

Cornelius
Castoriadis

Paul
Ricœur

Dialogue sur
l'histoire et
l'imaginaire
social



audiographique 

ina

éditions
EHESS

Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social

Cornelius Castoriadis: Inutile de dire combien je suis heureux de pouvoir parler avec vous, Paul Ricœur, et honoré que vous ayez souhaité dialoguer avec moi pour votre *Bon Plaisir*¹. Vous le savez bien, d'ailleurs, puisque c'est vous que je suis venu voir peu après 1968 pour vous proposer un sujet de thèse d'État sur l'élément imaginaire, laquelle est restée ce qu'elle était alors : élémentaire et imaginaire...

Paul Ricœur: Vous avez publié plus que des éléments. Et je me suis plusieurs fois référé à la « production imaginaire de la société² », car c'est bien cette question du foyer imaginaire des relations sociales et de la production sociale qui est, je crois, notre intérêt commun.

1. *Le bon plaisir de Paul Ricœur*, France Culture, émission diffusée le 9 mars 1985.

2. Ricœur fait référence à l'ouvrage de Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

C.C. : Oui, enfin, pour ma part je ne parle pas de production mais d'« institution ». Délibérément, bien sûr. Et je voulais vous interroger là-dessus, sur ce mot de « production ». Cela peut avoir l'air d'une querelle scolastique, mais je ne vous cherche nullement querelle. Kant, lorsqu'il parle de l'imagination, la qualifie de « productrice »...

P.R. : C'est bien là ma filiation.

C.C. : Il ne l'appelle « créatrice » qu'une fois, en passant, dans la troisième *Critique*. Ce qui n'est sans doute pas accidentel tant Kant, dans cette *Critique du jugement*, s'est inspiré de la littérature du xviii^e siècle, avec de nombreuses références aux auteurs anglais. Mais ce terme de « production », pour moi, est trop lié à Marx, déjà, mais aussi à Heidegger.

P.R. : Je fais cette impasse... En réalité, je reviens à un moment pré-marxiste du mot, à son moment fichtéen. Car le *produzieren*³, c'est Fichte. Ce qui m'a justement rallié au concept d'imagination productrice plutôt que créatrice, c'est que j'attachais à l'idée de création quelque chose d'infiniment plus primordial, quelque chose qui aurait un rapport avec l'ordre d'un sacré fondateur, tandis qu'à l'échelle humaine

3. Chez Johann Gottlieb Fichte, la réflexion en elle-même est vide : elle implique donc la production (*produzieren*). c'est-à-dire la réflexion de quelque chose ou sur quelque chose (images, concepts...).

nous sommes toujours dans un ordre institutionnel. C'est là que je rencontre du *produire* qui n'est pas du *créer*. Le mot production est à mettre en couple avec le mot reproduction, me semble-t-il. Par opposition à une imagination qui ne fait que reproduire en copie quelque chose qui est déjà là, la production est essentiellement une production de synthèses nouvelles, de configurations nouvelles. C'est ce qui m'a intéressé au plan du langage avec la métaphore⁴ : nous produisons des significations nouvelles en mettant en intersection des champs sémantiques différents. Maintenant que je travaille sur le récit, je vois dans la production de configurations narratives, par le moyen de la mise en intrigue, la production d'une histoire⁵. Tel est mon usage du mot produire.

C.C. : Nous voilà d'emblée en plein dans ce qui, à la fois, nous unit et nous sépare le plus. Et je voudrais profiter de cette émission pour mieux vous comprendre. Vous dites « production », « reproduction » – et reproduction même quand il s'agit de la combinaison de choses qui ne sont pas déjà là ! Or il m'est impossible de penser la *polis*, la cité grecque, par exemple, ou la philosophie qui émerge au vi^e siècle, comme de simples recombinaisons d'éléments qui

4. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

5. P. Ricœur, *Temps et récit*. Tome I : *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983 ; Tome II : *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil 1984 ; Tome III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

de parler. D'autres ont parlé et ont établi des règles du jeu. Ce que nous pouvons faire, c'est les replacer dans ce que Malraux appelait des « déformations réglées⁸ ». Nous pouvons procéder par déformations réglées, mais toujours dans du pré-structuré, du déjà structuré que nous restructurons. C'est pourquoi nous ne sommes jamais dans une situation que vous appelleriez de création, comme si, de l'absolu informe, on tirait la forme.

C.C. : Et voilà justement pourquoi l'idée d'institution, et non pas de production, est au centre de mon travail. L'auto-institution de la société implique que nous travaillions toujours dans du déjà réglé, en manipulant ou en modifiant les règles ; mais aussi en posant de nouvelles, en les créant. C'est cela, notre autonomie.

P.R. : L'idée de la nouveauté absolue est impensable. Il ne peut y avoir du nouveau qu'en rupture avec l'ancien : il y a du pré-réglé avant nous, que nous dérégulons pour le régler autrement. Mais ce n'est pas une situation en quelque sorte de... premier jour de la création.

