



**HAL**  
open science

# LA PHILOSOPHIE DE CORNELIUS CASTORIADIS : POUR UNE CRITIQUE DES CONCEPTIONS CYBERNÉTIQUES/INFORMATIONNELLES DE LA SUBJECTIVITÉ

Dominique Trudel

► **To cite this version:**

Dominique Trudel. LA PHILOSOPHIE DE CORNELIUS CASTORIADIS: POUR UNE CRITIQUE DES CONCEPTIONS CYBERNÉTIQUES/INFORMATIONNELLES DE LA SUBJECTIVITÉ. ComPOSITE, 2006, pp.153-173. hal-03688331

**HAL Id: hal-03688331**

**<https://hal.science/hal-03688331>**

Submitted on 4 Jun 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## **LA PHILOSOPHIE DE CORNELIUS CASTORIADIS : POUR UNE CRITIQUE DES CONCEPTIONS CYBERNÉTIQUES/INFORMATIONNELLES DE LA SUBJECTIVITÉ**

Dominique Trudel

Université de Montréal

### **Résumé :**

L'émergence du paradigme cybernétique est à la base des révolutions scientifiques du siècle dernier et de celles qui risquent de bouleverser le prochain, notamment dans le domaine de l'ingénierie génétique. Dans le cas particulier des sciences de la communication, la place prépondérante du couple cybernétique/théorie de l'information dans son épistémologie particulière et ses prémisses apparaît inégalée. Mais l'évolution disciplinaire se faisant, une distance confortable s'installe bientôt entre une science et ses radicalités, si bien qu'elles ne sont que trop rarement remises en cause. L'objectif de cette contribution est double. En premier lieu, il s'agit de revenir aux sources premières de la théorie cybernétique afin d'en exposer la dimension la plus fondamentale : celle de la conception du sujet qu'elle véhicule. En second lieu, il apparaît nécessaire d'exposer les problèmes soulevés par une telle conception du sujet et de proposer une alternative. À ce titre, l'œuvre du philosophe Cornelius Castoriadis est porteuse d'une critique virulente à l'encontre de la cybernétique tout comme d'un projet social concurrent qui questionne jusqu'aux catégories les plus essentielles de toutes : celles de la politique, de la vie et de la mort.

### **1. Introduction**

#### **1.1 Les conceptions modernes de la subjectivité**

Depuis Descartes et sa célèbre formule « Je pense donc je suis », la question du sujet ne cesse de tirailler la philosophie occidentale moderne<sup>1</sup>. Cette maxime affirme l'existence première du *cogito*, mais introduit également le principe du doute systématique dont fera l'objet ce même

---

<sup>1</sup> Évidemment, la problématique du sujet est déjà présente dans la philosophie grecque antique, notamment chez Aristote dans les *Catégories*. Afin de circonscrire mon analyse, je concentrerai mes remarques introductives dans le cadre – plus restreint mais déjà gigantesque – d'une mince parcelle de la modernité.

*cogito*, quant à son origine ou sa substance. Le sujet réflexif cartésien marque aussi le début d'une tradition « moderne » où rationalité et capacité d'agir s'incarnent dans un sujet contenant les limites de sa subjectivité, et ce, à l'intérieur même de son corps biologique. En effet, le dualisme cartésien, bien qu'il admette que corps et esprit correspondent à des substances différentes, l'une physique et l'autre métaphysique, soutient une relation étroite, sinon parfaite entre corps et subjectivité : « L'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui » (Descartes, 1974, p. 12).

Suite aux fragmentations disciplinaires, la problématique du sujet, dont l'avènement est une conséquence directe de la rationalité et de la distinction sujet/objet, a colonisé les champs émergents des sciences sociales et des sciences naturelles. Mais à cette première fragmentation fait bientôt écho une seconde, celle du lieu même de la subjectivité. En effet, déjà chez Marx, la subjectivité passe du corps biologique au corps social. C'est ainsi que dans *L'idéologie allemande*, Marx affirme que : « L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans la réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux » (Marx, 1988, p. 52). La production mécanisée transforme les rapports sujet/objet; c'est l'ouvrier qui devient l'accessoire de la machine, et non plus l'inverse. C'est en définitive la raison d'être du projet révolutionnaire : libérer le sujet des rapports sociaux aliénants afin qu'il retrouve un « être-soi » véritable. Si le sujet existe seulement au carrefour des rapports sociaux, il y a bien un sujet normatif a priori et a posteriori de ces mêmes rapports. En ce sens, certaines conceptions postmodernes de la subjectivité peuvent être situées sur un continuum – et non pas en opposition – avec Marx. Les changements possibles des configurations sujet/objet entrevues par Marx conduisent logiquement à l'abandon de toutes conceptions essentielles du sujet et de son rapport à l'Histoire. L'essence humaine, encore présente chez Marx, se dissout dans l'infinité des combinaisons sujet/objet envisageables. Par exemple, la notion d'hybridité chez Bruno Latour évacue complètement l'essence des notions de sujet et d'objet pour mettre l'accent sur une capacité d'agir radicalement situationnelle où humains et non-humains (re)combinent leurs buts et font constamment émerger de nouveaux acteurs-réseaux instables (Latour, 1999).

Cette brève discussion des conceptions de la subjectivité a su mettre de l'avant les oppositions constitutives de cette question philosophique : la subjectivité, dernier repli intérieur ou extériorité pleinement dépliée? Exercice du libre arbitre ou espace socialement déterminé? Mais ces oppositions, souvent réduites à un dilemme artificiel entre « modernité » et « postmodernité », ne résistent pas à l'analyse. Par exemple, on voit bien comment chez Marx est déjà présente la logique qui conduira à l'élaboration des conceptions « postmodernes » de la subjectivité. Ces dilemmes constituent davantage les deux faces d'une même médaille qu'ils ne forment une réelle alternative, échouant à rendre compte de la richesse de la question de la subjectivité. Car au-delà des catégories existantes, la subjectivité demeure une des rares questions authentiques, c'est-à-dire, suivant Castoriadis, « une de ces questions qui doivent rester ouvertes à jamais » (Castoriadis, 1986, p. 283).

## **1.2 La matrice cybernétique**

Au milieu du vingtième siècle, le projet cybernétique et ses concepts d'information, de *feedback* et d'entropie marquent une révolution dans la science et la technique moderne. Il s'agit d'un véritable changement paradigmatique, non seulement dans le sens kuhnien du terme, où une communauté disciplinaire modifie ses prémisses, mais aussi en tant que matrice d'une représentation totale du monde, en tant que modèle interprétatif général à l'intérieur duquel la subjectivité se réfléchit et se performe (Lafontaine, 2004, p. 16). La cybernétique interroge la question de la subjectivité depuis une perspective nouvelle, à la fois technique et théorique. Certaines innovations découlant directement des concepts cybernétiques, notamment en génétique et en informatique, reviennent aujourd'hui poser la question du sujet. Jusqu'à quelle limite un humain augmenté techniquement est-il toujours humain? Quel est le sens de la traditionnelle distinction sujet/objet pour un cyborg? Déjà aux fondements de la cybernétique, la volonté de Wiener de rassembler toutes les sciences au sein d'une nouvelle transdiscipline, tout comme certaines propositions audacieuses (par exemple, l'analogie homme-machine) appellent à reconsidérer, une fois de plus, la question du sujet.

L'objectif de cette contribution est double. En premier lieu, il s'agit de cerner une conception cybernétique/informationnelle de la subjectivité. Dans la diversité cybernétique, c'est chez

Bateson que la question du sujet se pose avec le plus d'acuité. Bateson est l'un des cybernéticiens les plus importants. Il est présent aux balbutiements de la cybernétique (les premières conférences de la fondation Macy) à titre de seul représentant des sciences humaines, en compagnie de son épouse, l'anthropologue Margaret Mead. C'est aussi le premier qui transgresse l'interdiction de Wiener – « la cybernétique comme science du contrôle et de la communication chez l'animal et la machine » (Wiener, 1948) – quant à l'application des concepts cybernétiques dans une science de l'homme, notamment dans ses travaux sur l'alcoolisme et la schizophrénie. Déjà dans son œuvre anthropologique antérieure, Bateson explique des comportements sociaux dans des notions – par exemple la schismogenèse<sup>2</sup> – que l'on peut qualifier de « précybernétiques ». Bref, Bateson est au cœur de la révolution cybernétique en sa qualité de spécialiste des sciences humaines. C'est donc bien à lui que l'on doit poser la question du sujet cybernétique, surtout si l'on considère l'impact transdisciplinaire qu'a eu son œuvre<sup>3</sup>. J'expérimenterai aussi un commentaire sur Bateson et le politique. Je dis « expérimenter » car très peu de textes abordent ce thème et la réponse qu'apporte Bateson à la question préalable du sujet rend difficile une articulation politique de sa pensée.

En second lieu, et c'est l'objectif principal de cet essai, j'expliciterai la critique formulée par Cornelius Castoriadis à l'encontre des conceptions cybernétiques/informationnelles de la subjectivité et du concept même d'information, tout en exposant l'alternative sujet/politique qu'elle suggère. Castoriadis est une figure intellectuelle marquante de la seconde moitié du siècle. Fondateur de *Socialisme ou Barbarie*<sup>4</sup>, philosophe, économiste et psychanalyste, il est le premier intellectuel français à s'opposer à Staline, et ce, dès 1949. Son œuvre permet d'appréhender la cybernétique d'un angle original et de penser la subjectivité à l'extérieur des catégories éculées. Je nuancerai sa critique en montrant comment certains aspects font résonance avec un courant de la seconde cybernétique, autour du biologiste Francisco Varela. Ce rapprochement, loin d'invalider sa critique, met de l'avant l'extensibilité des concepts

---

<sup>2</sup> Le concept de schismogenèse, provient de la contraction de « schisme » et « genèse » et signifie *création dans la division*. Il est employé par Bateson pour signifier que l'existence d'un organisme est relative à la relation entre cet organisme et un autre. Il distingue la schismogenèse complémentaire, où les organismes évoluent dans des directions opposées, de la schismogenèse symétrique, où les organismes évoluent dans le même sens (Bateson, 1971).

<sup>3</sup> Par exemple, la présente réforme du Ministère de l'Éducation du Québec semble héritée du principe batesonien selon lequel il est nécessaire « d'apprendre à apprendre ».

<sup>4</sup> *Socialisme ou Barbarie* un est collectif formé autour de Castoriadis (qui écrit sous un pseudonyme) et de quelques collaborateurs célèbres (Jean-François Lyotard, Claude Lefort, Guy Debord) qui proposait un marxisme alternatif et non-bureaucratique à travers une revue éponyme publiée de 1949 à 1966.

cybernétiques, leur extraordinaire capacité à se remodeler – qui découle du relativisme épistémologique sur lequel ils sont érigés – et à intégrer la critique (Lafontaine, 2004, p. 21). Un bref retour sur les entretiens entre Castoriadis et Varela, publiés dans *Post-scriptum sur l'insignifiance*, est susceptible d'éclairer les rapprochements conceptuels ainsi que les différences essentielles entre les deux penseurs. Je conclurai en considérant les chemins de la pensée qui s'ouvrent alors, vers une reconsidération des prémisses épistémologiques les plus intimes des sciences de la communication.

## 2. Gregory Bateson et le sujet cybernétique

Il est important de percevoir combien votre propre bonheur est lié à celui des autres.  
Il n'existe pas de bonheur individuel totalement indépendant d'autrui.

– *Le 14e Dalai Lama*

Chez Bateson, la conception de la subjectivité s'érige sur une critique de Freud. La notion d'inconscient est reprise mais dans un sens nouveau, au sens d'une différence de degré de conscience, « comparable à la distinction entre vue perçante et vue floue » (Bateson, 1981, p. 121). Dans l'orthodoxie freudienne, l'inconscient est un lieu radicalement autre, siège des pulsions innées et du refoulé, en discontinuité avec le conscient et qui ne peut en constituer la porte d'entrée. L'investigation de l'inconscient doit donc passer par le rêve, l'acte manqué ou le mot d'esprit mais en aucun cas par des processus conscients (Roustang, 1997, p. 332-342). En transformant ainsi cette notion d'inconscient, Bateson la vide des conflits et des hiérarchies qui lui sont propres en les projetant plutôt à l'extérieur de l'intériorité subjective. En mettant l'accent sur la perception et les processus de communication au détriment des processus internes, Bateson déplace le lieu de la subjectivité. L'homme social et l'homme des profondeurs, qui coexistaient depuis Marx et Freud, se fondent l'un dans l'autre au détriment certain de la psychanalyse. C'est l'émergence du nouvel homme social et le début d'un processus que certains qualifient de « décentrement du sujet ». La nouvelle hiérarchie externe est formalisée par Bateson selon une logique de niveau. L'individu existe comme sujet à travers une hiérarchie d'apprentissage sur au moins quatre niveaux, voire davantage : (1) Réflexes et conditionnement stimulus-réponse; (2) Apprendre à recevoir des signaux; (3) Apprendre à apprendre à recevoir des signaux; (4)

Réaménagement structurel/spirituel de la pensée (Bateson, 1981, p. 137; Bateson 1977, p. 270-275). Les perceptions et les significations ne sont plus le résultat des processus cognitifs internes mais bien des éléments appartenants au contexte et à l'interaction même. Bref, le sujet n'est plus la source des processus de pensée ni leur aboutissement; il est totalement traversé par les processus informationnels (Lafontaine, 2004). L'ensemble de ces processus informationnels se recouvrent dans le méta-concept moniste de Bateson : l'esprit. L'esprit est le concept métaphysique de Bateson, un principe premier, une énergie, un peu comme la libido<sup>5</sup> chez Freud mais à la différence que l'esprit ne connaît aucune clôture et existe au-delà de la matière. Dans *Vers une écologie de l'esprit*, Bateson tente plusieurs définitions du concept qui demeurent évidemment floues, puisque définir, c'est cerner, formuler un intérieur et un extérieur, ce que ne suppose justement pas esprit. Alors Bateson se débat « avec esprit » et dira que c'est « l'ordre ou le modèle qui sous-tend l'univers » ou encore ce qui transcende la dichotomie entre forme et substance (Bateson, 1977, p. 11-21). Conscient des limites de son concept et de sa dimension métaphysique, c'est avec humour que Bateson répond à ses critiques : « on ne comprend pas mon catéchisme » (Bateson, 1977, p. 12). Bref, Bateson est pleinement lucide vis-à-vis de la singularité épistémologique de sa démarche, ainsi que devant sa dimension religieuse. D'ailleurs, le concept batesonien d'esprit se rapproche du *vijñāna* bouddhiste, conceptualisation de la conscience niant la dualité corps/esprit ainsi que l'existence d'un « moi » interne.

En remettant en question la distinction sujet/objet de Descartes, l'un des fondements de la modernité, Bateson adopte une posture pour le moins paradoxale : faire de la science à partir d'un mode de connaissance préscientifique. À ce titre, la figure de Bateson est semblable au Don Quichotte raconté par Foucault. Coincé entre l'épistémè de l'analogie et l'épistémè classique, il est rupture épistémologique radicale :

Il est le héros du Même. Pas plus que de son étroite province, il ne parvient à s'éloigner de la plaine familière qui s'étale autour de l'Analogie. Indéfiniment il la parcourt, sans franchir jamais les frontières nettes de la différence, ni rejoindre le cœur de l'identité (Foucault, 1966, p. 60).

---

<sup>5</sup> Chez Freud, la libido est nécessairement orientée vers un objet particulier, que ce soit le « sujet » lui-même (libido du moi ou libido narcissique) ou un autre « objet » (libido d'objet) (Freud, 1969).

Loin d'être le talon d'Achille de la pensée de Bateson, cette épistémologie constitue le principe même d'une démarche complètement assumée : « À vrai dire, cette hypothèse d'après laquelle le microscopique reflétera le macroscopique est une justification majeure de la plupart de nos procédures de tests » (Bateson, 1981, p. 144). Ainsi, Bateson rejoint les rationalistes du seizième siècle, tels Spinoza ou Leibniz.

## 2.1 De la subjectivité au politique

Il est difficile d'articuler un projet politique à partir de la conception batesonienne de la subjectivité. De son point de vue, le politique n'est pas le projet du sujet mais une complète immanence qui le transcende. Cette mise en proximité de la transcendance et de l'immanence n'est pas fortuite. Il s'agit ici de signifier que ce ne sont pas des concepts antinomiques mais plutôt deux versants d'un absolu – dans ce cas l'esprit batesonien – qui ne saurait en aucun cas rencontrer de limites<sup>6</sup>. En cela, penser la politique avec Bateson nous conduit à la célèbre formule du philosophe Anaxagore selon laquelle « Tout est dans tout »; et Sainte-Beuve d'ajouter « et vice-versa! ». Mais tout le projet politique moderne (l'État-nation, le droit, la bureaucratie, etc.) s'est justement construit contre la transcendance divine et l'épistémologie même qui permet de construire le politique est le refus de la transcendance métaphysique. C'est le cas par exemple chez Hannah Arendt, pour qui l'autorité absolue et le domaine politique s'excluent mutuellement (Arendt, 1958, p. 65). L'intériorité subjective est ce qui permet d'opposer, de contrebalancer les forces de l'univers social et donc, au politique de se constituer. En ce sens, une pensée politique batesonienne est bien « prémoderne » (Lafontaine, 2004, p. 218), voire « prépolitique ».

Par ailleurs, les cybernéticiens de la première heure ne se préoccupaient pas de politique, un des rares sujets tabous des conférences Macy. Bateson lui-même semblait spécialement réfractaire à l'instrumentalisation politique des sciences sociales (Lafontaine, 2004, p. 65). Il ne s'est donc pas véritablement engagé dans le débat politique, si ce n'est qu'à un seul moment, à la fin de sa vie, où il a dénoncé les politiques pédagogiques de l'Université de Californie. Sa critique,

---

<sup>6</sup> Sartre utilise d'ailleurs l'expression immanence-transcendance (avec un trait d'union) dans *Critique de la raison dialectique*.



rapportée par Brunet, est la suivante : « On apprend à l'Université une seule vérité, qui a eu raison et qui a eu tort » (Brunet, 1988, p. 230). On remarque donc la continuité de son engagement avec son œuvre scientifique et le relativisme épistémologique qui la caractérise (Brunet, 1988). Curieusement, ce relativisme épistémologique conduit à une politisation de la science (Proulx, 1988) : en effet, dès que l'on conçoit la science comme l'affaire de plusieurs vérités concurrentes, le partage paradigmatique d'une vérité apparaît comme un choix politique résultant de rapports de pouvoir qui existent indépendamment de la véracité particulière d'une vérité. Pour poursuivre l'analogie avec Foucault, il est possible d'évoquer sa notion de savoir-pouvoir : « un instrument permettant d'analyser [...] le problème des rapports entre sujets et jeux de vérité » (Foucault, 1994, p. 718). C'est à mon sens les deux façons de comprendre Bateson et le politique. D'une part, sa science rejette l'opposition sujet/objet qui fonde la politique moderne comme projet d'un nouveau sujet politique. D'autre part, son relativisme politise la science, domaine de la vérité s'il en est un. Voilà un véritable cas de double contrainte batesonienne! C'est donc à juste titre que Serge Proulx pose la question du « paradoxe du pouvoir » : si on accepte la vision batesonienne et immanente du politique, cela nous conduit-il à adopter une attitude passive vis-à-vis de ceux qui président aux rapports de forces? (Proulx, 1988, p. 225). Bref, il pourrait s'avérer extrêmement périlleux de fonder une praxis politique à partir de la pensée de Gregory Bateson. En nous projetant dans une situation de double contrainte, une telle conception risque de n'aboutir sur aucune praxis politique, ou si peu, comme c'est le cas pour Bateson lui-même, fidèle au principe de « non-agir » du bouddhisme zen.

### **3. Cornelius Castoriadis : Le sujet comme projet**

Pour Castoriadis, la question du sujet est nécessairement celle d'un projet (Castoriadis, 1990b, p. 118). Bien que l'individu soit irréductible à sa définition sociale, il ne peut s'en extraire complètement, être considéré à l'extérieur d'un rapport au monde. De la même façon, le social est irréductible à l'individu (Castoriadis, 1997, p. 26). C'est seulement à l'interface individu/société que la question du sujet émerge. Il s'agit donc d'une seule et même question à laquelle Castoriadis apporte une réponse unique, celle du projet d'autonomie.

### 3.1 De l'essence à l'autonomie - Penser le sujet

Dans la pensée de Castoriadis, on distingue deux ontologies, deux « modes d'être » : l'ensembliste-identitaire et le social-historique. L'ensembliste-identitaire est subordonné au social-historique. Celui-ci est le fruit de l'institution d'un « pour soi » particulier, c'est-à-dire l'exercice même de l'*autonomie*. Cette institution d'un « pour soi » est susceptible de s'effectuer à six différents niveaux : celui du vivant, de la psyché, de l'individu socialement fabriqué, du sujet humain, de la société « elle-même » et de la société réflexive (Castoriadis, 1990b). À chacun de ces niveaux, une instance subjective exerce ce « pour soi » et fait émerger un monde propre, un cosmos, un social-historique particulier. La relation d'un « pour soi » avec le social-historique qu'il crée est une correspondance absolue, cosmologique. À l'intérieur de ce monde, c'est l'ontologie ensembliste-identitaire qui s'établit. Si nous prenons l'exemple suivant : « Je regarde le joli nuage blanc », le « blanc » n'a de sens qu'en tant que catégorie instituée par le « je » dans et par ce monde social-historique particulier.

Précisons maintenant comment le concept d'autonomie s'actualise dans le « pour soi » à trois de ces différents niveaux, celui de la psyché humaine, celui de la société réflexive et celui du vivant.

Au fond de la psyché humaine, dans l'inconscient – qui est ici entendu comme lieu radicalement autre – se trouve un magma, une espèce d'énergie en fusion semblable à la libido freudienne. Ce magma ne peut pas être décomposé, c'est un lieu où s'affrontent les différentes instances du sujet humain : le Ça, le Moi et le Surmoi. Ces micro-sujets sont constitutifs du sujet et forment son fond psychanalytique. En tant qu'instances subjectives possédant un « pour soi », ils n'ont cesse de créer des mondes et des buts qui leurs sont propres (Castoriadis, 1990b, p. 118). Ainsi, dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Castoriadis écrit :

L'unité (du sujet) en ce sens est l'unité d'un ring dont les boxeurs font partie sans pouvoir en sortir ou, encore mieux, l'unité d'un combat du début à la fin et avec toutes les parties prenantes, y compris l'arbitre et peut-être des spectateurs intérieurs (Castoriadis, 2002, p. 201).

C'est dans ce fond psychanalytique que réside l'essence, la substance du sujet; ce que Castoriadis nomme aussi l'imaginaire radical. L'imaginaire est « radical » par opposition à l'imaginaire commun – celui par lequel la proposition « le joli nuage blanc » évoque l'*image de* ce nuage – qui est second. Rien ne préexiste l'imaginaire radical : « cette imagination vient avant la distinction du "réel" et de "l'imaginaire" ou "fictif". Pour le dire brutalement, c'est parce qu'il y a imagination radicale [...] qu'il y a pour nous "réalité" et telle réalité » (Castoriadis, 1997, p. 228). L'imaginaire radical s'incarne toujours dans l'imagination de quelque chose, il fait surgir une première représentation à partir de rien. C'est la source indéterminée de création *ex nihilo*, « ce soi qui se fait être sans encore être, c'est le Sans Fond, le Chaos, l'Abîme de l'être humain » (Castoriadis, 1997, p. 61). Si nous reprenons notre exemple, le « joli nuage blanc » n'existe pas à l'extérieur de l'imagination radicale. Le « joli nuage blanc » n'est pas un élément de sens prêt à être reçu dans la passivité. C'est seulement à travers l'imaginaire radical – qui « fait être » quelque chose qui n'existe pas « réellement » – que le nuage « est » « blanc » et « joli ». Dans la réalité du monde physique, il n'y a pas de couleurs et encore moins de catégories esthétiques. Il y a seulement des atomes, des ondes électromagnétiques, etc. En d'autres mots :

Le quale sensible, les fameuses "qualités secondaires" sont une pure création de la sensibilité, c'est-à-dire de l'imagination dans sa manifestation la plus élémentaire, donnant une forme, et une forme spécifique, à quelque chose qui, "en soi", n'a aucune relation avec cette forme (Castoriadis, 1997, p. 234).

Cette conception de l'essence du sujet est diamétralement opposée à celle de Bateson, qui, à travers son concept moniste d'esprit, dissout l'essence au-delà des limites de l'intériorité subjective et d'un projet politique covalent.

Le fond magmatique est donc susceptible de créer une multitude de différents mondes, chaque « pour soi » donnant lieu à une construction originale. L'individu ne peut donc pas, comme chez Bateson, être réduit complètement au social. L'individu et le social sont des institutions de l'imaginaire. La notion d'institution doit être comprise dans la polysémie des mots en « tion », c'est-à-dire des mots qui décrivent à la fois les processus et leurs résultats. Chaque institution particulière est le fruit d'un « pour soi » et construit un monde propre et la finalité de ce monde.

Sur les ruines de ce monde s'édifient constamment des mondes nouveaux qui ne sont pas *image de* mais plutôt :

[...] création incessante et essentiellement indéterminée de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de quelque chose. Ce que nous appelons réalité et rationalité en sont des œuvres (Castoriadis, 1975, p. 7).

Le projet d'*autonomie* est donc un processus par lequel, à partir du social-historique accumulé dans les instances de l'inconscient, il est possible de passer à la création d'un nouveau cosmos. En définitive, c'est en cette possibilité de s'abstraire du déterminisme social-historique que réside le projet d'autonomie. Ainsi, une société autonome, c'est « une société dans laquelle il est possible de penser, choisir, proposer une vérité à l'extérieur des institutions » (Castoriadis, 2002, p. 175).

Réfléchi à travers le prisme du projet d'autonomie, le concept cybernétique d'information n'a plus de sens. La notion d'information est liée à l'institution d'un certain monde propre de l'humain, situé historiquement. L'information n'est pas une donnée présente dans la nature et qu'il suffit de recueillir. C'est une catégorie qui existe seulement dans un monde institué, dans l'ensembliste-identitaire et qui n'est en aucun cas « naturelle » :

L'idée même d'information implique l'idée d'un pour soi, de quelqu'un pour qui telle occurrence est information – ce qui déjà présuppose que l'occurrence a) doit être captée et b) transformée en quelque chose pour le sujet puis c) entrer dans une matrice de signifiante. Un mathématicien rencontre un autre mathématicien et lui dit : j'ai enfin pu démontrer que tout corps fini est commutatif. Cela aurait été une information il y a cent ans, ça ne l'est aujourd'hui que pour un élève de terminale, et ça ne l'est pas du tout pour la concierge (dans le cas général) du mathématicien. Il n'y a information qu'étant donné une base pour laquelle elle fait sens en tant qu'information, qui lui octroie son caractère d'information (Castoriadis, 2002, p. 66).

Bref, le vivant construit son cosmos particulier et en aucun cas, des éléments de sens – de l'information – ne sauraient préexister. