éd. par Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Collection générale (Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2019), 9-41, <https://doi.org/10.4000/books.puosl.908>.

<sup>272</sup> Voir le deuxième sous-chapitre du chapitre 1 du présent mémoire.

<sup>273</sup> Le taro est un rhizome comestible constituant l'alimentation de base dans les régions qui bordent l'océan Indien. Voir Maria Mies et Veronika Bennholdt-Thomsen, *The subsistence perspective: Beyond the globalized economy*, Zed Books (Londres, 1999). Et Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance*, 2021.

parmi les écoféministes de la subsistance. Les deux écoféministes expliquent que dans certaines sociétés au savoir vernaculaire (dont la fabrique est ancrée sur un territoire), les prises de décision se font à l'usage, en discutant les mains dans la terre. Elles écrivent : « La politique du taro est comprise comme un processus analogue au processus de planter des graines, de désherber, de récolter (...) le travail du taro et simultanément un travail politique est un travail de subsistance <sup>274</sup> ». Ainsi la théorie se pratique et se construit dans le même temps.

Claude Lefort serait d'accord avec ces derniers développements<sup>275</sup>. En 1958, suite à l'arrivée des nombreux adhérents à *Socialisme ou Barbarie*, il écrit : « les hommes forgent en vertu de leurs relations, au sein du milieu productif, une expérience qui leur permet de trancher, dans la clarté des problèmes qu'ils rencontrent. Ce qu'ils décident concerne leur vie et le pouvoir leur est donné de vérifier ce qu'ils décident à partir de leur vie. Le parti, en revanche [...], est un milieu artificiel, hétérogène, puisque les individus qui s'y rassemblent diffèrent par leur activité professionnelle, par leur origine sociale et par leur culture <sup>276</sup>».

La volonté de Cornélius Castoriadis de créer un parti, malgré ses critiques acerbes envers la bureaucratie, est une facette intrigante de sa pensée. Cela peut s'expliquer en partie par ses échanges intellectuels avec Anton Pannekœk, éminent théoricien du conseilisme et fervent soutien de Rosa Luxembourg. Cette dernière avait elle-même évolué au sein du Parti Social-Démocrate allemand (SPD). Ces dialogues ont pu influencer Castoriadis et l'inciter à considérer la nécessité d'une structure organisée pour la transformation sociale. Je pense que son intérêt pour la création d'un parti réside davantage dans la recherche d'une réponse à ce que pourrait être une *praxis* révolutionnaire et la pratique militante qui la favoriserait, plutôt que dans une adhésion inconditionnelle à une forme particulière d'organisation politique. Comment concevoir une organisation politique capable de libérer les masses prolétariennes sans sombrer dans les travers de la bureaucratie et de l'avant-gardisme ? C'est ce dilemme qui poussa Castoriadis à chercher à concilier une action militante radicale avec une vision émancipatrice des conditions politiques, psychologiques et ontologiques de l'humain.e.

---

<sup>274</sup> Mies et Bennholdt-Thomsen, *The subsistence perspective: Beyond the globalized economy*, 212. citées et traduites par Geneviève Pruvost dans Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance*, 2021. P. 237

<sup>275</sup> Il est d'ailleurs étonnant que Claude Lefort, contemporain d'Henri Lefebvre, dont la critique de la quotidienneté jette la base du livre de Geneviève Pruvost, n'ait jamais écrit avec lui (en tout cas je n'ai rien trouvé sur la question).

<sup>276</sup> Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, p106.

Dans l'idéal politique de Castoriadis, chaque usine est structurée autour de conseils d'atelier responsables de l'organisation de la production. Ces conseils, formés par les membres de l'unité de production, prennent des décisions liées à leurs domaines de compétence. Les grandes décisions de gestion reviennent à l'assemblée générale des travailleurs, tandis que le conseil des délégués d'atelier, composé de représentants élus, s'occupe des affaires courantes. Les ouvriers participent activement aux décisions de leur unité de production, élisent des représentants révocables pour la gestion quotidienne, le tout sous le contrôle de l'Assemblée générale des travailleurs<sup>277</sup>. Castoriadis a d'abord pensé la transformation sociale de la société sur les lieux de production<sup>278</sup>. À l'échelle de l'État, Castoriadis imagine une planification démocratique sous la forme du conseilisme libertaire de Murray Bookchin<sup>279</sup>. « La création d'une *usine du plan* aura pour tâche d'analyser les conditions initiales de la production et la structure générale de l'économie afin de spécifier les différents « plans » de production atteignables à partir de la situation existante <sup>280</sup> ». Contrairement à ce qu'il dénonce chez les soviétiques, le rôle de l'usine du plan n'est pas de décider elle-même mais de « rendre compréhensibles les différentes options qui s'offrent à la société <sup>281</sup> ». Je peux constater qu'entre 1956 et 1958, les différents textes de Cornélius Castoriadis montrent une impasse, tant sur la question juridique de la propriété des moyens de production, que sur la question de la théorie et de la pratique militante. Sa critique de la bureaucratie tend à se retourner contre lui-même, pensant même à une planification à l'échelle étatique... J'imagine que des crises et des débats ont dû accompagner les différentes dissolutions du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Celles-ci ont peut-être participé à remettre en question la portée planificatrice de sa pensée. Sa rencontre avec l'inconscient freudien dans les années 60 a dû faire le reste. Ainsi, sa définition de la *praxis* prend une toute autre direction dans son œuvre majeure, *L'institution imaginaire de la société*.

Quelle est-elle ? C'est ce « qui, dans un processus créatif, vise le développement de l'autonomie comme fin et utilise à cette fin l'autonomie comme moyen (...), c'est ce faire dans lequel l'autre et les autres sont visés comme être autonome et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur autonomie <sup>282</sup> ». Dans sa définition de la *praxis*,

---

<sup>277</sup> Voir Cornélius Castoriadis, « L'Expérience du mouvement ouvrier. 2 : Prolétariat et organisation. », 1974, UGE 10/18 et initialement paru dans la revue « Socialisme ou barbarie » n° 23, janvier 1958. publié sur <https://collectiflieuxcommuns.fr/>

<sup>278</sup> Voir Fabri, « À la recherche d'une théorie castoriadienne de la propriété ».

<sup>279</sup> Murray Bookchin et Janet Biehl, Pour un municipalisme libertaire (Ed. Atelier de création libertaire, 2003).

<sup>280</sup> Fabri, « À la recherche d'une théorie castoriadienne de la propriété ».

<sup>281</sup> Ibidem

<sup>282</sup> Castoriadis, L'institution imaginaire de la société. p112

Castoriadis met en lumière la capacité créative de l'agir humain. Il affirme que bien que la contingence soit présente dans les processus historiques, elle ne définit pas leur spécificité. L'être historique se distingue par sa capacité à apporter des réponses nouvelles aux situations existantes et à créer de nouvelles situations. Ainsi, la créativité humaine transcende-t-elle la simple contingence des événements. Ainsi, la nouvelle théorie de l'action de l'auteur exclut-elle toute planification : « Faire, faire un livre, un enfant, une révolution, faire tout court, c'est se projeter dans une situation à venir qui s'ouvre de tous les côtés vers l'inconnu, que l'on ne peut donc pas posséder d'avance en pensée, mais que l'on doit obligatoirement supposer comme définie pour ce qui importe quant aux décisions actuelles <sup>283</sup> ».

L'idée centrale de la théorie de l'action de Castoriadis, à savoir la dimension créatrice de l'agir, revient ainsi sous la spécificité du social-historique. La réalité sociale est définie comme « l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant <sup>284</sup> ». Or, Castoriadis, explicite plus tard dans un autre ouvrage, « l'histoire est création du sens - et il ne peut pas y avoir d'explication d'une création, il ne peut y avoir qu'une compréhension *ex post facto* de son sens. <sup>285</sup> ». On voit ici comme sa théorie de la *praxis* comme élucidation du « faire à *posteriori* » et comme « faire en soi » s'articule autour de sa conception de l'histoire. Il écrit : « La *praxis* est certes une activité, consciente et ne peut exister que dans la lucidité ; mais elle est tout autre chose que l'application d'un savoir préalable. (...) Elle s'appuie sur un savoir, mais celui-ci est toujours fragmentaire et provisoire. <sup>286</sup> ». Je souligne ici la référence à Freud et la psychanalyse comme acte et comme théorie au savoir fragmentaire car intrinsèquement liée à l'inconscient. Il conclut ainsi : « Élucidation et transformation du réel progresse, dans la *praxis*, dans un conditionnement réciproque. Et c'est cette double progression qui est la justification de la *praxis*. Mais, dans la structure logique de l'ensemble qu'elles forment, l'activité précède l'élucidation ; car pour la *praxis*, l'instance ultime n'est pas l'élucidation, mais la transformation du donné. », c'est-à-dire l'autotransformation de l'institué par la création radicalement singulière au sujet.

L'expérience militante de Cornélius Castoriadis au sein de l'institution qu'a été le groupe *Socialisme ou Barbarie* a été marquée par sa volonté à planifier un type d'organisation, les conseils ouvriers. Cette planification, pourtant imaginée par lui-même, devait partir de la

---

<sup>283</sup> Ibid, p.121

<sup>284</sup> Ibid, p.148.

<sup>285</sup> 1922-1997 Castoriadis Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe. II. Domaines de l'homme*, Empreintes, 1986, p220.

<sup>286</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. p112

base des usagers des outils de production : les travailleurs. La contradiction de sa démarche a buté sur l'opposition collective d'une partie du groupe de penseurs militants auquel il appartenait, et sur la difficulté à formaliser cette planification en des termes concrets, notamment juridiques. Reprenant ses écrits critiques de la société bureaucratique et de la pensée politique de Karl Marx, abondant ses théories du postulat de l'inconscient freudien, Cornélius Castoriadis rédigera par la suite sa propre théorie de l'histoire et de la *praxis*. Pour lui, l'histoire est création, une *poièsis* prenant en compte une multitude de potentialités. Dans cette multitude, ce *magma*, comment l'instituant se forme-t-il ? Pour le dire autrement, comment l'*être* s'émancipe-t-il de l'*étant* ?

## B - L'autonomie et l'institutionnalisation de la société

Castoriadis déclare que l'institution de la société ainsi que l'histoire sont des créations humaines. Il écrit en introduction du deuxième tome de son recueil de textes *Les carrefours du labyrinthe*, intitulé *Domaine de l'homme* : « Elle est l'œuvre de l'imaginaire social instituant. La société s'institue à chaque fois d'elle-même. Mais elle occulte cette autoinstitution en se la représentant comme l'œuvre des " ancêtres ", des dieux, de Dieu, de la Nature, de la Raison - ou des " lois de l'histoire ", comme c'est le cas avec le marxisme. Le socialisme, comme projet d'institution d'une société autonome, implique aussi et surtout la reconnaissance explicite de cette autoinstitution de la société. Une société socialiste est une société qui *sait* que ses institutions sont son œuvre propre, et qui ne s'aliène pas à elle <sup>287</sup> ». Ainsi nous pouvons départager deux façons de penser l'institution de la société et l'action humaine : la croyance que les institutions proviennent d'une source extra-sociale (la spiritualité ou la nature intrinsèquement rationnelle ou productiviste humaine), et celles qui savent que leurs institutions sont leur propre œuvre. La première est un mode de pensée *hétéronomes*, les secondes, des modes de pensée *autonomes*.

En anthropologie, la théorie de l'institution de Castoriadis peut se comprendre comme une critique de l'interprétation fonctionnaliste des institutions. Il reproche à celle-ci de vouloir expliquer les phénomènes sociaux à partir d'impératifs systémiques. Mais selon lui, l'anthropologie fonctionnaliste n'est pas en mesure d'expliquer les besoins humains devant être constamment satisfaits : « La vue moderne de l'institution, qui en réduit la signification

---

<sup>287</sup> Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*. 2. *Domaines de l'homme*. p21 Note : À la fin de son œuvre, Castoriadis abandonnera le terme « socialiste » pour se concentrer sur le « projet d'autonomie ».

au fonctionnel, n'est que partiellement correcte. Pour autant qu'elle se présente comme *la* vérité sur le problème de l'institution, elle n'est que projection. Elle projette sur l'ensemble de l'histoire une idée empruntée non pas même à la réalité effective des institutions du monde capitaliste occidental (qui n'ont jamais été et ne sont toujours, malgré l'énorme mouvement de "rationalisation", que partiellement fonctionnelles), mais à ce que ce monde *voudrait* que ses institutions soient<sup>288</sup> ». En d'autres termes, Castoriadis reproche à l'anthropologie fonctionnaliste d'être fonctionnaliste alors que les sociétés ne le sont *pas toutes*<sup>289</sup>.

Entre les années 1930 et 1960, la recherche anthropologique était dominée par une approche fonctionnaliste dont l'ethnologue Bronislaw Malinowski fût l'un des plus célèbres théoriciens. Notamment à travers sa thèse sur le scandale, la reconnaissance de l'inceste et la fonction exogame sur les îles Trobriand<sup>290</sup>, Malinowski a reconnu sa dette à l'égard d'un des pères fondateurs de l'anthropologie, Émile Durkheim. Pour les fonctionnalistes, les sociétés sont des ensembles d'institutions dotées chacune d'une fonction précise : « comprendre une société, c'est comprendre le rôle qu'y joue chaque coutume, chaque idée, chaque croyance, chaque objet<sup>291</sup> ». Emile Durkheim a écrit en préambule de son œuvre phare sur l'explication de l'inceste que : « L'exogamie est donc la règle en vertu de laquelle il est interdit aux membres d'un même clan de s'unir entre eux<sup>292</sup> ». Ainsi, la prohibition de l'inceste n'est en rien l'interdiction faite à des consanguins d'entretenir des relations sexuelles, comme c'était le cas dans la version naturaliste de Edward Westermarck. Il s'agit de l'obligation pour des individus de contracter des alliances hors de leur groupe. Cette explication durkheimienne est ce qu'appelle Castoriadis l'explication « économique fonctionnelle<sup>293</sup> ».

L'explication castoriadienne de l'universalité de l'interdit de l'inceste est remarquable par son sens de la nuance. Il est marqué par le sceau de l'indéterminé autant que par le pouvoir de déterminer à soi ses propres règles. Il rend à l'homme sa complexité, sa poésie, son potentiel émancipateur. Voici ce qu'il explique : « Les vues anciennes sur l'origine "divine"

---

<sup>288</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. p182

<sup>289</sup> Nous pouvons y voir ici l'influence, ou en tout cas la complémentarité avec la théorie freudo-lacanienne de l'action humaine pas toute rationnelle, et le sens du désir du sujet qui ne loge pas complètement dans le savoir de l'*Autre*.

<sup>290</sup> Damien de Blic, « Le scandale, la norme, le sociologue », *Sigila* 33, n° 1 (2014): 25-33, <https://doi.org/10.3917/sigila.033.0025>.

<sup>291</sup> Bernard Quiriny, « Imaginaire, politique, démocratie », in *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, éd. par Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Collection générale (Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2019).

<sup>292</sup> Émile Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines : étude de sociologie (1897)*, Payot et Rivages (coll. Petite Bibliothèque Payot), 2008.

<sup>293</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P197

des institutions étaient, sous leurs enveloppes mythiques, beaucoup plus vraies et plus durables que celles faites de main d'homme (et, comme par hasard, il s'agit dans le cas précis de l'interdit de l'inceste qu'Œdipe a violé), il indiquait une source de l'institution au-delà de la conscience lucide des hommes comme législateurs. C'est cette même vérité qui sous-tend le mythe de la Loi donnée à Moïse par Dieu - par un *pater absconditus*, par un invisible innommable <sup>294</sup> ». Ainsi, cet *invisible innommable* est autant un registre *imaginaire* qu'un registre *symbolique*, autant un *mythe* qu'un *économique-fonctionnel*. L'interdit de l'inceste n'est ni totalement un choix rationnel, ni totalement un mythe. Il ajoute : « il y a, certes, une fonction de l'imaginaire de l'institution <sup>295</sup> », mais « l'effet de l'imaginaire dépasse sa fonction <sup>296</sup> », il n'est pas « facteur dernier » ni facteur premier et il ajoute qu'il n'y a aucun intérêt à en trouver. Ainsi, Cornélius Castoriadis renonce à élaborer une théorie explicative de l'histoire de l'avant, ou même de l'après coup : « Bien que faite par les hommes, l'histoire n'en demeure pas moins selon lui en grande partie obscure <sup>297</sup> ». Le philosophe Christophe Bouton souligne chez Castoriadis la double limite du caractère créateur de l'action historique par la : « société instituée qui tend à la refouler, (...) et par la société instituant, qui risque, en situant l'origine des significations dans un imaginaire radical essentiellement inconscient <sup>298</sup> ». Je vois ici l'équivoque puisque l'inconscient est lui-même influencé par l'imaginaire social institué. Cornélius Castoriadis conclut : « L'institution est un réseau symbolique, socialement sanctionné, où se combinent en proportions et en relations variables une composante fonctionnelle et une composante imaginaire <sup>299</sup> ».

Chaque action humaine peut être observée, analysée puis *élucidée*, comme une performance de l'imaginaire institué de la société ou du groupe social. L'idée centrale de la théorie de l'action de Castoriadis, à savoir la dimension créatrice de l'agir, revient ainsi sous la forme de la détermination sociale et historique. La réalité sociale est définie comme « l'union *et* la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant <sup>300</sup> ». L'action humaine est donc le résultat d'un double mouvement de deux forces qui s'influencent : l'*instituant* et l'*institué*. L'*instituant* est un processus

---

<sup>294</sup> Castoriadis. P. 197

<sup>295</sup> Ibid

<sup>296</sup> Ibid

<sup>297</sup> Christophe Bouton, « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis », in *Imaginaire et création historique*, éd., Collection générale (Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2019).

<sup>298</sup> Ibid

<sup>299</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P. 197

<sup>300</sup> Ibid. p148

d'institutionnalisation qui émane de *l'imaginaire radical* singulier au sujet. Cette capacité instituante à chacun.e est la capacité à projeter du sens. Celle-ci a une dimension irréductiblement créatrice. Dans ce mémoire, je propose de penser une approche anthropologique pour analyser l'institution imaginaire d'un groupe social regroupé au sein d'une communauté intentionnelle, de départager ce qui est de l'ordre de l'imaginaire institué - ce que Castoriadis nomme *l'imaginaire collectif* ou *l'imaginaire social* - de ce qui est de l'ordre de *l'instituant* - l'action *instituante* de *l'imaginaire radical*, singulier à chacun.e. Utiliser la théorie de Castoriadis pour analyser les actions des membres d'une communauté intentionnelle peut consister, par exemple, à départager celles qui sont de l'ordre de l'hétéronomie, et celles qui sont de l'ordre de l'autonomie. Celle-ci ne sera jamais réductible à l'une ou l'autre puisque les témoignages et les actes observés des membres de la communauté seront toujours empreints d'un inconscient, lui-même influencé par l'imaginaire social institué. Aussi, une anthropologie castoriadienne ne sera jamais qu'une *élucidation*, c'est-à-dire une explication empreinte de nuances, ouverte à interprétation.

### C - Ontologie de l'indéterminé : *mythos* et *logos*

La direction philosophique que prend Castoriadis dans la deuxième partie de *L'institution imaginaire de la société*, est celle d'une ontologie de l'indéterminé comme condition préalable d'une nouvelle création. Pour le dire autrement, le désormais philosophe va développer une pensée de l'être comme *autocréation*, c'est-à-dire comme *puissance d'autoaltération indéterminée*. Bien sûr, cette *autoaltération* implique un déjà-là, une base contextuelle sociale et historique existante.

Le couple conceptuel *Cosmos* et *Chaos* deviennent le cœur de cette ontologie, cette étude du pensable, de *l'être* et de *l'étant*. Pour expliquer/élucider les conditions d'apparition d'une société autonome, il tire ces concepts des mythes et philosophes de la Grèce Antique. Pour lui : « La Grèce est le locus social-historique où ont été créées la démocratie et la philosophie <sup>301</sup> ». Pour le dire autrement, « Castoriadis cherche justement à montrer en quoi les significations imaginaires constituant le monde grec impliquent une rigidité bien moindre

---

<sup>301</sup> Cornélius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *Le Débat* 1, no 38, 1986.

dans la manière de concevoir le réel, et par là même, étaient plus propices à la création conjointe de la démocratie et de la philosophie.<sup>302</sup> ».

Pour Castoriadis, la création par les Grecs de la politique, de la démocratie et encore de la philosophie, a été rendu possible du fait qu'au lieu de Livres sacrés et de prophètes, « ils avaient des poètes, des philosophes, des législateurs et des *politai*, (et cela prouve qu'au moins de grandes parties de (l'institution établie de la société) n'ont rien de "sacrées"<sup>303</sup>, ni de "naturelles"<sup>304</sup>». Les poètes avaient la charge de remanier régulièrement la mythologie grecque pour en changer les problématiques initiales en fonction des évolutions politiques et démocratiques. Cette approche du sacré est corrélée à une certaine représentation du monde, dont l'un des aspects essentiels réside dans le couple conceptuel de *Chaos* et de *Cosmos*. Dans un discours à New-York de 1982 sur « Les origines de nos institutions<sup>305</sup> », Castoriadis convoque le poète Hésiode (8<sup>ème</sup> siècle avant JC) et sa *Théogonie*. Ce dernier conte l'enseignement qu'il aurait reçu des Muses sur la naissance des dieux et de toutes choses : « ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant par le début, et, de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier<sup>306</sup> ».

Le *chaos*, dont le sens initial est « vide, néant<sup>307</sup> », définit l'univers à son commencement, avant que le *cosmos* ne soit créé, que l'ordre ne se substitue au « désordre le plus total<sup>308</sup> ». Mais le *cosmos* n'annule pas entièrement le désordre, puisqu'« aux "racines" de l'univers, au-delà du paysage familier, le chaos règne toujours souverain<sup>309</sup> ». Castoriadis fait l'analogie entre les « deux paires d'opposition : *chaos/cosmos* et *hubris/diké*<sup>310</sup> ». L'*hubris* viendrait de la forme indéterminée du *Chaos*, dans laquelle règne aussi l'injustice ; et la *diké*, serait l'ordre, la forme déterminée des choses. Il reproche à Platon d'avoir

---

<sup>302</sup> G.Haldec, « Castoriadis – L'imaginaire grec : Cosmos/ Chaos ; Nomos/Phusis », *labyrinthes* <https://labyrinthes.wordpress.com/2013/02/18/castoriadis-limaginaire-grec-cosmos-chaos-nomosphusis/>.

<sup>303</sup> Je vois ici toute l'ambiguïté de la démarche de Castoriadis qui ne voit pas de « sacré » dans l'institution là où il honore le « service rendu » par la « religion » et la « symbolique du mythe » à travers sa référence à Moïse dans *L'institution imaginaire de la société* (p.197). Aussi, une sacralité autonome serait-elle envisageable à ses yeux ? J'ai observé, avec l'aide de la chercheuse anthropologue Bertrand Galfré, plusieurs dispositifs de délibération démocratique au sein de réunions à caractère sacré, sur des interprétations et des écritures de nouveaux mythes.

<sup>304</sup> Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe. 3. Le monde morcelé* (Paris : Éditions du Seuil, 2000). p155

<sup>305</sup> Repris dans Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe. 2. Domaines de l'homme*.

<sup>306</sup> Hésiode, *Théogonie*, p104-105. traduction Mazon de *Théogonie, Les Travaux et les Jours*, Le Bouclier, Paris 1938 cité dans Clément Lockquell, « La sagesse d'Hésiode », *Laval théologique et philosophique* 4, n° 1 (1948).

<sup>307</sup> Cornélius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *Le Débat* 1, no 38, 1986.

<sup>308</sup> Ibid

<sup>309</sup> Ibid

<sup>310</sup> Ibid

développé une ontologie de l'ordre rationnelle des choses. Il l'appelle ontologie « unitaire <sup>311</sup> » : « De Platon jusqu'au libéralisme moderne et au marxisme, la philosophie politique a été empoisonnée par le postulat opératoire qui veut qu'il y ait un ordre total et "rationnel" (et par conséquent "plein de sens") du monde et son inéluctable corollaire : il existe un ordre des affaires humaines lié à cet ordre du monde - ce que l'on pourrait appeler l'ontologie unitaire. Ce postulat sert à dissimuler le fait fondamental que l'histoire humaine est création - fait sans lequel il ne saurait y avoir d'authentique question du jugement et du choix, pas plus "objectivement" que "subjectivement". Par la même occasion, il masque ou écarte en fait la question de la responsabilité. <sup>312</sup> ».

Ainsi pour Castoriadis, la démocratie, la politique, la philosophie, sont apparues dans un contexte où les hommes réécrivaient l'histoire des dieux en fonction des normes de leurs sociétés<sup>313</sup>. L'ontologie des grecques pré-platoniciens, c'est-à-dire leur capacité à penser l'être leur permettait, par la tension entre *cosmos* et *chaos*, d'imaginer l'institution de leur société à partir d'un imaginaire radical conscient. Platon, en développant une ontologie basée sur l'ordre des choses, aurait empêché de penser la société autonome, ce que Castoriadis nomme l'ontologie unitaire. Avant lui, le philosophe Friedrich Nietzsche avait déjà reproché à Platon d'avoir subordonné toute sa théorie du savoir et « toute son ontologie des Idées éternelles à cette intention morale <sup>314</sup> ». L'analogie entre Castoriadis et Nietzsche est frappante. Pour Nietzsche, la dialectique platonicienne repose sur un préjugé moral, qui est celui de la véracité d'un Dieu bon, garant de l'éternité des valeurs. Castoriadis dira la même chose concernant l'être « bon » : « Platon, chacun le sait, fut le premier à oser proclamer cette monstruosité philosophique, après la fin de la période classique. <sup>315</sup> ». Pour Nietzsche heureusement, « l'"immoralité" grecque, que les théologiens chrétiens dénonceront, était le signe de la santé métaphysique des Grecs <sup>316</sup> », les fameuses conditions sociales et historiques élucidées par Castoriadis. Les deux philosophes se retrouvent dans les disciplines dans lesquelles ils reconnaissent la puissance d'agir de l'être : l'art, la poésie et le mythe. Peut-être voient-ils

---

<sup>311</sup> Ibid

<sup>312</sup> Ibid

<sup>313</sup> Comme c'est le cas dans les observations que nous avons faites avec l'anthropologue Bertrande Galfré citée page précédente.

<sup>314</sup> Pierre Trotignon, « Comment Nietzsche comprit Platon », *Germanica*, n° 8 (31 décembre 1990): 11-28.

<sup>315</sup> Cornélius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *Le Débat* 1, no 38, 1986.

<sup>316</sup> Trotignon, « Comment Nietzsche comprit Platon ».

comme moi et les écoféministes de la subsistance, dans le travail de la terre, une certaine poésie<sup>317</sup>.

Platon a fait une distinction nette entre deux types de discours : le *mythos* et le *logos*, le mythe et le discours logique. Certes, le philosophe grec reconnaît au mythe une valeur pédagogique dans le discours philosophique mais dans *La République*, il considère que le mythe fait moins appel à la raison qu'à la foi et devrait être banni de sa cité idéale. Ainsi, la supériorité du *logos* est établie, inaugurant l'ère du concept et de l'abstraction, reléguant le *mythos* au passé et à la tradition. Cette supériorité sera confirmée chez les modernes par l'évolution de la pensée logique et de la science, qui réfuteront les mythes originels au profit d'explications objectives, empiriquement prouvées, en lieu et place des récits fabuleux et sacrés. C'est cette dialectique du discours de la science par rapport à la vérité qui la rend hétéronome. Cette hétéronomie du discours de la science est reprise dans l'analyse lacanienne du discours universitaire et du discours de la science.

Cornélius Castoriadis, ne plaide pas pour un retour aux croyances ésotériques. Son travail rejoint celui de Nietzsche, sa volonté de puissance et l'éternel retour de l'homme tragique. Pour Nietzsche comme pour Castoriadis, Dieu est mort, et qu'y a-t-il à espérer ? « Rien <sup>318</sup> » d'autre que ce que nous allons instituer par nous-mêmes. À la rencontre de l'inconscient freudien, et de son versant symbolique via le mythe du père de *Totem et Tabou*, Castoriadis a tiré une anthropologie complexe lui permettant de déplier l'impossible à préméditer l'action révolutionnaire autonome, impossible sur lequel ses écrits ont buté quelques années plus tôt au sein de *Socialisme ou Barbarie*. Ces écrits du premier tome du *Carrefour du Labyrinthe* résonne comme une autoanalyse : « «Le "meurtre du père" n'est rien et ne conduit à rien (sinon à la répétition sans fin de la situation précédente) sans le "pacte des frères" : or, ce pacte des frères vous engage à éliminer quiconque prétend se hisser à la "maîtrise" réelle - oui, vous personnellement Monsieur, vous là-bas, et votre profession de psychanalyste ne vous y a pas soustrait, plutôt le contraire (...) en tant qu'auteur de Totem et Tabou (et pas seulement par-là) Freud appartient à la tradition démocratique et égalitaire. Le mythe de Totem et Tabou est aussi et surtout politique <sup>319</sup> ». Le suivi des séminaires de Jacques

---

<sup>317</sup> En référence à « la politique des champs de Taro » cité dans la partie A de ce sous-chapitre à partir du travail sur l'autonomie chez Genevieve Pruvost et Aurélien Berlan : Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance*, 2021. Et Berlan, *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance*.

<sup>318</sup> Castoriadis, « La polis grecques et la création de la démocratie ».

<sup>319</sup> Cornelius Castoriadis 1922-1997, *Les carrefours du labyrinthe. 1* (Paris : Editions du Seuil, 1998). P.83

Lacan a permis à Castoriadis d'affiner sa théorie de la *praxis*. Il s'en est détourné par la suite. Pour lui, l'impossible du sujet est un « *invisible innommable* <sup>320</sup> » dont l'importance est autant dans le registre *imaginaire* que *symbolique*. Sa question à l'égard de ceux qui voudraient théoriser une praxis révolutionnaire vaut peut-être autant pour lui qu'à l'auteur du discours du maître : « Comment dire aux autres qu'ils doivent destituer les "maîtres" sans se mettre soi-même en position de "maîtrise" ? <sup>321</sup> ».

## 2- L'anthropologie de l'homme monade contre la pensée structurale de Lacan.

Cornélius Castoriadis a suivi les séminaires de Jacques Lacan de 1964 à 1968 et entrepris un travail analytique de 1960 à 1966 avec Irène Perrier Roubleff de l'*École freudienne de Paris (EFP)* fondée par Lacan. Sa critique de la bureaucratisation de l'institution fondée par Jacques Lacan, et sa liaison avec la psychanalyste Piera Aulagnier, influencera son rapprochement du « Quatrième Groupe » fondé par cette dernière, François Perrier et Jean-Paul Valabrega, après leurs démissions de l'*EFP* <sup>322</sup>. L'historien François Dosse qualifie la pratique de la « passe » lacanienne, c'est-à-dire de la procédure permettant de passer d'analysant à analyste, d'« autocratique <sup>323</sup> ». Cette analyse est confirmée par l'historienne et psychanalyste Elisabeth Roudinesco<sup>324</sup>.

Lorsque Castoriadis a préparé son ouvrage majeur, *L'Institution imaginaire de la société*, il cherchait à articuler la possibilité de penser l'autonomie avec l'institution, le social-historique et le psychisme. Sa démonstration est nourrie par son nouveau rapport à la psychanalyse : sa lecture de Freud et le suivi des séminaires de Lacan. Dans le même temps, son épouse, Piera Aulagnier, travaille à son premier ouvrage, *La Violence de l'interprétation* : « Ils écrivaient leur livre en même temps et ils en parlaient tout le temps, s'échangeant leur manuscrit respectif, s'en lisant des passages et ne cessant d'en discuter. Ils ont même tenu à

---

<sup>320</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P.197

<sup>321</sup> Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*. 1. P.103

<sup>322</sup> Pour la partie biographique du relais psychanalytique de Castoriadis, je me réfère entre autre à Dosse, *Castoriadis : une vie*. P.175 à 200

<sup>323</sup> François Dosse, « 8. Le relais psychanalytique : de Marx à Freud », in *Castoriadis*, Poche / Sciences humaines et sociales (Paris: La Découverte, 2018), 175-200,

<sup>324</sup> Voir Roudinesco Elisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France*, 1994.

publier leurs deux livres la même année <sup>325</sup> ». Quelles sont les différences anthropologiques entre Lacan et Castoriadis ? Quel impact cela a-t-il sur la possibilité de faire advenir une société autonome ?

### A – La structure du langage et les significations sociales historiques

Comme l'écrit Bernard Victoria dans sa thèse, il y a comme une rencontre ratée entre les penseurs que sont Jacques Lacan et Cornélius Castoriadis. Même si la divergence entre les deux auteurs est de taille, la théorie structurale lacanienne peut être complémentaire à l'imaginaire social historique de Castoriadis. Quelles sont les deux différences fondamentales entre les deux auteurs et quelle peut être leur complémentarité ?

La différence fondamentale vient de la nature de l'action du sujet et son potentiel émancipateur. Si pour Lacan, le sujet de la psychanalyse, c'est-à-dire le sujet parlant à un psychanalyste clinicien, et donc en posture d'analyse, est aliéné au langage de l'autre ; pour Castoriadis, le sujet n'est pas aliéné au langage, car il est langage. Il y participe et il est dans sa nature même de parler. Très justement, il oppose l'affirmation « le sujet est aliéné au langage » à l'affirmation, « le sujet est aliéné au corps ». Pour lui, cela n'a aucun sens et cette attaque en règle contre Lacan est sûrement due au fait que les deux hommes n'ont pas les mêmes objectifs. La *praxis* lacanienne, la pratique qui découle de sa théorie, est la pratique de la clinique qui, après différents processus d'identification, amène l'analysant à la chute de cette dernière, c'est-à-dire à la fin de la cure. Philosophe, économiste, psychanalyste, Castoriadis est avant tout un penseur politique. Il a utilisé la théorie lacanienne et freudienne afin d'élaborer une *praxis* menant à *la société et à l'être autonome*.

Pour Castoriadis, « l'autonomie, ce serait la domination du conscient sur l'inconscient<sup>326</sup> ». Reprenant Lacan, si « l'inconscient, est le discours de l'Autre <sup>327</sup> », alors l'autonomie serait : « mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre, d'un discours étranger qui est en moi et me domine : parle par moi <sup>328</sup> ». Il reprend l'affirmation freudienne: « Là où était du ça, doit advenir du moi ». Le *Ça* est une des topiques freudiennes, un concept

---

<sup>325</sup> Entretien avec le psychosociologue Eugène Enriquez, ami et comparse du couple dans François Dosse, « 8. Le relais psychanalytique : de Marx à Freud », in *Castoriadis*, Poche / Sciences humaines et sociales (Paris: La Découverte, 2018), p.175-200

<sup>326</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. p.151

<sup>327</sup> Ibidem

<sup>328</sup> Ibidem p.152

spatial (mais n'ayant aucune localisation biologique au sens de Freud) où se situeraient les pulsions asocialisées par la culture. Castoriadis le traduit par « fonction de l'inconscient qui investit de réalité l'imaginaire, l'autonomise et lui confère un pouvoir de décision (...) cet imaginaire étant en rapport avec le discours de l'Autre <sup>329</sup> ». Il précise en note de bas de page que cette réalité marque un point de jonction entre « l'imaginaire individuel et l'imaginaire social <sup>330</sup> ». On voit ici la même insistance sur la responsabilité du sujet, la singularité qui lui est propre et qui tient dans l'interprétation qu'il prend comme réalité entre ce qu'il reçoit de la culture, c'est-à-dire du discours de l'Autre (au premier chef, de l'autre familial), et ce qu'il en est réellement. C'est pour cela que Castoriadis distingue l'imaginaire individuel de l'imaginaire social.

Pour Castoriadis, la *praxis* psychanalytique sert sa volonté de faire advenir l'être autonome. La psychanalyse doit donc avoir pour ambition de soutenir le sujet à *élucider* ce qui est de *mon discours* de ce qui est le *discours de l'Autre*. Il ajoute que le sujet ne sera jamais totalement fait de son propre discours. Il restera toujours des résidus du discours de l'Autre. De plus, cet état - d'élucidation de son propre discours et « du discours de l'Autre su comme tel <sup>331</sup> » - ne peut être un état constant. C'est pour lui un mouvement<sup>332</sup>. Il écrit, concernant ce *Je* autonome, qu'il ne saurait être « un état achevé, mais une situation active ; non pas une personne idéale qui serait devenu *Je* pur une fois pour toute - mais une personne réelle qui n'arrête pas son mouvement de reprise de ce qui était acquis, du discours de l'Autre (...) à moins qu'elle ne le veuille bien <sup>333</sup> ». Plus loin, il se reprend sur le fait que l'autonomie n'est pas « élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel<sup>334</sup> ».

Il existe donc bien, comme chez Lacan, un impossible, voire une impuissance, à élucider totalement le discours de l'Autre, à en connaître totalement le signifiant. Cet impossible, chez Lacan, est la dimension *réelle* à jamais perdue de *l'objet a* qui marque l'impossible à vraiment se comprendre, à comprendre l'autre en dehors de l'interprétation inconsciente que nous possédons. Concernant le *réel* et *l'objet a*, le primo objet du désir, Castoriadis et Lacan semblent dire la même chose : « Ce qui manque, et manquera à jamais,

---

<sup>329</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. p.153

<sup>330</sup> Ibidem

<sup>331</sup> Ibidem p.154

<sup>332</sup> Et c'est pour cela que Dardot et Laval parle de « praxis sans cesse renouvelée » en citant l'autonomie de Castoriadis pour parler de commun.

<sup>333</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p.154.

<sup>334</sup> Ibidem p.155

c'est l'irreprésentable d'un "état" premier, l'avant de la séparation et de la différenciation, une proto-représentation que la psyché n'est plus capable de produire, qui a pour toujours aimanté le champ psychique comme présentification d'une unité indissociable de la figure, du sens et du plaisir<sup>335</sup> ». Pourtant, ce n'est pas du tout le cas. Alors qu'est ce qui les différencie ?

Le reproche fondamental, que Castoriadis fait à Lacan (sans le nommer à ce propos), est de même nature que celui qu'il fait à Claude Lévy-Strauss, à l'anthropologie structurale, et à la sociologie fonctionnaliste. Pour lui, toutes ces anthropologies, ces façons de penser l'humain, viennent de la pensée héritée, c'est-à-dire de l'étayage sur l'humain de la logique *ensembliste-identitaire* (dont l'expression abrégée est logique ensidique). C'est-à-dire que l'humain.e serait structurellement condamné à se penser à travers une logique de suite causale. Pour lui, l'humain.e ne pense pas à travers des suites causales de signifiants mais à travers des « significations imaginaires ». Certaines sont sociales, d'autres sont individuelles, toutes sont instituées dans un temps social et historique délimité. Toute son attention est alors portée sur l'origine sociale des significations. Pour lui, l'importance des structures signifiantes « ne doit pas servir à éliminer la référence au signifié<sup>336</sup> ». Il insiste : les significations sont « relativement indépendantes des signifiants qui les portent<sup>337</sup> ».

## B - La représentation primaire de l'homme monade contre l'aliénation au langage

Si pour Castoriadis, les significations sont « relativement indépendantes des signifiants qui les portent<sup>338</sup> », c'est qu'elles préexistent aux signifiants. Il explique que « la psyché (...) émergence de représentations accompagnées d'un affect et insérées dans un processus intentionnel<sup>339</sup> ». Il postule que « la psyché est la capacité de faire surgir une "première" représentation<sup>340</sup> ». Son explication de la psyché rappelle « l'invisible innommable<sup>341</sup> » de la portée instituante de l'humain.e<sup>342</sup>. Pour lui : « la psyché est un *formant* qui n'est que - dans, et par - ce qu'il forme et comme ce qu'il forme ; elle est *Bildung* et *Einbildung* - formation et

---

<sup>335</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P401

<sup>336</sup> Ibid p.192

<sup>337</sup> Ibid p.196

<sup>338</sup> Ibidem

<sup>339</sup> Ibid pp.412-413

<sup>340</sup> Ibidem

<sup>341</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. p.197

<sup>342</sup> Voir la première sous-partie de ce chapitre.

imagination - elle est l'imagination radicale qui fait surgir déjà une première représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire *à partir de rien* ».

Selon François Dosse, ces représentations sont empruntées au concept de pictogramme de la psychanalyste Piera Aulagnier<sup>343</sup>. Souvent utilisée aujourd'hui en psychiatrie<sup>344</sup>, la notion de « pictogramme » est créée par Aulagnier pour signifier une forme originaire de la *représentation*. Elle concerne les mouvements de représentation chez le nourrisson, issus de ses premiers ressentis, alors qu'il est en la symbiose avec sa mère. Le psychanalyste et philosophe Jean-Paul Valabrega explique que, les pictogrammes de Piera Aulagnier « peuvent provenir et fixer des perceptions sensorielles de tous les sens : auditif, tactile, olfactif, gustatif, et visuel aussi bien sûr <sup>345</sup> ». Cela rappelle l'origine des formes et imaginations « accompagnées d'un affect <sup>346</sup> », dans les *représentations* que composent la psyché chez Castoriadis. Valabrega estime que : « les termes *trace mnésique* (Freud), ou “*engramme*”, ou encore “*empreinte*”, seraient plus appropriés, car ils ne privilégient pas l'image visuelle <sup>347</sup> ». Ainsi Castoriadis et Aulagnier procèdent à un retour à Freud et à son concept de *souvenir-écran*, qui est une « trace ou empreinte mnésique, perception sensorielle quelconque mais chargée de sens <sup>348</sup> ». Ce type de représentation prend source dans un état d'indifférenciation entre une zone érogène (la bouche) et l'objet source de réconfort et de plaisir (le sein). Aulagnier parle alors « d'objet-zone complémentaire <sup>349</sup> », ce qui est très différent des notions *d'objet transitionnel* chez Donald W Winnicott<sup>350</sup> (l'espace jeu, le doudou, la base de l'autonomie du jeune enfant), et des notions de *Fort-Da* et *d'objet a* chez Jacques Lacan. Ce dernier est chargé du registre symbolique.

Concernant le *Fort-Da*, et *l'objet a*, Lacan écrit : « Ceci veut dire qu'objet partiel il n'est pas seulement partie (...) il est déjà l'exposant d'une fonction (...) C'est bien pourquoi réfléchi dans le miroir, il ne donne pas seulement *a'*, l'étalon de l'échange, la monnaie par où le désir de l'autre entre dans le circuit des transactivités du *Moi Idéal*. Il est restitué au *champ*

---

<sup>343</sup> Dosse, *Castoriadis : une vie*.

<sup>344</sup> Sophie Barthélémy, « Aux origines de la représentation : la notion de pictogramme » (Santé mentale - Des mots pour comprendre, s. d.).

<sup>345</sup> Jean-Paul Valabrega, « Les notions de Pictogramme et de Potentialité – psychotique – dans l'œuvre de Piera Aulagnier », *Topique* 74, n° 1 (2001): 119-22, <https://doi.org/10.3917/top.074.0119>.

<sup>346</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P.412

<sup>347</sup> Valabrega, « Les notions de Pictogramme et de Potentialité – psychotique – dans l'œuvre de Piera Aulagnier ».

<sup>348</sup> Valabrega.

<sup>349</sup> Aulagnier Piera, *La Violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé, La Violence de l'interprétation du pictogramme à l'énoncé*, Le Fil rouge Section 1, Psychanalyse, 1975.

<sup>350</sup> Winnicott, *Jeu et réalité : l'espace potentiel*.

*de l'Autre* en fonction d'exposant du désir dans l'Autre <sup>351</sup> ». Lacan reprend ici le passage du registre imaginaire au registre symbolique de *l'objet a* comme fonction du désir de l'Autre. Il y introduit la notion de fantasme. Chez Castoriadis, comme chez Aulagnier, la représentation n'est pas un fantasme. C'est une forme chargée d'affect. Un souvenir. Lacan est explicite : « figurer dans le fantasme ce devant quoi le sujet se voit s'abolir, en se réalisant comme désir (...) c'est comme objet *a* du désir, comme ce qu'il a été pour l'Autre dans son érection de vivant, comme le *wanted* ou l'*unwanted* de sa venue au monde <sup>352</sup> ». C'est en cela que Castoriadis parle d'ontologie ensidique concernant la pensée structurale de Lacan. Il pourrait en faire de même avec la pensée de Freud. L'ontologie du père de la psychanalyse est héritée du destin occidental de ce qu'il nomme « l'homme Moïse <sup>353</sup> ». Comme dans le mythe de la horde primitive, à la fin de sa vie, Freud écrit un mythe explicatif de la naissance de la religion monothéiste : Moïse serait en fait égyptien, assassiné comme le fût le Père dans *Totem et Tabou*. Élu ou non élu, juif ou égyptien, appartenant ou non à la horde, fils de Dieu ou Nom-du-Père... Toutes ces dialectiques occidentales, du mythe d'Hercule à Siegfried dans la saga du *Nibelungen*, des héros des films produits par les studios *Disney*, aux *comics* édités chez *Marvel*, toutes procèdent à la construction d'un *ethos*, d'une façon d'être au monde, d'un rapport à l'existence basé sur l'estime de soi qui dépend de cette question : « être voulu ou non voulu », « *wanted* ou *unwanted* <sup>354</sup> ». Castoriadis explique que l'influence de cette ontologie ensidique sur l'être occidentale est effective. La pensée héritée participe à la construction du sujet mais elle n'en est pas toute déterminée. L'humain.e n'est pas tout déterminé par la structure du langage, *l'objet a* n'est pas tout dans le langage. Il y préexiste. C'est aussi la raison pour laquelle l'humain.e a un pouvoir instituant sur les choses. C'est grâce à son pouvoir de représentation, cet imaginaire radical qui préexiste au langage.

Citant les travaux de la psychanalyste Françoise Dolto, Valabrega confirme l'antériorité d'un stade respiratoire-olfactif, avant même le stade du miroir, dans la formation de la fonction du *Je*, de la reconnaissance de l'autre, au contraire de la théorie de l'*infans* chez Lacan <sup>355</sup>. L'humain.e se pense iel-même - se comprend en tant qu'être unifié, distinct de l'autre - avant l'identification visuelle à l'autre, avant de se penser comme *parlêtre*. Chez Piera Aulagnier, le *Je* naît dans le corps sensoriel et se pérennise dans le langage, « avec ce

---

<sup>351</sup> Lacan, *Écrits*. P.682

<sup>352</sup> Ibidem

<sup>353</sup> 1856-1939 Freud Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, GF 1612, 2019.

<sup>354</sup> Lacan, *Écrits*. P.682

<sup>355</sup> Voir le troisième chapitre de ce présent mémoire.

flux, continu ou non, d'informations qu'il (le corps NDLR) véhicule, sous le signe discriminant plaisir/déplaisir<sup>356</sup> ».

Début janvier 2023, l'éthologue Marie-Claire Busnel se confie au micro de la journaliste Zoé Varier sur France Inter<sup>357</sup>. Elle y explique que ses travaux scientifiques dépassent l'entendement. Ses observations démontrent que : « La mère communique silencieusement avec son bébé (foetus NDLR). Et ça marche aussi bien qu'avec sa voix parlée. (...) Il y a une information qui passe. Si l'on compare la réponse (cardiaque) du "bébé" à la voix silencieuse de la mère, à celle qui est parlée, il semble qu'il y ait même un léger avantage pour la voix silencieuse<sup>358</sup> ». À la fin de son entretien avec Isabelle Bloch-Balladier, l'éthologue conclut : « Ce n'est pas parce qu'il est invisible qu'il n'existe pas. Ce n'est pas non plus parce qu'il est invisible qu'il existe<sup>359</sup> ». Comme d'autres avant lui, Cornélius Castoriadis a accepté d'aller voir cette part « invisible innommable<sup>360</sup> », à la base de notre relation à nous-mêmes et aux autres.

### C – L'art-thérapie comme clinique de l'imaginaire

Je l'ai explicité dans la troisième partie du chapitre 3, la clinique psychanalytique lacanienne insiste sur l'importance symbolique pour aborder les troubles psychosomatiques liés aux traumatismes. Comme pour l'affect, Lacan coupe l'inconscient, le sujet de l'analyse, au corporel, au biologique. Par là même, il sépare d'une part, toute la clinique psychanalytique de l'étude des émotions<sup>361</sup> et, d'autre part, la résolution des troubles psychosomatiques, du travail par le corps. Pour Lacan, le désir, est un élan vers l'*Autre*, et le psychosomatique si cher à Sandor Ferenczi<sup>362</sup>, *un retour de la jouissance* qui ne se déchiffre que par le *trou du*

<sup>356</sup> Cathie Silvestre, « La pensée clinique chez Piera Aulagnier- Matinée scientifique de la S.P.R.F. du 11 avril 2015 ».

<sup>357</sup> « Le foetus et la mère : transmission de pensée ? : épisode • 10/10 du podcast In utero | Saison 1 », France Inter, <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/in-utero/ep10-3315836>.

<sup>358</sup> Marie-Claire Busnel, « Du foetus à la personne, l'invisible lien (Entretien avec Isabelle Baladier-Bloch) », *Sigila* 2020/1 (N° 45) 2020/1 (N° 45) pages 179 à 188, Gris-France,.

<sup>359</sup> Ibid

<sup>360</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. P197

<sup>361</sup> Je peux citer Hervé Mazurel, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire : profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective* (Paris : la Découverte, 2021). Et tout le débat qui a suivi avec Pierre Henry Castel sur la possibilité ou non d'historiciser l'autocontrainte et l'évolution du degré d'acceptation des niveaux de violence, et donc, des refoulements psychosomatiques. Pour résumer, la thèse d'Hervé Maurel est que l'inconscient évolue avec l'époque et que la pensée freudienne et lacanienne ne prend pas assez en compte cette particularité.

<sup>362</sup> Le psychanalyste Sandor Ferenczi fût le disciple de Freud. Il est à l'origine des bases théoriques de la psychanalyse avec les concepts d'introjection, de transfert, de l'enfant dans l'adulte etc. Voir Ferenczi Sándor,

*réel*. La lésion somatique s'explique par une position du sujet à l'Autre qui ne se déchiffre pas<sup>363</sup>, c'est-à-dire qui ne s'inscrit pas dans l'imaginaire du sujet. Dans le phénomène psychosomatique, ce n'est plus tant le désir qui est interrogé que la jouissance. Or la jouissance découle d'un rapport entre désir et réel qui se manifeste dans le corps. Comme pour Sandor Ferenczi, le psychosomatique découle de l'inconscient. Didier Castanet cite Lacan dans son discours de Genève : « C'est par le biais, c'est par la révélation de la jouissance spécifique qu'il a dans sa fixation, qu'il faut toujours viser à aborder le phénomène psychosomatique <sup>364</sup>».

Or, les troubles dissociatifs que revêtent les traumatismes liés aux abus sexuels, comme les abus d'incestes, réapparaissent à la suite d'un acte, d'une situation, d'une parole, qui revêt un caractère impensable. C'est donc bien un *réel*<sup>365</sup> pour le sujet. Étudié et développé par la docteure en neurobiologie Muriel Salmona dans son ouvrage *Le livre noir des violences sexuelles*, la sidération est un processus psychique qui empêche les victimes de réagir à une situation violente. Ce mécanisme de défense neurobiologique est activé par le caractère impensable de la violence dans une situation donnée. Ainsi dans un bal par exemple, une personne anciennement victime d'une agression sexuelle peut se retrouver dans une situation de sidération parce que son partenaire<sup>366</sup> la bloque avec son bras. Si la résolution du problème peut se faire par le biais de la résolution du mythe individuel et collectif, notamment à travers la réappropriation des espaces de danse comme le font les collectifs féministes comme le collectif *Matières Vivantes*, cela doit se faire aussi dans un rapport au corps, un rapport qui doit s'inscrire dans la matérialité du corps, comme un retour de la jouissance vers le symbolique.

Dans son mémoire, l'art-thérapeute et danseuse Flore Pineau fait le constat que : « La danse mouvement thérapie agit sur l'expression de soi par le corps. Elle vise à la

---

*Le traumatisme*, Petite bibliothèque Payot classiques 580 (Coq-Héron, 2006). et Ferenczi Sándor, *L'enfant dans l'adulte*, Petite Bibliothèque Payot 596, 2006.

<sup>363</sup> Didier Castanet, « Le réel du corps : phénomènes psychosomatiques et symptôme. Incidences cliniques », *L'en-je lacanien* 3, n° 2 (2004): 107-23, <https://doi.org/10.3917/enje.003.0107>.

<sup>364</sup> Ibid

<sup>365</sup> Comme c'est le cas chez Lacan. Il explique en référence au trouble psychosomatique, l'écriture de la jouissance dans le corps : « L'écriture, la lettre (*petit a* NDLR), c'est dans le réel, et le signifiant dans le symbolique. » Lacan Jacques, *Le séminaire de Jacques Lacan* : (1971). Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. Cité dans Didier Castanet, « Le réel du corps : phénomènes psychosomatiques et symptôme. Incidences cliniques », *L'en-je lacanien* 3, n° 2 (2004): 107-23.

<sup>366</sup> Pour plus de détail, je me permets de citer mon article (j'ai interrogé une dizaine de victimes d'agressions) : Simon Renou, « *Sororité et antisexisme ouvrent le bal* », *Kaizen Magazine*, juin 2023.

réappropriation du corps et à restaurer un lien de confiance avec soi et avec les autres <sup>367</sup> ». Dans son travail en clinique psychiatrique auprès de personnes victimes de traumatismes liés à des violences sexuelles, elle a constaté que le travail sur le corps et le mouvement aux patientes « une plus grande amplitude <sup>368</sup> », qui jusqu'alors n'était pas permise par leur corps, mais en plus, d'accepter plus facilement la proximité du corps de l'autre, jusqu'à pouvoir danser avec, chose qu'elles n'acceptaient pas jusqu'alors. Le travail d'affirmation de soi s'apparente à *l'ego-psychologie* tant décrié par Jacques Lacan. Flore Pineau cite la danseuse et art-thérapeute Janet Adler pour exprimer son rapport politique au travail du corps. Ce dernier permet à ses patientes leurs paroles et parfois de demander justice. C'est aussi par un travail par le corps que certains collectifs féministes et certains collectifs de victimes de violences sexuelles prennent parole dans l'espace public. Janet Adler écrit : « Le corps, c'est l'expérience de soi, le temple où brûle la lumière de l'esprit <sup>369</sup> ».

La pratique de l'art-thérapie<sup>370</sup> en centre psychiatrique, et la pratique militante féministe<sup>371</sup> dans la danse de couple, montrent que le sujet se dit aussi à travers le corps, que le rapport à l'autre se fait aussi par le corps. Lacan ne dit pas l'inverse : « Cette parole, le sujet nous la dit non seulement par le verbe, mais par toutes ses autres manifestations. Par son corps même, le sujet émet une parole, qui est, comme telle, parole de vérité, une parole qu'il ne sait pas mais qu'il émet comme signifiante <sup>372</sup> ». Il ne peut y avoir d'argument d'autorité de prévalence de l'esprit sur le corps ou inversement. Un esprit sans corps n'existe pas, et inversement. La clinique lacanienne s'intéresse à la chaîne signifiante par le langage, tandis que l'art-thérapie s'intéresse à la conscientisation du corps, comme un retour de la jouissance vers le symptôme. Penser une clinique communautaire - une politique influencée par ce que le symptôme dit de la loi et de son caractère morbide pour le sujet - passerait autant par les signifiants, le rapport symbolique de la politique, ses signifiants maîtres - que par le rapport physique, la matérialité de l'être, l'institution imaginaire dans le *faire* dans et le corps.

---

<sup>367</sup> Flore Pineau, « Amélioration de l'affirmation de soi en danse mouvement thérapie auprès de personnes ayant vécu des événements traumatiques », Université Paris Cité, 2023.

<sup>368</sup> Ibid.

<sup>369</sup> Janet Adler, *Vers un corps conscient: la Discipline du mouvement authentique*, Contredanse, 2016.

<sup>370</sup> Voir Flore Pineau, « Amélioration de l'affirmation de soi en danse mouvement thérapie auprès de personnes ayant vécu des événements traumatiques. », Université Paris Cité, 2023.

<sup>371</sup> Voir mon travail dans Renou, « Sororité et antisexisme ouvrent le bal ». Et Simon Renou, « Danse de couple : le coguidage, cette pratique qui pulvérise les rôles genrés », Causette, décembre 2022, <https://www.causette.fr/>.

<sup>372</sup> Lacan, *Écrits*, p.292 ; 30 juin 1954 cité dans Patrick Valas, « Thésaurus le symptôme dans les séminaires et les Écrits de Jacques Lacan », Patrick Valas, <http://www.valas.fr/>.

Cornélius Castoriadis reprend cet argument en y ajoutant la prévalence du politique dans son ontologie de l'être.

Pour conclure cette partie, voici le dernier maillon de ce qui pourrait expliquer la tragédie de l'humain.e ayant mené au propriétaire (ou qui pourrait l'élucider), cet éternel retour nietzschéen. Alors que je cherchais à élaborer une explication anthropologique ferenczo-lacano-castoriadienne de la tragédie des communs, quelle joie intellectuelle m'empara à la lecture de la pensée de Piera Aulagnier et de certaines parties de son ouvrage, *La violence de l'interprétation*. Dans cette œuvre majeure, il s'agit de comprendre sans équivoque, dans la psyché naissante de l'*infans* vers une forme de pensée autonome énonçable, le cheminement complexe « du pictogramme à l'énoncé ». Durant cette traversée progressive des processus primaires, puis secondaires, de la construction de la psyché, les premières représentations de l'*infans* construites à partir d'un « invisible innommable », en réaction à la réception des affects produits par son corps, sont confrontés à la « pensée de l'autre », au premier chef, celles de ses parents (Piera Aulagnier insiste surtout sur l'interprétation de la mère). C'est cette interprétation qui peut être plus ou moins violente pour la psyché de l'enfant et qui peut déboucher sur des troubles psychiques. C'est cette violence de l'interprétation qui provoque une fuite, un besoin absolu de ne pas être assujéti à la « pensée de l'autre », en développant des symptômes dont le sujet de la psychanalyse vient se plaindre. Cette violence peut déboucher sur le besoin de mettre une distance formellement absolue entre moi et l'autre, en signant un contrat de propriété par exemple, ou en déléguant à des experts à la pseudo rationalité scientifique le soin de prendre les décisions politiques à la place du groupe afin de ne pas être confronté à nouveau à la violence de l'interprétation de l'autre. En réponse à cette violence, Cornélius Castoriadis prêche l'espoir dans le social, le pouvoir instituant de l'imaginaire radical qui est en nous, pour influencer sur ce dernier : « en tant que fondé en arrière, il a été pour rendre possible l'accueil de ce qui est en avant, puisque l'institution n'est rien si elle n'est pas forme, règles et conditions de ce qui n'est pas encore, tentative toujours réussies toujours impossible de poser le « présent » de la société comme se dépassant des deux côtés, et d'y faire coexister, passé aussi bien qu'avenir <sup>373</sup> ». La société autonome est donc une société qui accueille la radicalité de tous ses sujets.

---

<sup>373</sup> Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. p.325

### 3 – Le commun : l'autonomie politique réactualisée

J'explicite ici en quoi le projet politique de l'autonomie chez Castoriadis, son ontologie de l'être développée à partir de l'anthropologie psychanalytique de Piera Aulagnier, permet de penser une anthropologie des communs, un *ethos* de l'intersubsistance.

Les communs est une notion à multiples entrées qui mobilise l'ensemble des domaines où l'humain.e s'est affairé. Je vais faire un bref aperçu de certaines définitions et de l'origine de celles-ci, puis me concentrer sur le commun en tant que *praxis* sous-tendant un *ethos* alternatif au propriétaire.

En 2009, le prix Nobel d'économie a été attribué à l'économiste et politologue Elinor Olstrom pour ses travaux sur les *Commons*. Elle y présente avec l'École de Bloomington des organisations viables et durables qui gouvernent de façon collective la gestion de ressources naturelles (forêts, produits de la pêche) sous le faisceau du droit coutumier visant à « garantir à travers le temps, l'intégrité des ressources<sup>374</sup> ». Synthétisant les travaux de l'économiste Elinor Ostrom<sup>375</sup>, l'économiste Benjamin Coriat caractérise les communs comme « des ensembles de ressources en accès partagé et collectivement gouverné au moyen d'une structure de gouvernance assurant une distribution des droits et des obligations entre les participants au commun, et visant à l'exploitation ordonnée de la ressource, permettant sa reproduction dans le long terme<sup>376</sup> ». Les communs traduisent alors une évolution des pratiques sociales sur la gestion de biens.

Le sociologue Christian Laval et le philosophe Pierre Dardot Laval analysent que si l'on parle de « biens communs » pour les différencier de « bien publics », « biens privés » et « biens de club » dans « l'économie standard<sup>377</sup> », c'est pour les différencier par « la satisfaction des besoins qu'il permet, par le type de consommation qui lui est attaché et par le caractère de sa production<sup>378</sup> ». Cette définition pose problème car les types de biens sont équivoques entre eux et ne remettent pas en question le système dans son ensemble. Un bien

---

<sup>374</sup> Ostrom, *Governing the Commons*.

<sup>375</sup> Ostrom.

<sup>376</sup> Benjamin Coriat, « Commun (approche économique) » dans Marie Cornu, Fabienne Orsi, et Judith Rochfeld, *Dictionnaire des biens communs*, 2e édition mise à jour, Quadrige Dicos poche (Paris: PUF, 2021). P. 267-268

<sup>377</sup> Pierre Dardot et Christian Laval « Commun (définition) » Cornu, Orsi, et Rochfeld. p238-241

<sup>378</sup> Ibidem

pourrait alors sortir d'un domaine et rentrer dans un autre domaine en fonction de l'intérêt de chacun.e. Les deux chercheurs montrent aussi la limite de la typologie naturaliste de biens communs que seraient l'aire, l'eau ou la forêt. Le commun, dans cette nouvelle économie politique institutionnelle<sup>379</sup> serait une ressource qui se devrait d'être commune par « essence<sup>380</sup> ». Cette conception comprend celle d'Elinor Ostrom et son équipe, développée au sein de leur programme de recherche sur « les communs de la connaissance<sup>381</sup> ». Ils essentialisent internet comme un bien commun « au milieu de l'océan des biens fournis par le marché et par l'État<sup>382</sup> ». Pour pallier cette conception - qui n'est pas un changement de paradigme au propriétaire, mais un « à côté » réappropriable par la propriété privée - les deux chercheurs plaident pour une définition englobante de la portée instituante du commun. Le commun est ainsi vu comme une action. Ils reprennent la définition des « *biens communs* » proposée par les juristes de la commission Rodota pour donner au Commun son caractère inaliénable à la marchandisation du monde. Ainsi, nous ne risquons pas de nourrir la réappropriation éternelle du nouvel esprit du capitalisme<sup>383</sup>.

La notion prend alors la définition de « *praxis* instituante autogouvernée démocratiquement<sup>384</sup> » qui donne à la ressource le caractère *d'inappropriabilité*, afin de partager « équitablement l'usage du lieu et de la ressource en fonction des besoins inaliénables de la personne<sup>385</sup> ». Christian Laval insiste sur « la double dimension d'usage collectif et d'autogouvernement démocratique<sup>386</sup> ». Le commun est donc à envisager dans le cadre d'une démocratie radicale économique et politique, une troisième voie au capitalisme et à l'État, à la propriété publique et à la propriété privée. Dans ce sens, il est l'espoir d'une révolution proposant une alternative à l'*ethos* propriétaire tel que nous le vivons aujourd'hui.

---

<sup>379</sup> Olivier Weinstein, « Comment comprendre les « communs » : Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle », *Revue de la régulation. Capitalisme, institutions, pouvoirs*, n° 14 (12 décembre 2013), <https://doi.org/10.4000/regulation.10452>.

<sup>380</sup> Critique de l'économie politique des communs Dardot et Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle*. Poche p.171-174

<sup>381</sup> Karin McGuirk, « Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice » Edited by Charlotte Hess and Elinor Ostrom, *Online Information Review* 32, n° 4 (2008): 545-46,

<sup>382</sup> Dardot et Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle*.

<sup>383</sup> Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme: postface inédite*, Nouvelle édition avec une postface inédite, Collection Tel 380 (Paris: Gallimard, 2011).

<sup>384</sup> Pierre Dardot et Christian Laval « Commun (définition) » Cornu, Orsi, et Rochfeld, *Dictionnaire des biens communs*. Pp.238-241

<sup>385</sup> Ibidem

<sup>386</sup> *Le « Commun » : une alternative politique au néolibéralisme* -- Christian Laval, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=bpsVUhOI0qk>.

Le raisonnement de Dardot et Laval marque le double refus de l'approche naturaliste et de l'approche juridique. À l'instar de Cornélius Castoriadis qui a buté sur la possibilité d'élaborer une théorie permettant la formalisation juridique d'une propriété de la société autonome<sup>387</sup>, les deux auteurs expliquent que ce sont aux usager.e.s acteur.ice.s d'instituer les règles de propriété d'usage sur les biens et outils qu'ils utilisent. Ils explicitent : « Si l'agir commun est un agir instituant, c'est précisément parce qu'il consiste en la coproduction de normes juridiques, qui obligent tous les coproducteurs au cours de l'accomplissement de leur tâche<sup>388</sup> ». Comme chez Castoriadis, l'exigence d'autogouvernement est première et la délibération démocratique est la seule source légitime de normes juridiques. Reprenant le penseur de l'instituant et de l'institué, c'est « à la *praxis* instituante de déterminer ce qui est inappropriable<sup>389</sup> », autrement dit, la délibération politique a toujours une légitimité supérieure au droit.

Le commun apparaît ainsi comme *l'autre* du propriétaire. Il n'est ni une forme juridique, ni un type de bien particulier, mais un changement de paradigme. Il est une « transformation sociale et politique, en lieu et place du principe de la propriété exclusive<sup>390</sup> ». Au chapitre 1, j'ai détaillé quatre caractéristiques découlant de la philosophie utilitariste de John Locke, dans la conception du propriétaire développé par le philosophe Pierre Crétois : « La propriété est un droit naturel attachée à la personne. Par opposition à une conception qui ferait de la propriété une institution dérivant d'une convention ou d'une norme sociale, (...) chacun doit pouvoir acquérir des biens par son travail, (...) chacun mérite d'être plein propriétaire des fruits de son travail<sup>391</sup> ». De nombreux auteurs ont fait le lien entre propriétaire, État et utilitarisme<sup>392</sup>. Ainsi Locke, Hobbes et Bentham ont tous trois critiqué les *Common Law*, et ont fait de leur pensée politique, un fondement anthropologique, un positivisme qui a eu une lourde influence sur la philosophie du droit. Mais lorsque la philosophie utilitariste influence l'anthropologie, et dans une certaine mesure, la psychanalyse, on comprend mieux l'inversion dialectique qui explique que le propriétaire soit aussi ancré dans nos cœurs et dans nos mœurs.

---

<sup>387</sup> Voir la première sous-partie du présent chapitre et Eric Fabri, « À la recherche d'une théorie castoriadienne de la propriété », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° 60-2 (30 novembre 2022): pp.183-208

<sup>388</sup> Dardot et Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle*. p.282

<sup>389</sup> Ibid p.583

<sup>390</sup> Ibid p.463

<sup>391</sup> Crétois, *La part commune : critique de la propriété privée*. p.23-24

<sup>392</sup> Voir par exemple Benjamin Bourcier et Mikko Jakonen, « Hobbes/Bentham. Influences et modernité anglaise », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146, n° 3 (2021): pp.307-310.

Dans son ouvrage *Jeremy Bentham : le pouvoir des fictions*, Christian Laval explique l'importance du symbolisme et de l'essentialisation de l'idéologie utilitariste dans le langage, via le juridique et l'instauration de la propriété privée. Il écrit : « C'est cette volonté de refondation et de refonte des institutions à partir d'une philosophie sensualiste et nominaliste qui a donné naissance à une théorie du symbolique originale pour son époque<sup>393</sup> ». Il explique aussi que : « Le principe d'utilité est donc non ce qui donne la raison des lois existantes, mais ce qui est posé au départ d'une réforme complète du système des lois <sup>394</sup> » par « une fiction langagière ». C'est-à-dire que chez Bentham, le positivisme s'inscrit dans la structure même du langage. Laval historicise ce moment où l'utilitarisme s'est noué au langage. Citant Freud dans *Le malaise dans la civilisation* : « La façon elliptique dont Freud situe le lien des sujets politiques modernes aux institutions : "On travaille avec tous au bonheur de tous" (...) caractérisation du moment de la civilisation occidentale dans lequel nous sommes et de l'inscription problématique de la psychanalyse dans l'histoire culturelle <sup>395</sup> ». Pour le dire autrement, Laval soutient que le malaise intrinsèque de l'humain.e contraint.e à vivre dans la horde, est une création historique influencée par l'idéologie utilitariste. Autrement dit, c'est une thèse essentialiste. Ce n'est donc pas étonnant que quelques années plus tard, le sociologue reprenne Castoriadis pour influencer la *praxis* instituante dans sa théorie des communs. Castoriadis est le philosophe de l'espoir *via* la portée instituante du social, l'espoir en la possibilité d'accueil par la société de la radicalité singulière de chacun.e.

---

<sup>393</sup> Christian Laval, *Jeremy Bentham : le pouvoir des fictions*, Presses Universitaires de France, Philosophies, 1994. p.5-7

<sup>394</sup> Ibid

<sup>395</sup> Ibid

« Que voulez-vous donc ? Changer l'humanité ?

– *Non, quelque chose d'infiniment plus modeste : que l'humanité se change, comme elle l'a déjà fait deux ou trois fois*

Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, coll. « Points-Essais », 2000, p. 124.

## Conclusion

Depuis les premiers socialistes utopistes de la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, nombreux et nombreuses ont été les hommes et les femmes à tenter l'aventure collective. Les différentes pensées développées par les théoriciens de la « triade utopique classique <sup>396</sup> », composée de Charles Fourier, Saint-Simon et Robert Owen témoignaient déjà d'une critique du mythe du progrès par le diptyque État-capitalisme industriel. Ils n'ont pas attendu le grand soir pour faire vivre ici et maintenant, une organisation sociale<sup>397</sup> alternative aux institutions majoritaires de la société. À l'instar des initiateurs de communautés intentionnelles, les premiers utopistes ont opté pour « l'autonomie matérielle (...) (comme) condition de l'autonomie politique <sup>398</sup> ».

Ces entrepreneurs de l'utopie ont tôt fait d'employer des ingénieurs de l'égalité et de l'émancipation, si bien que leurs planifications en sont devenues des bureaucraties. Éric Fabri explique qu'ils « étaient convaincus de proposer des remèdes aux maux sociaux en usant de la méthode rationnelle, proposant d'adapter enfin l'organisation sociale, à la véritable nature humaine qu'ils avaient découverte <sup>399</sup> ». Fin connaisseur de ce problème pour y avoir été lui-même confronté, notamment lors de sa période militante au sein de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis aurait pu commenter : « Comment dire aux autres qu'ils doivent destituer les "maîtres" sans se mettre soi-même en position de "maîtrise" ? <sup>400</sup> ». C'était bien là tout l'enjeu

---

<sup>396</sup> Selon l'expression qu'emploie Miguel Abensour dans « *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique (I)* », *Textures*, no6-7, 1973, p. 19. Cité dans Éric Fabri, « *Socialisme et utopie. L'autonomie de Fourier à Castoriadis* », *Tumultes* 47, n° 2 (2016).Fabri.

<sup>397</sup> Voir Fabri, « *Socialisme et utopie* ».

<sup>398</sup> Comme l'écrit Aurélien Berlan, *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance*. P174

<sup>399</sup> Idem

<sup>400</sup> Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*. 1. P.103

de ce mémoire : penser une anthropologie du commun qui ne soit pas réductrice, qui n'essentialise pas l'humain.e dans l'analyse de ses dispositifs, ou dans ses dire. Autrement dit, tout l'enjeu était d'élaborer une épistémologie qui laisse aux communard.e.s la possibilité d'élaborer leur propre anthropologie, leur propre manière de penser et d'exprimer un *ethos de l'intersubsistance*.

En 2018, Geneviève Proulx-Masson rédige un mémoire<sup>401</sup> sur une communauté intentionnelle canadienne, *Le Manoir*<sup>402</sup>, pour préparer une maîtrise en gestion de l'innovation sociale à HEC Montréal. Comme moi, elle s'interroge : comment faire du commun avec des individus ? Comment faire communauté avec des *homo œconomicus*<sup>403</sup> ? En utilisant les outils de la sociologie, ses trois thèses sont les suivantes : « Pour créer et pérenniser une communauté intentionnelle, il faut générer de la solidarité mécanique, ce qui suppose de favoriser autant que faire se peut les similitudes entre ses membres <sup>404</sup>, (...) pour créer et pérenniser une communauté intentionnelle, il faut générer chez ses membres un détachement par rapport au monde extérieur et un attachement au collectif. Cela suppose de favoriser l'émergence d'une forme de dépendance matérielle, affective et morale vis-à-vis de la communauté <sup>405</sup>, (...) ainsi qu'un travail de "mortification de l'Individu <sup>406</sup> " » Elle ajoute : « Pour pérenniser une communauté intentionnelle, il faut passer des compromis avec les résistances et les exigences "individualistes" de ses membres qui vont nécessairement s'exprimer, et qu'on ne peut ni étouffer totalement, ni satisfaire pleinement, sans risquer de dénaturer la communauté <sup>407</sup> ». Moi qui me réjouissais de lire la monographie d'une communauté intentionnelle dans l'optique de découvrir une innovation sociale - un changement de paradigme au propriétaire - voici que m'étaient dévoilé des dispositifs encore plus aliénants que *la fétichisation de la marchandise* chez Karl Marx ou *la cage d'acier du capitalisme* chez Max Weber<sup>408</sup>. Pourtant, mon intuition au sein de la communauté du

---

<sup>401</sup> Proulx-Masson, « Comment faire du commun avec des Individus? », 2018.

<sup>402</sup> « Manoir communauté », consulté le 18 décembre 2023, <https://manoir.community/>.

<sup>403</sup> Voir la définition p.38

<sup>404</sup> Durkheim Émile, *De la division du travail social*, 8e édition, Quadrige, 2013. Cité dans Geneviève Proulx-Masson, « Comment faire du commun avec des Individus? »

<sup>405</sup> John P. Hewitt, « Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective. Rosabeth Moss Kanter », *The American Journal of Sociology* 79, n° 4 (1974): 1012-14. Cité dans *ibid*

<sup>406</sup> Erving Goffman, « Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux (Book Review) », *Population* 25, n° 1 (1970): 173. Cité dans *ibid*

<sup>407</sup> Geneviève Proulx-Masson, « Comment faire du commun avec des Individus ? : le cas de la communauté intentionnelle à revenu partagé Le Manoir » (2018).

<sup>408</sup> Voir le chapitre 2 sur l'aliénation de l'individu du libéralisme.

*Mycelium*<sup>409</sup> et les entretiens que j'y ai menés m'indiquaient tout autre chose. « Le Mycelium est un espace paradigmatique où je me sens en sécurité pour entrer dans une zone d'insécurité<sup>410</sup> ». Abandon de la propriété, activité à plein temps non salariée, redistribution des productions, ouverture puis fermeture du couple, choix d'habitation collective puis choix d'habitation individuelle et inversement... J'ai observé de nombreux comportements que j'associe plutôt à une forme d'émancipation au besoin de *contractualisme*. Je définie le *contractualisme* ainsi : c'est l'idéologie selon laquelle il faudrait écrire dans le marbre un consentement réciproque, alors que l'idée même du consentement est qu'il se vit dans le présent, qu'il ne peut être qu'un *praxis* au sens de Castoriadis. Il ne peut être immuable. Alors que j'ai vécu la même expérience autarcique que Geneviève Proulx-Masson, mes observations et les témoignages des habitant.e.s que j'ai interrogé.e.s, me font interpréter une anthropologie du lien social radicalement différente. Bien sûr, il y a au sein de la communauté du Mycelium, des habitant.e.s qui sont parti.e.s fâché.e.s avec le reste du groupe, certain.e.s ont été, en quelque sorte ostracisé.e.s de la communauté. D'autres se plaignent de la reproduction de rapports d'oppressions genrées, ou de trop travailler par rapport à ce qu'ils voudraient au fond d'eux-mêmes. Ainsi la frontière entre la culture du dehors - propriétaire, capitaliste, patriarcale - et celle du dedans - communautaire, intersubstante - est friable. N'empêche, Ça tient ensemble... Comment expliquer cette interprétation si différente de la communauté intentionnelle entre Geneviève Proulx-Masson et moi-même ? Peut-être est-ce dû à la question et à l'épistémologie de départ ? Peut-être certains outils anthropologiques postulent-ils l'existence d'un vrai *homo œconomicus* fait de chair et d'os ?

C'est la thèse de base de ce mémoire : « l'anthropologie classique » ne me permet pas de penser une anthropologie du commun. David Graeber, dans son manifeste *Pour une anthropologie anarchiste*, explicite : « quand on réalise une étude ethnographique, on observe ce que les gens font, et on essaie ensuite de découvrir la logique symbolique, morale ou pragmatique implicite qui suit dans leurs actions ; (...) logique dont ils ne sont pas complètement conscients. C'est précisément l'un des rôles évident de l'intellectuel radical : observer ceux qui créent des alternatives viables, essayer de comprendre quelles peuvent être les implications plus larges de ce qu'ils font déjà et offrir ensuite ses idées, non pas comme des prescriptions, mais comme des contributions des possibilités<sup>411</sup> ». Dans son analyse,

---

<sup>409</sup> Voir l'introduction.

<sup>410</sup> Témoignage d'un volontaire au sein de l'écovillage du Mycelium en septembre 2023.

<sup>411</sup> Graeber David, *Pour une anthropologie anarchiste*, Instinct de liberté 11, 2018. p.18

Geneviève Proulx-Masson fait tout l'inverse. Elle présuppose un comportement individualiste des membres du groupe, et analyse donc des dispositifs pour « façonner un esprit de communauté <sup>412</sup> ». Je note chez Graeber toute la difficulté, voire toute l'ambiguïté, de donner la possibilité aux groupes étudiés, d'expliquer ce qu'ils font et ce qu'ils vivent, tout en souhaitant élucider après coup les « implications » non conscientes. Ne postulons-nous pas ainsi une structure anhistorique et asociale à l'inconscient, un savoir déjà-là dont nous serions, en tant que chercheur, détenteur sur le sujet étudié ? Comment faire autrement sans verser dans un subjectivisme absolu ? Il n'y aurait alors qu'à diffuser directement le témoignage des communard.e.s, sans rien avoir à en dire ? L'ontologie et la portée politique du travail de Cornélius Castoriadis m'ont permis d'apporter de la nuance à ces deux extrêmes. L'étude de sa pensée, et de certain.e.s auteur.e.s qui l'ont précédé, m'ont été d'une grande aide pour déconstruire mes présupposés, m'apporter un nouveau regard jusqu'alors inespéré, et me faire voyager dans des contrées épistémologiques dont je n'imaginai même pas l'existence.

L'étude des différents pères de la psychanalyse (je suis moi-même né d'une famille recomposée) m'a permis de voyager en inconscient. Il suffit de voir les différentes acceptions du trauma <sup>413</sup> pour comprendre qu'il y a plusieurs conceptions de l'humain.e en psychanalyse, et que chaque conception conte un humain différent, un malaise intrinsèque à l'humain, différent. À l'origine de la psychanalyse, Freud a appliqué les mêmes préceptes que l'ethnologie grebairienne. Alors qu'il souhaitait appliquer une séance d'hypnose à sa patiente, son ami, Josef Breuer, entend sa patiente, Anna O., lui demander de se taire et de l'écouter. Cette dernière inventa par la même la *talking cure*, et devint l'inventrice de la psychanalyse <sup>414</sup>. Ainsi, à l'origine, la discipline est basée sur un non-savoir, celui de l'inconscient du sujet en analyse. Avec l'invention du mythe originel, Freud a créé sa propre interprétation des implications symboliques inconscientes de ses patients.

Laval soutient d'ailleurs que le malaise intrinsèque de l'humain.e contraint.e à vivre dans la horde, est une création historique influencée par l'idéologie utilitariste. C'est d'ailleurs cette même idéologie qui a mené au propriétaire. La *rationalité instrumentale* tant décriée par Castoriadis en est la cause. Laval explicite : « La façon elliptique dont Freud situe le lien des sujets politiques modernes aux institutions : "On travaille avec tous au bonheur de

---

<sup>412</sup> Geneviève Proulx-Masson, « Comment faire du commun avec des Individus?: le cas de la communauté intentionnelle à revenu partagé Le Manoir » (2018).

<sup>413</sup> Voir Philippe La Sagna, « Les malentendus du trauma », *La Cause du Désir* 86, n° 1 (2014): 40-50, <https://doi.org/10.3917/lcdd.086.0040>. et Thierry Bokanowski, « Traumatisme, traumatique, trauma », *Revue française de psychanalyse* 66, n° 3 (2002): 745-57, <https://doi.org/10.3917/rfp.663.0745>.

<sup>414</sup> Jacques Lacan, « L'identification - 1961-1962 », s. d.

tous" (...) caractérisation du moment de la civilisation occidentale dans lequel nous sommes et de l'inscription problématique de la psychanalyse dans l'histoire culturelle <sup>415</sup>».

Même si la continuité du contenu de ce mémoire tend à prouver le contraire, il n'a pas été question pour moi de privilégier telle clinique, ou telle théorie pour expliquer les comportements humains. En historicisant les implications épistémologiques, mon objectif a été de comprendre comment les sciences sociales ont expliqué, et d'une certaine manière, participé à la fabrication et la perpétuation de *l'ethos propriétaire*, pour ensuite en dégager une théorie qui permette de penser un *ethos de l'intersubsistance*. Ainsi, les psychanalyses freudienne et lacanienne ne disent *pas-tout* des potentialités de l'humain, mais disent beaucoup des subjectivités et de *l'ethos propriétaire* de notre époque.

Ce travail épistémologique m'a fait découvrir les origines des Sciences Sociales au *Berceau des dominations*<sup>416</sup> dont les débats sur les origines de l'interdit de l'inceste continuent d'influencer tant notre société, que les bases théoriques des disciplines<sup>417</sup>. Gayle Rubin, dans *Le marché au sexe*, observe que le postulat de l'échange des femmes comme justification de l'interdit de l'inceste essentialise la structure patriarcale de certaines sociétés dans la psyché chez Freud, Lévy-Strauss et Lacan. Dorothee Dussy reprend cette observation et d'autres recherches anthropologiques<sup>418</sup> en expliquant que l'interdit de l'inceste, son tabou, et sa pratique marquent l'appartenance à un groupe familial<sup>419</sup>.

J'ai présenté les auteurs qui ont mis en évidence la prévalence d'une visée scientifique de la psychanalyse chez Freud, et la prévalence du discours de la science dans la politique au sein du champs lacanien<sup>420</sup>. Or, si la notion de traumatisme a été une guerre fratricide (ou filial) entre Ferenczi et Freud, c'est justement sur l'explication fantasmatisée du traumatisme chez l'enfant, et en premier lieu le complexe d'Œdipe, qui est au cœur de la théorie de la reprise lacanienne *d'impuissance* et de *castration*. Si je reprends le concept *d'institution imaginaire*, je dirais qu'il y a une logique fonctionnelle économique, et surtout un choix conscient, radicalement politique, à postuler que les enfants n'ont aucunement la capacité

---

<sup>415</sup> Ibid

<sup>416</sup> Dussy, *Le berceau des dominations*.

<sup>417</sup> Voir Bertrand Pulman, « Contribution à l'histoire des débats sociologie/psychanalyse Westermarck, Durkheim et Freud face à "l'horreur de l'inceste" », *Revue française de sociologie* 53, n° 4 (2012): 623-49, <https://doi.org/10.3917/rfs.534.0623>. et Dussy, « Les Théories de l'inceste en anthropologie ».

<sup>418</sup> Voir le chapitre 3

<sup>419</sup> Voir Agnès Martial, *S'apparenter : Ethnologie des liens de familles recomposées, S'apparenter : Ethnologie des liens de familles recomposées*, Ethnologie de la France (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013), <https://doi.org/10.4000/books.editionsms.575>. et Dussy, « Les Théories de l'inceste en anthropologie ».

<sup>420</sup> Voir le sous-chapitre 3 du troisième chapitre.

d'être consentant à avoir une relation sexuelle avec un.e adulte. Le malaise intrinsèque au propriétaire est peut-être à voir dans le même postulat que celui qui dit qu'un interdit de l'inceste serait intrinsèque à la culture, alors que celui-ci est institué. L'humain n'est pas tout fonctionnel. Qu'est-ce que cela change ? Que comme dit Laval, l'utilitarisme, le productivisme, n'est pas la base naturelle de l'humain.e<sup>421</sup>.

*La violence de l'interprétation* théorisée par Piera Aulagnier m'a permis de voyager dans *l'innommable invisible*<sup>422</sup>. C'est cette violence de l'interprétation, par le langage, par la « pensée de l'autre », qui peut déboucher au besoin de *contractualisme* et de déléguer à des experts, à la pseudo rationalité scientifique, le soin de prendre les décisions politiques à la place du groupe. En réponse à cette violence, Cornélius Castoriadis prêche l'espoir dans le social, le pouvoir instituant de l'imaginaire radical qui est en nous. La société autonome est une société qui accueille la radicalité de tous ses sujets. L'incroyable pouvoir du corps et de l'invisible lien entre la mère et l'enfant dans le travail de Marie-Claire Busnel<sup>423</sup> ouvre la voie vers tout un pan de ma recherche : l'instituant dans le souffle, la spiritualité, la relation au corps. Comme le dit la chercheuse : « La théorie de l'information, c'est le contenu de la parole, mais il y a plein d'autres aspects dans la communication (...) il faut accepter de regarder l'invisible <sup>424</sup> ». Je laisse la place à l'équivoque. Cette ontologie est une base permettant de penser une anthropologie du commun.

---

<sup>421</sup> Laval, *Jeremy Bentham : le pouvoir des fictions*.

<sup>422</sup> Voir la sous-partie 2 du quatrième chapitre.

<sup>423</sup> Busnel, « Du fœtus à la personne, l'invisible lien (Entretien avec Isabelle Baladier-Bloch) ».

<sup>424</sup> Idem

## Bibliographie

Adler, Janet. *Vers un corps conscient: la Discipline du mouvement authentique*. Contredanse, 2016.

Askenazy, Philippe. *Tous rentiers! pour une autre répartition des richesses*. Économie. Paris: Odile Jacob, 2016.

Askofaré, Sidi, « La révolution du symptôme ». *Psychanalyse* 4, n° 3 (1 décembre 2005): 31-40.

Askofaré, Sidi, « Politique, science et psychanalyse - De l'aversion de la contingence à une politique du symptôme ». « *Champ lacanien* », N° 2 2005, pages 95 à 106.  
<https://doi.org/10.3917/chla.002.0095>.

Aulagnier, Piera. *La Violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé*. *La Violence de l'interprétation du pictogramme à l'énoncé*. Le Fil rouge Section 1 , Psychanalyse, 1975.

Barthélémy, Sophie. « Aux origines de la représentation : la notion de pictogramme ». Santé mentale - Des mots pour comprendre, s. d.

« Bassines de Sainte-Soline : des dizaines de blessés, 5 personnes en «urgence absolue» – Libération ». Consulté le 13 septembre 2023. <https://www.liberation.fr/>

Berlan, Aurélien. « Autonomie et délivrance. Repenser l'émancipation à l'ère des dominations impersonnelles ». *Revue du MAUSS* 48, n° 2 (2016): 59-74.  
<https://doi.org/10.3917/rdm.048.0059>.

Berlan, Aurélien. *Terre et liberté : La quête d'une autonomie contre le fantasme de délivrance*. La Lenteur., 2021.

Berlan, Aurélien. « Rationalisation et réification chez Max Weber, 2014 – Et vous n'avez encore rien vu... » <https://sniadecki.wordpress.com/2020/11/10/berlan-weber1/>.

Blic, Damien de. « Le scandale, la norme, le sociologue ». *Sigila* 33, n° 1 (2014): 25-33.  
<https://doi.org/10.3917/sigila.033.0025>.

Bokanowski, Thierry. « Traumatisme, traumatique, trauma ». *Revue française de psychanalyse* 66, n° 3 (2002): 745-57. <https://doi.org/10.3917/rfp.663.0745>.

Boltanski, Luc, et Ève Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme: postface inédite*. Nouvelle édition avec une postface inédite. Collection Tel 380. Paris: Gallimard, 2011.

Bookchin, Murray, et Janet Biehl. *Pour un municipalisme libertaire*. Ed. Atelier de création libertaire, 2003.

Boullant, François. « La fabrication de la délinquance ». In *Michel Foucault et les prisons*, 85-105. Philosophies. Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 2003.

Bourcier, Benjamin, et Mikko Jakonen. « Hobbes/Bentham. Influences et modernité anglaise ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 146, n° 3 (2021): 307-10. <https://doi.org/10.3917/rphi.213.0307>.

Bouton, Christophe. « Le principe de faisabilité de l'histoire chez Castoriadis ». In *Imaginaire et création historique*, Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis,

Bowlby, 1907-1990, John. *Amour et rupture : les destins du lien affectif. Amour et rupture les destins du lien affectif*. Espaces libres Psychologie, 2021.

Bruno, Alain. *Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron : « Les héritiers, les étudiants et la culture » : un renouveau de la sociologie de l'éducation*. Paris : Ellipses, 2009.

Bruno, Pierre. *Lacan, passeur de Marx : l'invention du symptôme*. Toulouse : Érès, 2010.

Busnel, Marie-Claire. « Du fœtus à la personne, l'invisible lien (Entretien avec Isabelle Baladier-Bloch) ». *Sigila* 2020/1 (N° 45) 2020/1 (N° 45) pages 179 à 188, Gris-France,

Castanet, Didier. « Le réel du corps : phénomènes psychosomatiques et symptôme. Incidences cliniques ». *L'en-je lacanien* 3, n° 2 (2004): 107-23.

Castoriadis, Cornelius *Castoriadis – Psychanalyse et subjectivité (1994)*, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=34mU9fMOBy8>.

Castoriadis, Cornelius. *La société bureaucratique. 2. La révolution contre la bureaucratie. La société bureaucratique 2 La révolution contre la bureaucratie*. 10-18 806, 1973.

Castoriadis, Cornelius. *Capitalisme moderne et révolution t2, Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. Paris, 1979.

Castoriadis, Cornelius *Ecrits politiques 1945-1997, Tome II, La Question du mouvement ouvrier*. Les édition du Sandre. PERSÉE : CNRS & ENS de Lyon, 2012.

Castoriadis, Cornélius. « La polis grecques et la création de la démocratie ». *Le Débat* 1, no 38, 1986.

Castoriadis, Cornelius. *Les carrefours du labyrinthe. 2. Domaines de l'homme*. Empreintes, 1986.

Castoriadis, Cornelius « Les ouvriers face à la bureaucratie “Socialisme ou Barbarie” n°18 (janvier-mars 1956) » <https://www.marxists.org/>

Castoriadis, Cornélius. *L'expérience du mouvement ouvrier. 1. Comment lutter*. 10-18 825, 1974.

Castoriadis, Cornélius. « *L'Expérience du mouvement ouvrier. 2 : Proletariat et organisation*. », 1974, UGE 10/18 et initialement paru dans la revue « *Socialisme ou barbarie* » n° 23, janvier 1958.

Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Édition revue et Corrigée. Points Essais 383. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

Castoriadis, Cornélius. *Une société à la dérive : entretiens et débats, 1974-1997* Points essais 650. Paris: Éd. du Seuil, 2011.

Castoriadis, Cornelius. *Les carrefours du labyrinthe. 1*. Paris : Editions du Seuil, 1998.

Castoriadis, Cornelius *Les carrefours du labyrinthe. 3. Le monde morcelé*. Paris : Éditions du Seuil, 2000.

Castoriadis, Cornelius, et Anton Pannekoek. « Pierre Chaulieu (Cornélius Castoriadis) Anton Pannekoek Correspondance 1953-1954 ».

Castro, Eduardo Viveiros de *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris : Presses universitaires de France, 2009.

Caumières, Philippe. « Pour une praxis renouvelée ». In *Praxis et institution*, édité par Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, 9-41. Collection générale. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2019.

Chazel, François. « La fin d'une énigme ». *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° 57-1 (30 mai 2019): 149-54.

Cordellier, Maxime. « Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires ». Phdthesis, Normandie Université, 2018.

Cornu, Marie, Fabienne Orsi, et Judith Rochfeld. *Dictionnaire des biens communs. 2e édition mise à jour*. Quadrige Dicos poche. Paris: PUF, 2021.

Crétois, Pierre. *La part commune : critique de la propriété privée*. Paris : Éditions Amsterdam, 2020.

Dagfal, Alejandro. « Stade du miroir, psychanalyse ». Encyclopædia Universalis. <http://www-universalis-edu.com/>

Dardot, Pierre, et Christian Laval. *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle. Commun essai sur la révolution au XXIe siècle*. La Découverte Poche., 2014.

Dessouroux, Christian. « La diversité des processus de privatisation de l'espace public dans les villes européennes ». *Belgeo. Revue belge de géographie*, n° 1 (31 mars 2003): 21-46.

Diatkine, Gilbert. « Les pulsions et le Désir ». In *Jacques Lacan*, 41-51. *Psychanalystes d'aujourd'hui*. Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 1998.

Dorlin (dir.), Elsa. *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. L'Harmattan. Bibliothèque du féminisme, 2008.

Dosse, François. « 8. Le relais psychanalytique : de Marx à Freud ». In *Castoriadis*, 175-200. Poche / Sciences humaines et sociales. Paris: La Découverte, 2018.

Dosse, François *Castoriadis : une vie*. Poche, 2019.

Draperi, Jean-François. « Entretien avec Henri Desroche ». *Recherche & formation* 12, n° 1 (1992): 135-46.

Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. 8e édition. Quadrige, 2013.

Durkheim, Émile. *La prohibition de l'inceste et ses origines : étude de sociologie (1897)*. Payot et Rivages (coll. Petite Bibliothèque Payot), 2008.

Dussy, Dorothée. *Le berceau des dominations: anthropologie de l'inceste*. Édition revue et Augmentée par l'auteure. Pocket 18334. Paris: Pocket, 2021.

Dussy, Dorothée « Les Théories de l'inceste en anthropologie. Concurrence des représentations et impensés ». *Sociétés & Représentations* 42, n° 2 (2016): 73-85.

*Entretien du psychanalyste Pierre-Henri Castel par Cyril Bérard tourné le 23 mai 2017 - Pierre-Henri Castel, Psychanalyse (ABC Penser)*, 2021.  
<https://www.youtube.com/watch?v=auXyxMTOfzU>.

Fabri, Eric. « À la recherche d'une théorie castoriadienne de la propriété ». *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, n° 60-2 (30 novembre 2022): 183-208.

Fabri, Éric. « Socialisme et utopie. L'autonomie de Fourier à Castoriadis ». *Tumultes* 47, n° 2 (2016): 109-22. <https://doi.org/10.3917/tumu.047.0109>.

Ferenczi, Sándor. *Le traumatisme*. Petite bibliothèque Payot classiques 580. Coq-Héron, 2006.

Ferenczi, Sándor *L'enfant dans l'adulte*. Petite Bibliothèque Payot 596, 2006.

Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants cours au Collège de France, 1979-1980*. Hautes études, 2012.

Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1975-1976. Paris: Gallimard, 1997.

Foucault, Michel *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Collection Tel 225. Paris: Gallimard, 1993.

France Inter. « Le fœtus et la mère : transmission de pensée ? : épisode • 10/10 du podcast In utero | Saison 1 », s. d. <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/in-utero/ep10-3315836>.

Franceinfo. « “Sans Starlink, nous aurions perdu la guerre” : comment Elon Musk s'est retrouvé impliqué dans la guerre en Ukraine », 12 septembre 2023.  
<https://www.francetvinfo.fr/>

- Freud, Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. GF 1612, 2019.
- Freud, Sigmund. *Au-delà du principe de plaisir*. Points Essais. Paris: Ed. Points, 2014.
- Freud, Sigmund *Introduction à la psychanalyse*. Petite bibliothèque Payot classiques 16. Paris: Payot & Rivages 2015, 1916.
- Freud, Sigmund, *L'intérêt de la psychanalyse*. Retz 1980, 1913.
- Freud, Sigmund, *L'Interprétation du rêve*. Média Diffusion 2011, 1929.
- Freud, Sigmund, *Malaise dans la culture. Essai métaphysique sur le devenir des civilisations*, 1929.
- Freud, Sigmund, *Totem et tabou*. PUF 2015, 1913.
- Freud, Sigmund. *L'homme aux rats : journal d'une analyse*. 2e édition. Paris : Presses universitaires de France, 1989.
- Gallien, Antoine, et Roger-Pol Droit. *La Chasse au bonheur : les nouvelles communautés en France*. Calmann-Lévy. Paris, 1972.
- Gaulejac, Vincent de. « Roman familial ». In *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, 153-55. Questions de société. Toulouse: Érès, 2019.
- G.Haldec. « Castoriadis – L'imaginaire grec : Cosmos/ Chaos ; Nomos/Phusis ». *labyrinthes* (blog), 18 février 2013. <https://labyrinthes.wordpress.com/2013/02/18/castoriadis-limaginaire-grec-cosmos-chaos-nomosphusis/>.
- Godin, Romaric. *La guerre sociale en France Aux sources économiques de la démocratie autoritaire*. Paris: La Découverte, 2019.
- Goffman, Erving. « Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux (Book Review) ». *Population* 25, n° 1 (1970): 173.
- Gonthier, Frédéric. « Weber et la notion de “compréhension” ». *Cahiers internationaux de sociologie* 116, n° 1 (2004): 35-54. <https://doi.org/10.3917/cis.116.0035>.
- Graeber, 1961-2020, David. *Pour une anthropologie anarchiste*. Instinct de liberté 11, 2018.
- Graeber, David, 1961-2020. *Bullshit jobs*. Paris : Éditions les Liens qui libèrent, 2018.
- Guay, Emanuel. « Homo Sacer. L'intégrale 1997–2015 Giorgio Agamben, Paris : Éditions du Seuil, 2016, pp.1358 ». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 52, n° 4 (décembre 2019): 944-45.
- Hardin, Garrett, 1915-2003. *La tragédie des communs*. Paris : PUF, 2018.

Hervieu, Bertrand, et Danièle Léger. *Le retour à la nature, réédition, précédée de Les néo ruraux trente ans après*. La Tour d'Aigues: Éd. de l'Aube, 2005.

Hewitt, John P. « Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective. Rosabeth Moss Kanter ». *The American Journal of Sociology* 79, n° 4 (1974):

Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Oeuvres de Thomas Hobbes sous la dir. de Yves Ch. Zarka 6-2. Paris: Librairie philosophique J.Vrin, 2004.

Holloway, John. *Crack capitalism : 33 thèses contre le capital*. Paris: Paris : Éd. Libertalia, 2012.

Illich, Ivan. *La convivialité*. Points Terre T15. Paris: Éditions Points, 2021.

Ingold, Tim. « Pour une écologie des lignes et des tissages ».

Jappe, Anselm. « Le fétichisme de la marchandise ». *Alternatives économiques*, « Dossier Marx », n°103, avril 2018.

Jappe, Anselm. *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*. Nouvelle édition revue et Augmentée.. Paris : Découverte, 2017.

La Gazette des Communes. « Vote des villes, vote des champs : qu'en est-il exactement ? » Consulté le 18 septembre 2023. <https://www.lagazettedescommunes.com/>

La Sagna, Philippe. « Les malentendus du trauma ». *La Cause du Désir* 86, n° 1 (2014): 40-50. <https://doi.org/10.3917/lcdd.086.0040>.

Lacan, Jacques. *Le séminaire de Jacques Lacan : [1971]. [Livre XVIII]. [D'un discours qui ne serait pas du semblant]. [1971]*. Champ freudien, 2006.

Lacan, Jacques *Le séminaire de Jacques Lacan. [Livre VII]. [L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)]*. Points Essais 873, 2019.

Lacan, Jacques. « Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue : Lacan in Italia 1953-1978 ».

Lacan, Jacques. *Écrits*. Le Champ freudien. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

Lacan, Jacques « La Troisième ». *La Cause freudienne* 79, n° 3 (2011): 11-33. <https://doi.org/10.3917/lcdd.079.0011>.

Lacan, Jacques *Le séminaire de Jacques Lacan: L'envers de la psychanalyse. Livre XVII*. Ed. du Seuil 2006, 1991.

Lacan, Jacques *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu: essai d'analyse d'une fonction en psychologie (1938)*. Bibliothèque des Analytica. Paris: Navarin, 1984.

Lacan, Jacques « L'identification - 1961-1962 ».

Lacan, Jacques, 1901-1981. *Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la*

*névrose*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

Lallement, Michel. *L'Âge du faire. Hacking, travail, anarchie*. Seuil, 2015.

Lallement, Michel. *Un désir d'égalité - Vivre et travailler dans des communautés utopiques*. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

Laval, Christian. *Jeremy Bentham : le pouvoir des fictions*. Presses Universitaires de France. Philosophies, 1994.

Laval, Christian. *Le « Commun » : une alternative politique au néolibéralisme -- Christian Laval*, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=bpsVUhOI0qk>.

*Le Monde.fr*. « « Economie de guerre » : Emmanuel Macron demande une réévaluation de la loi de programmation militaire ». 13 juin 2022.

*Le Monde.fr*. « L'immense vague de départs dans les entreprises américaines bouleverse le marché du travail ». 25 janvier 2022.

Lefebvre, Henri. « Le droit à la ville ». *L'Homme et la société* 6, n° 1 (1967): 29-35.

Lefort, Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Travaux de Sciences Sociales. Genève 12: Librairie Droz, 2015.

Leguil, Clotilde. « Le sujet lacanien, un « Je » sans identité ». *Astérior. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 21 (12 décembre 2019). <https://doi.org/10.4000/asterion.4368>.

Leraud, Ines, et Pierre Van Hove. *Algues vertes, l'histoire interdite*. Lyon Paris: Delcourt, 2019.

*Les paysans de Citroën*. Mille et Une Films, 2001.

lessoulevementsdelaterre.org. « Désarmement ». Consulté le 25 juillet 2023. <https://lessoulevementsdelaterre.org/blog/desarmement-extrait-du-livre-on-ne-dissout-pas-un-soulevement>.

Lockquell, Clément. « La sagesse d'Hésiode ». *Laval théologique et philosophique* 4, n° 1 (1948): 27. <https://doi.org/10.7202/1019799ar>.

Lucchelli, Juan Pablo. « Le mythe individuel revisité ». *L'information psychiatrique* 82, n° 2 (2006): 155-58. <https://doi.org/10.3917/inpsy.8202.0155>.

L-Y, Yeun. « Dorothée Dussy : Le berceau des dominations. Anthropologie de l'inceste, livre 1 ». *Nouvelles Questions Féministes* 33, n° 2 (2014): 127-30.

*Macron scandalise avec ses propos sur « les gens qui ne sont rien »*, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=mlxXW95qeK4>.

Madelin, Pierre. *Faut-il en finir avec la civilisation ? : Primitivisme et effondrement*. Québec: Les Editions Ecosociété, 2020.

- Malm, Andreas. *Comment saboter un pipeline*. Paris : la Fabrique éditions, 2020.  
« Manoir communauté ». Consulté le 18 décembre 2023. <https://manoir.community/>.
- Martial, Agnès. *S'apparenter : Ethnologie des liens de familles recomposées. S'apparenter : Ethnologie des liens de familles recomposées*. Ethnologie de la France. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.575>.
- Marx, Karl, 1818-1883, Karl. *L'idéologie allemande*. Les essentielles, 2012.
- Marx, Karl. *Le capital : critique de l'économie politique. Livre 1 Tome 3. Le développement de la production capitaliste... L'accumulation du capital. L'accumulation primitive*. Paris: Paris : Ed. sociales, 1974.
- Matet, Jean-Daniel. « Avatars et actualité du “Complexe d'intrusion” ». *La Cause freudienne* 65, n° 1 (2007): 57-62. <https://doi.org/10.3917/lcdd.065.0057>.
- Mazurel, Hervé, 1977-.. *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire : profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective*. Paris : la Découverte, 2021.
- McGuirk, Karin. « Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice » Edited by Charlotte Hess and Elinor Ostrom. *Online Information Review* 32, n° 4 (2008): 545-46. <https://doi.org/10.1108/14684520810897485>.
- Méda, Dominique. « T La Revue de la Tribune n°9 “Spécial Travail” ».
- Mies, Maria, et Veronika Bennholdt-Thomsen. *The subsistence perspective: Beyond the globalized economy*. Zed Books. Londres, 1999.
- Miller, Timothy. *The 60s Communes: Hippies and Beyond*, 1999.
- Mouralis, Bernard. *Montaigne et le mythe du bon sauvage de l'Antiquité à Rousseau*. Paris, 1989.
- Nocenti, Brice. « Vers un dépassement de la critique radicale-démocratique de l'utopie ? » *Tumultes* 47, n° 2 (2016): 173-88. <https://doi.org/10.3917/tumu.047.0173>.
- Ostrom, Elinor. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Dallas, TX: Cambridge University Press, 1991.
- Parodi, Maurice. « Henri Desroche : espérer, coopérer, (s')éduquer, Jean-François Draperi, Presses de l'économie sociale, Montreuil, 2014, 216 pages ». *Revue internationale de l'économie sociale : recma*, n° 337 (2015): 116-18. <https://doi.org/10.7202/1032528ar>.
- Parrique, Timothée. *Ralentir ou périr : l'économie de la décroissance*, 2022.
- Pineau, Flore. « Amélioration de l'affirmation de soi en danse mouvement thérapie auprès de personnes ayant vécu des événements traumatiques. » Université Paris Cité, 2023.
- Pinton, Florence, et Nathalie Frascaria. « Bifurcation à AgroParisTech : quelle voie pour une formation résolument interdisciplinaire ? » *Natures Sciences Sociétés* 30, n° 2 (2022):

Poirier, Nicolas. *Castoriadis : l'imaginaire radical*. Philosophies 178, 2004.

*Pourquoi vous ne serez jamais propriétaire, 2023 sera l'année la + chaude... Actus du jour*, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=CNwTmfEysxE>.

Proulx-Masson, Geneviève. « Comment faire du commun avec des Individus?: le cas de la communauté intentionnelle à revenu partagé Le Manoir », 2018.

Pruvost, Geneviève. « Faire Village Autrement: Des Communautés Introuvables Aux Réseaux d'habitats Légers ». *Socio-Anthropologie*, n° 32 (2015): 21-39.

Pruvost, Geneviève *Quotidien politique : féminisme, écologie et subsistance*. Paris : la Découverte, 2021.

Pruvost, Geneviève *Rencontres des Alternatives urbaines 2020 - #02 Geneviève Pruvost (sociologue)*, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=5J4iUixesck>.

Puig de la Bellacasa, Maria. *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway : science et épistémologies féministes*. Paris : l'Harmattan, 2014.

Pulman, Bertrand. « Contribution à l'histoire des débats sociologie/psychanalyse Westermarck, Durkheim et Freud face à "l'horreur de l'inceste" ». *Revue française de sociologie* 53, n° 4 (2012): 623-49. <https://doi.org/10.3917/rfs.534.0623>

Quiriny, Bernard. « Imaginaire, politique, démocratie ». In *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, édité par Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, 201-21. Collection générale. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 2019.

Radio France. « "Nourrir la ville" : grand témoin Edgard Pisani (rediffusion du 4 mai 2009) », 20 février 2012. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-fabrique-de-l-histoire/nourrir-la-ville-grand-témoin-edgard-pisani-rediffusion-du-4-mai-2009-1132814>.

Renou, Simon. « Danse de couple : le coguidage, cette pratique qui pulvérise les rôles genrés ». *Causette*, décembre 2022. <https://www.causette.fr/>.

Renou, Simon « Déconstruire les clichés sur l'instruction en famille » ». *Kaizen* (blog). Consulté le 18 septembre 2023. <https://kaizen-magazine.com/article/deconstruire-les-cliches-sur-l-instruction-en-famille/>.

Renou, Simon « Menaces, insultes... en Ariège, écologistes et agriculteurs irréconciliables ». Reporterre, le média de l'écologie. Consulté le 18 septembre 2023.

Renou, Simon « Sororité et antisexisme ouvrent le bal ». *Kaizen Magazine*, juin 2023.

Renou Simon Kaizen. « Trois jours pour mettre l'écologie au cœur du monde du travail ». Consulté le 23 mai 2022. <https://kaizen-magazine.com/>

Rodrigues, Lucie. « La logique collective: l'acte comme point de jonction entre logique de sujet et lien social », 2019.

Roudinesco, Élisabeth. *Histoire de la psychanalyse en France*. Nouvelle édition revue et Corrigée., 1994.

Rouvière, Catherine. « Retourner à la terre : l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960 ». Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015.

Rubin, Gayle. « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre ». *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, n° 7 (1 janvier 1998): 3-81. <https://doi.org/10.4000/cedref.171>.

Ruffin, François. « Chez LVMH, le géant du luxe : les sons du face-à-face ». *Le Monde diplomatique*, 1 août 2008. <https://www.monde-diplomatique.fr/2008/08/RUFFIN/16158>.

Sahlins, 1972, Marshall. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Editions Gallimard, 2017.

Salmona, Muriel. *Le livre noir des violences sexuelles*. 3e édition., 2022.

Schulz, Kristina. « Norbert Elias ou la sociologie des continuités ». *Labyrinthe*, n° 5 (5 décembre 1985): 89-95. <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.273>.

Silvestre, Cathie. « La pensée clinique chez Piera Aulagnier- Matinée scientifique de la S.P.R.F. du 11 avril 2015 », s. d.

« Sixth Assessment Report — IPCC ».

Smith, Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des Nations*. Édition de Londres, 1776.

Soler, Colette. « Politique et psychanalyse ». *Champ lacanien* 24, n° 1 (2020): 111-20. <https://doi.org/10.3917/chla.024.0111>.

Stuppia, Paolo. « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 ». *Éducation et sociétés* 37, n° 1 (2016): 49-64.

Trotignon, Pierre. « Comment Nietzsche comprit Platon ». *Germanica*, n° 8 (31 décembre 1990): 11-28. <https://doi.org/10.4000/germanica.2426>.

Twitter. « Ministère Agriculture et Souveraineté alimentaire sur Twitter ». Consulté le 14 juin 2022. [https://twitter.com/Agri\\_Gouv/status/1456566861953441793](https://twitter.com/Agri_Gouv/status/1456566861953441793).

Tyranowski, Raphaël. « La fonction du sujet et la temporalité des états délirants. Prolégomènes à la clinique de l'extériorité », 2017.

Valabrega, Jean-Paul. « Les notions de Pictogramme et de Potentialité – psychotique – dans l'œuvre de Piera Aulagnier ». *Topique* 74, n° 1 (2001): 119-22.

Valas, Patrick. « Thésaurus le symptôme dans les séminaires et les Écrits de Jacques Lacan », s. d. <http://www.valas.fr/>.

Victoria, Bernard. « L'époque, les discours, l'amour. Approche structurale et historique de l'indifférence aux choses de l'amour. » Université de Toulouse - Jean Jaurès, 2015.

Weber, 1905, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*. Tel 330, 2004.

Weber, Max. *Économie et société [1922]*. Agora Les classiques 171-172, 1995.

Weinstein, Olivier. « Comment comprendre les « communs » : Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle ». *Revue de la régulation. Capitalisme, institutions, pouvoirs*, n° 14 (12 décembre 2013). <https://doi.org/10.4000/regulation.10452>.

Winnicott, Donald Woods, 1896-1971. *Jeu et réalité : l'espace potentiel*. Paris : Gallimard, 2002.