C.C. : Là est précisément tout le problème, dans la façon de penser la temporalité et l'être dans la

8. André Malraux emploie l'expression de « déformation cohérente » (là où Ricœur parle de « déformation réglée ») dans *Les voix du silence*, t. 3. *La création artistique*, Paris, Gallimard/NRF, 1951.

temporalité. Dans une première vue, qui n'est pas forcément la vôtre, tout est prédéterminé, déjà logiquement pré-inscrit dans un grand livre des possibles. À partir de ces éléments essentiels, aussi bien matériels que spirituels ou de sens, certaines combinaisons sont produites, permettant elles-mêmes d'autres combinaisons, et ainsi de suite. Mais une autre manière de considérer la temporalité est d'y constater l'émergence de niveaux d'être. Un exemple tout ce qu'il y a d'empirique : la première cellule vivante sur Terre, qui représente du nouveau par rapport à l'océan primordial. Bien entendu, pas du nouveau absolu ; elle est réglée, elle ne peut violer quantité de règles. De même, Wagner composant ses opéras : il ne peut violer certaines lois proprement musicales, d'autres concernant son métabolisme biologique, ses rapports à autrui, etc. Il n'empêche qu'il pose de nouvelles harmonies qui avant lui étaient absurdemment dissonantes. Quand les Grecs créent la mathématique – et peu importe le rôle précurseur des Babyloniens ou des Égyptiens –, ils créent l'idée de la démonstration à partir d'un nombre minimal d'axiomes et selon des règles données.

P.R. : Ah, mais je vous suis ! Tout à l'heure nous avons parlé de ce que nous avons de plus proche et de plus distant. Ici, je me trouve dans le plus proche. Je ne cesse de plaider pour la notion d'événement pensé : il y a des événements pensés, il y a des novations. Mais ici nous devons penser dialectiquement. On ne peut

penser la novation que sous conditions : il faut d'abord qu'il y ait eu des configurations antérieures. Ce n'est pas du tout ce que vous disiez lorsque vous évoquiez un registre des possibles qui serait immuable, comme si on allait puiser dans une sorte de grand trésor des possibles. Cela n'existe pas. Ce qui existe, ce sont des configurations préalables que nous reconfigurons – et nous procédons ainsi, de configurations en configurations. Vous venez de parler de la rationalité grecque, du miracle grec..., mais il ne faut pas aller trop loin ! Il y a eu un avant..., cela s'est fait par essais, par tâtonnements, nous voyons autour de Platon des écoles, l'école d'Eudoxe, la façon dont on trouve les cinq solides réguliers ; tout cela constitue des petites émergences qui se cumulent mais à partir précisément d'un pré-ordonné, d'essais manqués, de tentatives infructueuses. On s'aperçoit que la représentation cosmologique de Copernic et de Kepler a été anticipée...

C.C. : Par Ératosthène.

P.R. : On n'est jamais dans une sorte de passage du rien à quelque chose, mais d'un quelque chose à quelque chose, d'un autre à un autre – qui va du configuré au configuré, jamais de l'informe à la forme. C'est ce que je voulais dire en limitant les excès d'une sorte d'anarchisme de la raison. La raison fait suite à elle-même, mais dans une dialectique de l'innovation et de la sédimentation. Il y a sédimentation des recherches et des pensées, et du *dit*, de ce qui a été

dit avant nous. C'est à partir des choses déjà dites que nous disons autre chose. Quelquefois nous le disons mieux, mais nous restons dans une sorte de continuité d'un dire qui se corrige lui-même et se cumule. Je ne sais pas si vous êtes proche de Michel Foucault, mais c'est un débat que l'on peut avoir à propos de son *Archéologie du savoir*⁹ : peut-on penser la discontinuité totale comme le saut d'une épistémè à l'autre ? Dans le cas de Foucault, ça marche bien quand on prend trois ou quatre registres comme le langage, les classifications biologiques, l'économie, la monnaie, etc. Mais lorsqu'il y a rupture dans une ligne, il y a continuité dans une autre ligne, et ce n'est pas parce qu'on a changé d'épistémè dans ces quelques registres-là qu'on en a changé en mathématique ou en théologie ou dans le droit et surtout dans l'existence continue. Peut-être ne serions-nous plus d'accord ici, et j'aimerais en discuter avec vous car c'est là qu'est l'enjeu du mot instituer. Il me semble que, derrière toutes les ruptures de pensée, il y a un décor continu qui forme tout de même la continuité des communautés humaines. Avant l'institution, il y a un vivre-ensemble qui a une certaine continuité, qui peut s'instituer, se ré-instituer, se constituer par rupture mais sur le fond d'héritages transmis, reçus et qui assurent, si je peux dire, la basse continue...

Cette analyse donne un certain primat à la continuité d'existence, à la perpétuation d'un

9. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

vivre-ensemble comme fond des opérations instituantes, et permet de situer les discontinuités de sens sur des continuités d'existence. Il y a un rapport sens/existence : c'est au plan du sens qu'il peut y avoir des ruptures, des événements, des surgissements.

Vous évoquiez tout à l'heure la biologie, mais enfin nous n'avons plus de mutations des hommes : nous sommes dans une continuité biologique des générations qui est comme la continuité des vivants à l'arrière-plan de la discontinuité de nos pensées. C'était en cela que je voulais limiter la prétention (au sens anglais de *claim* dans *truth claim* : prétention de vérité, de justesse) de la notion de discontinuité dans la création des institutions.

C.C. : Si vous acceptez la discontinuité au niveau du sens et pas au niveau de l'existence, ça me va parfaitement. Si j'étais polémique, je dirais que vous me concédez ce dont j'ai besoin. Car pour moi, ontologiquement, la société comme l'histoire c'est du sens. Et c'est à partir de ce niveau que je peux établir une discontinuité entre le président soudanais (Nimeiri) ou l'ayatollah Khomeiny et nous. Sinon, nous sommes tous des bipèdes parlants, nous vivons dans des sociétés instituées ancrées dans un passé judaïque commun, celui des religions du Livre. Mais la discontinuité, la coupure, s'effectue au niveau du sens – et s'accompagne d'ailleurs d'autres coupures, celles des mains et autres membres pour les voleurs et les fornicateurs. Chose que nous ne pouvons accepter et

que nous devrions condamner si nous n'étions pas pris dans une espèce d'auto-accusation stupide. Seule cette discontinuité-là m'intéresse. Quant à Foucault, j'en ai parlé brièvement et très brutalement : sa conception de l'entreprise humaine comme un *staccato* d'épistémès sans rapport entre elles, je la récuse totalement.

P.R. : Mais vous, que dites-vous ? Je limite le propos de Foucault précisément par l'affirmation d'une certaine continuité historique des héritages.

C.C. : Quelle continuité ?

P.R. : Quelque chose comme la continuité de la vie, pas forcément au point de vue biologique, mais la vie de l'esprit, la vie proprement humaine, le vivre et le vivre-ensemble – le convivial – continu. Autrement dit, nous ne pouvons penser la notion d'interruption que sur le fond de l'idée de continuation. Je crois d'ailleurs que c'est la définition du temps chez Spinoza¹⁰. Il disait que c'était la continuation de l'existence.

C.C. : Bien sûr, mais essayons de prendre un peu de hauteur par rapport à *notre* propre histoire, même si c'est elle qui nous permet de parler, condition tout

10. Baruch Spinoza, *Éthique* [1677], trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 2014. « La continuité indéfinie d'existence » renvoie à la définition de la durée dans l'*Éthique* (Eth. 2, Def. V).

sauf négligeable philosophiquement. Tout en restant dans le cours d'une histoire gréco-occidentale ou européenne au sens large qui commence au moins avec les poèmes homériques, tout sens, toute nouvelle forme qui émerge n'est pas le résultat d'une combinaison des formes préexistantes, même si elle garde une certaine référence avec ce passé.

P.R. : Mais alors nous sommes tous deux du même côté !

C.C. : Oui, ici nous sommes du même côté. Mais si je considère les Aztèques, je ne peux plus dire la même chose.

P.R. : Moi non plus !

C.C. : Et il faudrait être un hégélo-marxiste bien intrépide pour soutenir que les Aztèques ont été dialectiquement surmontés, dépassés – Derrida dirait « relevés » – dans leur massacre par Christophe Colomb ! Là, on n'a plus aucune continuité. Ou alors une continuité d'un autre ordre : aucune société humaine ne peut se passer de donner un sens au monde. Et cette *Eingebung*, comme l'appelle Heidegger, cette donation de sens peut n'avoir que bien peu de rapports, sinon triviaux, avec celle d'une autre société.

P.R. : Je n'arrive pas à voir où nous différons parce que j'accorde que chaque configuration – qu'elle soit narrative, qu'elle soit métaphorique, qu'elle soit

politique, institutionnelle – est, comme telle, nouvelle par rapport à toute autre : elle est qualitativement différente de toute autre. Je contestais simplement qu'elle puisse sortir du rien de la configuration. Je vois l'humanité procédant effectivement par des ruptures, des discontinuités mais toujours dans l'ordre du configurant. Si nous avons une grande continuité, c'est bien celle que vous avez dite où – procédant de la fibre, de la racine, du tronc grec – nous nous recon naissons dans une certaine continuité.

C.C. : Mais ça, c'est pour nous.

P.R. : Oui, c'est pour nous, et même pour ceux que nous appelons les autres. Mais pouvons-nous penser l'altérité absolue ? Ce que nous révèle le langage, ce qui se manifeste dans le langage plus exactement, c'est non seulement que la traduction a été possible, mais aussi qu'elle a été réussie. Nous ne serons jamais en face d'une langue qui serait absolument intraduisible...

C.C. : Pas plus que devant un texte absolument traduisible, sauf si c'est une suite de formules mathématiques.

P.R. : Parler des limites de la traduction suppose que l'on ait au moins pu commencer et, dans une certaine mesure, réussir cette opération. Sans la traduction, il n'y aurait pas d'humanité mais des espèces humaines, comme les chiens et les chats. Ce qui fait qu'il y a une

humanité, c'est cette traductibilité de principe qui recrée la continuité du sens dans la discontinuité des productions et des coups de configuration.

C.C. : Il y a peut-être une autre façon de voir cela. Jakobson nous a appris que toute traduction réussie dans le domaine poétique n'est pas strictement cognitive, qu'elle est en fait une nouvelle création. Je crois que tout le problème est là. Regardons, par exemple, tout ce que les XVII^e, XVIII^e et même XIX^e siècles ont pu produire comme connaissance historique sur l'Ancien Testament, sur l'histoire hébraïque, sur l'histoire grecque. C'est absolument ahurissant, on se dit parfois : mais de quoi parle-t-on ? De la Grèce ? De l'Ancien Testament ? Non, on y parle en fait des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Là où je me sépare radicalement de Foucault, c'est que pour moi il y a une Grèce, il y a un Ancien Testament, et toutes les interprétations que nous en donnons s'appuient/s'étaient sur une signification qui sert de référent à ces créations successives que sont les interprétations. Elles ne sont pas absolument arbitraires. Si l'on vient me dire que *l'Iliade* parle en fait de la bataille de Verdun, toute discussion ou réfutation est inutile. Il y a une limite. Quand le grand Gladstone pensait pouvoir établir que *l'Iliade* est une théologie déchuée de l'Ancien Testament, il franchissait cette limite et disait une absurdité. Absurdité nécessaire dans sa tentative politico-philosophico-théologique, certes, mais absurdité quand même. Elle ne peut m'intéresser que pour ce

qu'elle dit de l'Angleterre victorienne. Mais d'autres interprétations de la Grèce, du XIX^e siècle français, de notre époque sont intéressantes, pertinentes. Pourquoi le sont-elles ? Grand problème.

P.R. : Pour mieux cerner notre différend, je voudrais partir de ce qu'il y a certainement de commun entre nous lorsque vous dites : « je crois qu'il y a un référent et qu'il y a eu un Ancien Testament, une Grèce, etc. ». Qu'est-ce que cela signifie, sinon que la multiplicité des interprétations et les réinterprétations des interprétations sont des approximations autres du même. Quelque chose de ce qui est arrivé dans l'ordre de la pensée a été aussi un ensemble événementiel. Cet ensemble, consigné dans les textes canoniques de la Bible, consigné dans les textes littéraires, nous constitue en quelque sorte en vis-à-vis. C'est une source de corrections et d'approximations de toutes nos reconstructions. Autrement dit, nos constructions, dans le cas historique que vous avez choisi vous-même, visent à être des reconstructions. Il s'agit d'une tâche de restitution en quelque sorte. Je prends ce mot dans le sens utilisé en peinture lorsqu'on parle d'un « rendu » de paysage, et le verbe « rendre » dans les deux sens du mot. Il faut, d'un côté, payer une dette, de l'autre faire œuvre de création, une création qui est en même temps l'affranchissement d'un endetté insolvable. On retrouve d'ailleurs cette lutte du créateur qui fait toujours des peintures autres quand il produit des séries – les séries de Monet, les meules ou les...

C.C. : Les *Pommes* de Cézanne

P.R. : Oui, les *Pommes* de Cézanne. C'est toujours autre chose et toujours la même chose. Avec quelque chose de l'ordre du devoir : il lui fallait rendre son dû en quelque sorte, rendre justice à quelque chose qui est et qui le précède.

C.C. : Cézanne, Monet, ils sont inépuisables non pas évidemment parce que *Les Nymphéas* ou les *Pommes* sont inexhaustibles comme phénomènes physiques mais inexhaustibles en tant qu'objets de vision et objets à peindre. Et je resterai à jamais débiteur vis-à-vis de la Grèce, sur laquelle j'ai choisi de travailler.

P.R. : Cet inépuisable, c'est cela que j'appelle le continu ; la grande continuité d'être derrière la discontinuité des productions.

C.C. : Voilà la différence : je ne l'appellerai pas le continu, car c'est un mode d'être. Et c'est plus qu'un problème terminologique. Je serai toujours débiteur à l'égard de la Grèce ancienne, et nous le serons toujours, parce que les significations qu'elle a créées sont inépuisables, suscitent sans cesse de nouvelles interprétations...

P.R. : Oui, c'est tout à fait ça ; c'est un mode d'être. En tout cas, vous n'êtes pas du tout pour ces espèces d'éruptions ou d'irruptions qui seraient autres

que toutes les autres et qui ne formeraient jamais séries... ? À mon sens, ce qui caractérise une mémoire humaine, une mémoire culturelle, c'est qu'elle peut se cumuler ; elle n'est pas simplement additive, effaçant en quelque sorte ses propres précédents. Non, elle fait enchaînement avec eux et ils deviennent du même coup des antécédents d'elle-même.

C.C. : Tout à fait d'accord, mais ce que vous dites là n'est vrai que pour notre histoire, qui est la seule à reposer sur une telle cumulativité. Et d'abord parce qu'elle s'est voulue telle. Au lieu de dormir sur les traditions de la tribu – il y avait un héros qui a fait ceci et cela –, de les répéter avec des petites déformations continues (précisément ce que décrit Lévi-Strauss dans les quatre volumes des *Mythologiques*), elle a fait retour sur elles et, avec Hérodote, leur a donné un autre statut : ce que les Anciens rabâchaient était purs racontars, la vérité n'est pas celle-là et nous voulons savoir la vérité. Et là encore, vous avez une rupture.

P.R. : Les formes successives dans lesquelles le passé, que vous avez qualifié vous-même d'inépuisable, d'inexhaustible, a été repris et réinterprété contenaient elles-mêmes du potentiel, de l'inachevé. Et par une sorte de rétroaction de nos créations nouvelles sur les moments anciens, nous délivrons des possibles qui avaient été empêchés. C'est là une différence fondamentale par rapport au structuralisme

– et peut-être ici sommes-nous du même côté : les structures ne sont pas saturées. Et ce potentiel inemployé, refoulé, chaque création nouvelle rétroactivement en quelque sorte le délivre. Il y aurait probablement place là pour des concepts freudiens comme l'inhibé, le réprimé. C'est par la délivrance du réprimé que nous faisons continuité avec notre propre passé, mais par le moyen même de la discontinuité dont vous parliez. C'est là que le concept d'institution...

C.C. : Pardonnez-moi d'être un peu direct, mais ces potentialités inemployées, vous voyez bien où elles vous mènent, vous tout autant que Freud d'ailleurs. À la limite, cela revient finalement à dire que toute l'histoire de l'humanité était déjà là au moment où le premier anthropopithèque a créé la première étincelle en frappant deux pierres l'une contre l'autre... La régression non pas à l'infini, mais au fini précisément. Ou une descente infinie, comme dirait Fermat, et Euclide déjà. Pour moi, la potentialité de l'être humain, c'est, si je peux dire, la potentialité de la potentialité. On ne peut pas parler en termes d'un potentiel qui devient actuel, mais on peut parler de création de nouvelles potentialités. Et là encore, ça redevient scolastique de dire : bien entendu toutes ces potentialités doivent être au départ dans une potentialité initiale. La potentialité de jouer du piano présuppose : le piano, l'écriture musicale européenne, des professeurs pour l'enseigner à des élèves, une

certaine séparation de la musique par rapport au rituel religieux, etc. Autant de potentialités créées.

P.R. : Vous ne tenez pas du tout compte de mon argument principal, à savoir la rétroaction : en ouvrant du futur, nous délivrons de nouvelles potentialités. Je ne me sens pas du tout enfermé dans l'argument scolastique selon lequel tout serait déjà contenu dès le départ... Canguilhem¹¹ discutait déjà cette conception à propos des germes qui contiennent des germes, etc. Leibniz lui-même, un moment, a soutenu cette vision qu'il appelait le développement...

C.C. : Mais les biologistes déjà cherchaient le germe dans le germe, à l'infini.

P.R. : Je n'en suis pas là du tout ! Je récuse entièrement cette idée de *développement* (*Entwicklung*), comme si tout était enroulé et qu'on n'avait plus qu'à le dérouler. Mon propre schème historique soutiendrait plutôt que nous sommes toujours dans un rapport dialectique entre ce que Reinhart Koselleck¹² (cet

11. Georges Canguilhem, *La connaissance du vivant* [1952], Paris, Vrin, 2000.

12. Reinhart Koselleck (1923-2006), historien et philosophe allemand, qui a renouvelé en profondeur l'épistémologie historique. Ricœur fait référence à son maître-ouvrage : R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* [1979], trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990 (rééd. 2016).

Allemand de l'école de Bielefeld¹³ qui a tellement travaillé sur les catégories de l'histoire) appelle un horizon d'attente et un espace d'expérience. Il ne faut pas sortir de cette polarité. C'est parce que nous projetons un horizon d'attente, ouvrant donc effectivement la novation en avant de nous, que nous pouvons refaire continuité avec ce qui nous précède, parce que nous le lisons autrement... Il y a quelque chose d'absolument spécifique dans l'historicité : précisément ce pouvoir d'instituer du nouveau dans la reprise de l'héritage reçu. Encore une fois, c'est cela que j'appelle la rétroaction. Rien à voir avec la théorie biologique où effectivement nous avons des alternatives entre développement et évolution... Nous ne sommes pas dans la biologie mais dans l'histoire.

C.C. : Bien sûr que nous sommes dans l'histoire, et pas dans la biologie. Mais ce domaine que vous appelez symbolique, je l'appelle, pour ma part, le domaine de la signification, et cette signification...

P.R. : C'est que je ne veux pas me laisser entraîner dans l'opposition de l'imaginaire... Et c'est pourquoi je garde plutôt l'imagination kantienne qui couvre ce qui a été brisé en deux par le fantasmatique et le symbolique.

C.C. : L'imagination kantienne – mais c'est un sujet sur lequel il faudrait revenir – reste imagination d'un sujet, même telle qu'elle est reprise par Heidegger dans son livre sur *Kant et le problème de la métaphysique*¹⁴. J'essaie quant à moi de penser un imaginaire social, c'est-à-dire une créativité du champ social-historique, de la collectivité sociale-historique comme telle. Et je commence par le commencement, le premier principe, le premier paradigme : l'institution. Laquelle présuppose une continuité du vivre-ensemble des communautés humaines. Je ne crois pas qu'il puisse y avoir de communautés humaines sans institution. Nous sommes tous deux des lecteurs de Freud : les pulsions primordiales d'un être qui ne serait pas écolé par l'institution, ce n'est pas le vivre-ensemble mais le « se tuer les uns les autres », ou « s'incester les uns les autres ». Il y a donc une institution qui est autocréation de la société et qui fait émerger dans l'être cette troisième région, celle d'un sens immanent, d'un sens institué, d'une signification incarnée. Et quand vous dites qu'il n'y a pas de rupture absolue, qu'on reste toujours dans les règles du langage, certes, oui. Mais le langage lui-même ? Peut-on le dériver du mimétisme des singes, comme le fait quelqu'un qui passe hélas pour philosophe¹⁵ ? Est-ce que je peux dériver la polysémie du langage...

13. L'école de Bielefeld est un courant historiographique allemand (affilié à l'université de Bielefeld) qui se distingue notamment par la volonté de rattacher l'histoire aux méthodes des sciences sociales dans une démarche parfois proche de celle de l'école des Annales.

14. Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* [1929], trad. Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, Paris, Callimard, 1953.

15. C. Castoriadis fait allusion à la théorie « du désir mimétique » de René Girard (voir notamment *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972).

P.R. : Ce n'est absolument pas ce que je dis. Nous parlons toujours dans un milieu où il a déjà été parlé. En ce sens, nous sommes déjà précédés en tant qu'individus et en tant que collectivité. Nous ne connaissons pas de langue sortant du cri animal. Nous sommes tout de suite dans la langue.

C.C. : Et nous ne connaissons pas d'humanité sans langue. Donc nous ne connaissons pas d'humanité qui, d'une certaine façon, ne procède pas d'une première autocréation.

P.R. : Autocréation, non. Reconfigurations successives, oui.

C.C. : Mais alors le langage est une transformation du cri animal, ce que vous rejetez.

P.R. : Je n'ai aucun accès à ce premier moment du langage. Précisément, le problème que vous êtes condamné vous-même à vous poser est celui d'une institution qui commence de rien.

C.C. : Je ne peux tout simplement pas l'évacuer.

P.R. : Je dis qu'on est en face d'une institution qui procède d'institutions. De même qu'il y a toujours des langues qui procèdent des langues, de même il y a des institutions qui procèdent d'institutions. Nous ne connaissons pas du non-institué. Autrement dit,

dès qu'il y a homme, il y a en somme trois choses : l'outil, la norme, le langage ; et peut-être quatre, avec la sépulture, un certain rapport avec les morts.

C.C. : Plus tardivement...

P.R. : Et pas simplement un rapport biologique. Nous ne traitons pas les morts comme des déchets de la nature mais comme des ancêtres.

C.C. : Les sépultures les plus anciennes sont à moins 50 000 ans et il est certain que les premiers outils, les normes et même le langage sont bien antérieurs.

P.R. : Nous venons toujours après le moment où les choses ont été. Je crois que le passage du biologique à l'institution humaine nous échappe tout à fait. C'est pourquoi nous sommes toujours dans du pré-institué, dans du nouvellement institué. Et je ne vois pas où vous pouvez placer la notion de création sinon au sens d'un événement de pensée que nous reconfigurons exactement comme nous racontons une autre histoire avec les mêmes archives. Les archives sont là et ensuite nous écrivons l'histoire de la Révolution française. Mais nous ne pourrions pas avoir de novation de pensée sans une sorte de grande réserve événementielle, des grandes plages configurées d'une certaine façon par nos prédécesseurs – et que nous reconfigurons autrement. Les novations vont toujours de configurations à configurations et à reconfigurations.

C.C. : Encore une fois, cette discussion n'a de sens que si nous distinguons des niveaux... Prenons Thalès, ce n'est pas un personnage mythique, et il est au confluent d'une multitude de continuités : sa langue, son éducation, le contenu de son théorème qu'il avait peut-être appris des Égyptiens, ou bien en fréquentant des maçons, des architectes... Mais à un certain moment, comme on dit dans les récits, il ne s'est pas contenté de ce savoir acquis ou de la manipulation de planchettes, il a voulu *démontrer* cette propriété des triangles. Là, nous ne sommes plus dans la simple continuité, tout d'un coup *émerge* une nouvelle figure de l'historique porteuse, comme d'autres figures contemporaines, de la même signification, ou plutôt du même magma de significations : le *logon didonai*, le rendre compte et raison. C'est là la rupture absolue qui marque la singularité de notre histoire : rendre compte et raison quand j'affirme que le carré de l'hypoténuse est égal, etc., mais aussi quand je prétends que ce sont ces lois-là que la cité doit adopter, ou que les Perses vivent selon telles coutumes et les Égyptiens telles autres. Et rendre compte et raison sans s'arrêter à une histoire mythique, aux Tables de la Loi ou aux récits des ancêtres.

P.R. : Rien dans tout cela ne me contredit. Je dis exactement la même chose : avec Thalès émerge un mode de pensée inédit et inouï, mais en même temps des hommes continuent à vivre. Je ne serai donc jamais face à une discontinuité sur toute la ligne.

C.C. : N'insistons pas là-dessus, c'est absolument certain.

P.R. : Et c'est ainsi qu'il peut y avoir une humanité. Je commence ici mais je continue là.

C.C. : Tout à fait d'accord avec vous. Et j'ai écrit moi-même que la révolution politique la plus radicale qu'on puisse concevoir laissera intactes bien plus de choses qu'elle n'en transformera – des milliards d'individus, les forêts, les champs, les immeubles... La question qui m'importe ici, c'est l'émergence d'une nouvelle figure. Alors quand vous dites que cette inexhaustibilité des choses dans le passé est liée à notre capacité de novation vers l'avenir...

P.R. : J'insisterai sur un concept que d'ailleurs Lacan avait mis en valeur chez Freud : la notion d'*après-coup*¹⁶. Qui correspond à un mot qui m'est plus personnel, que j'ai employé tout à l'heure, celui de *rétroaction*. J'y reviens car cette notion est tout à fait importante pour nous : lorsqu'il se fait une percée de vérité, nous sommes en même temps toujours capables de la réenchaîner, précisément parce que nous ne sommes pas à un commencement absolu.

16. L'après-coup est la traduction du concept freudien tiré du substantif *Nachträglichkeit* qui signifie le remaniement par le psychisme d'événements passés. Voir la reprise du concept comme conception de la causalité psychique et son extension structuraliste chez Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 151-193.

Nous ne sommes pas le commencement absolu de tout. Pour être créateur, il faut pouvoir faire mémoire de ce que nous avons abandonné afin de l'inclure dans ce que nous avons trouvé.

C.C. : Absolument. Mais j'ai l'impression que nous dialoguons, comme on dit en anglais, *at cross purposes*, un peu à côté l'un de l'autre. Peut-être parce que vous parlez surtout de notre histoire européenne – et tout ce que vous dites est magnifiquement vérifié. Alors que j'essaie, excusez-moi, de la dépasser un peu, de parler aussi des autres histoires. Mais, avec la Grèce, qu'est-ce qui se passe ? Chaque fois que l'on fait quelque chose de nouveau en Europe, on se tourne avec anxiété vers les Grecs soit pour dire : « c'était déjà là » ; soit pour dire : « c'est dans la lignée des Grecs » ; soit pour dire : « voilà, nous avons fait quelque chose que les Grecs ne pouvaient pas imaginer, mais toujours... »

P.R. : Oui, les Grecs ont été les premiers à le faire. Rappelez-vous Platon à qui revenait en mémoire un *palaios logos*¹⁷, un « dit ancien »...

C.C. : Dans ce fameux dit, qui n'est sans doute pas authentique, les Égyptiens disaient des Grecs qu'ils étaient des « éternels enfants », toujours capables

17. On retrouve cette expression chez Platon notamment dans le *Phédon* (70c). *Palaios logos* peut aussi se traduire par « une certaine parole antique, une certaine tradition ».

d'oublier une partie pour entamer un autre jeu. Peut-être en cela aussi sommes-nous restés grecs.

P.R. : Je pensais au beau texte de Nietzsche dans la *Seconde Considération intempestive*¹⁸ sur les avantages et les désavantages de l'histoire... C'est que, croyant que nous sommes des nouveaux venus, nous sommes en fait des « tard venus ». Il est très important que nous négociions dans notre propre expérience cette double relation de tôt/tard venus. Pensez à l'arrogance des nouveaux venus. Il y a en même temps une faiblesse dans le langage nietzschéen des tard-venus qui est le caractère épigonal. Entre eux, l'arrogance des faux prophètes...

C.C. : Oui, absolument, avec toujours la même différence : ce retour sur l'histoire, pour fertiliser ainsi le passé, le réenrichir, nous est spécifique. Nous l'avons créé, et d'autres ont pu par moments nous l'emprunter. Ailleurs qu'en Occident le rapport au passé est précisément plus ou moins mythique. Évidemment, le mythe lui aussi change, dérive peu à peu, mais jamais pour revenir sur sa signification, l'interroger, en rendre compte et raison. Sans doute, et là je vous suis tout à fait, les deux choses vont-elles de pair :

18. Les *Considérations inactuelles* ou *Considérations intempestives* (*Unzeit-gemässe Betrachtungen*) rassemble une série de quatre œuvres philosophiques de Friedrich Nietzsche. Ricœur fait références à la *Seconde considération* dite *De l'utilité et de l'inconvenient des études historiques pour la vie* [1874]. Paris, Flammarion, 1998.

c'est parce que nous changeons d'horizon que nous avons constamment besoin de nous retourner pour questionner nos origines. Les gens qui ne changent pas d'horizon n'en ont pas besoin...

P.R. : Nous tenons d'une certaine fibre historique contingente.

C.C. : Voilà, contingente est le mot qui m'importe.

P.R. : Nous avons l'expérience de faire continuité à coups de discontinuités et de reprises rétroactives. Mais nous ne pouvons pas penser que cette contingence n'ait pas une signification universelle : nous ne pouvons penser l'humanité entière que comme un procès de communication qui précisément serait placé sous la règle du meilleur argument¹⁹. Aucune culture humaine ne serait tellement autre qu'elle ne pourrait entrer dans un rapport de traductibilité mutuelle avec la nôtre. On peut évoquer à ce propos un philosophe américain, Donald Davidson, qui a critiqué la notion de « schème organisateur²⁰ » : impossible de concevoir, dit-il,

19. Jürgen Habermas, *Morale et communication* [1983], trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1999.

20. Ricœur fait référence à la notion de « schème conceptuel » (*conceptual scheme*) de Donald Davidson, qu'il traduit ici par « schème organisateur » (voir D. Davidson, « Sur l'idée même de schème conceptuel », dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. Pascal Engel, Nîmes, Jacqueline Chambon 1993, p. 267-289).

des civilisations absolument différentes comme si elles appartenaient à un schème organisateur radicalement intransmissible. Si elles étaient radicalement autres, nous ne le saurions même pas ; nous ne savons qu'elles sont autres que parce que nous avons rencontré les limites de la traduction, mais une traduction qui a par conséquent, nous l'avons déjà dit, réussi. Il nous faut bien placer à ce moment-là le rapport avec le différent sous le signe d'une idée d'humanité comme modèle de la communication réussie. J'admets que c'est une idée, au sens kantien du mot, c'est-à-dire une idée régulatrice. C'est cette idée régulatrice qui fait tenir l'humanité ensemble, qui lui donne la coexistence signifiante de n'être pas plusieurs humanités mais une seule humanité. Il est vrai que c'est une tâche, mais au moins savons-nous que nous ne travaillons pas pour rien lorsque nous nous y efforçons... Ainsi, Jean-Marc Ferry l'a montré dans sa thèse²¹ : s'il n'y a pas de communauté internationale de droit, du moins peut-on parler de problèmes internationaux. Par exemple, celui de la dette mondiale. Prenez la façon dont on traite la dette mondiale, c'est déjà l'amorce d'un droit international. Autrement dit, nous ne pouvons pas partir d'un vide absolu de la communication, même entre cultures différentes. Lorsque, nous autres, nous lisons le Coran ou les *Upanishad* ou Lao Tseu, nous

21. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.

ne pouvons pas ne pas les lire comme des textes à interpréter et aussi des textes qui ont été interprétés. Certes c'est notre culture qui fournit des modèles herméneutiques, mais nous réveillons ces modèles herméneutiques aussi chez les autres. La meilleure preuve en est que les grands savants des autres cultures sont à bien des égards les élèves, les disciples des grands maîtres de l'herméneutique occidentale. En ce sens, nous pouvons présumer qu'il y a un seul mode humain de faire continuité, de faire tradition et de faire novation dans un même et unique geste de novation/tradition.

C.C. : Avant de vous laisser le dernier mot, une remarque : il n'est pas possible de penser l'humanité comme une unité. Non, cela, ce n'est pas vrai ou alors à certains égards et pas à d'autres. Ce qui est vrai, c'est que *je veux* l'humanité comme unité. Ce n'est pas une vérité théorique.

P.R. : C'est exactement ce que je dis.

C.C. : Nous sommes alors d'accord sur cela : l'humanité en tant qu'unité n'est pas une idée régulatrice de la raison, c'est une signification imaginaire politique qui anime un projet politique.

P.R. : Il n'y a pas simplement une pratique imaginaire, il y a également une raison pratique. C'est un acte de pensée selon des catégories de la pratique et donc

avec des exigences juridiques. Nous ne sommes pas capables de penser un vide total du juridique.

C.C. : Non, il y a un faire humain, un faire réfléchi, qui s'élève au niveau du politique et qui comme tel doit absolument incorporer l'éthique, le moment éthique. Penser l'unité de l'humanité ? Oui, mais les sacrifices humains des Aztèques, le massacre des Méliens par les Athéniens, mes ancêtres, Auschwitz, le Goulag, je ne vois pas la traduction qui pourrait me rapprocher de cette humanité-là. On évacue trop facilement le monstrueux. Hannah Arendt, dans son livre sur le totalitarisme²², disait que le phénomène du totalitarisme fait s'effondrer les catégories traditionnelles de compréhension de l'histoire. Et elle avait raison.

P.R. : Nous n'avons absolument pas parlé du mal. Je suis tout à fait de votre côté.

C.C. : Vous l'appellez le mal, moi je l'appelle le monstrueux, mais il est bien là.

P.R. : Je veux dire qu'il y a de l'irré récupérable dans la construction du sens.

22. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme* [1951], trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, Anne Guérin, Martine Leiris, Patrick Lévy et Micheline Pouteau, édition publiée sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.

C.C. : Et ça aussi, c'est encore du sens, à son niveau.

P.R. : Vous allez bien dans mon sens, si j'ose dire : je ne reconnais l'inacceptable, l'insoutenable et l'intolérable que dans les limites d'une entreprise de compréhension qui est donc sous la règle du meilleur argument. Et la limite à l'argument, c'est le fait de la violence. Je ne peux l'exclure qu'à partir d'une pratique de l'argumentation. Le point de cécité, c'est l'irrecevable dans l'ordre de l'argumentation.

C.C. : Mais ce point aveugle, ce point de cécité, est constitutif du réel. La règle de la meilleure argumentation ne vaut rien face à Hitler, aux staliniens, à Khomeiny, etc. La belle argumentation, je peux toujours l'emporter avec moi dans l'autre monde...

P.R. : L'expression « ne vaut rien » se place précisément dans l'univers du sens. Je refuse le non-sens, mais je ne pourrais pas faire comme Adorno²³ qui savait parfaitement ce qu'était le mal mais n'avait aucune idée du bien. Et si je n'avais pas, à la façon de Habermas²⁴ ou d'autres, l'idée limite d'une communication réussie (et par conséquent certaines pratiques de communication réussie, mêmes contraintes), je ne pourrais dire « non » éthiquement à la motivation de

23. Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison* [1944], trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.

24. J. Habermas, *Morale et communication* [1983], *op. cit.*

l'horrible. Je ne peux la comprendre imaginativement qu'à cette condition ; dans ce travail, je continue ma tâche de traducteur. Je suis l'universel traducteur de cela même que je refuse et que je rejette absolument de mon horizon.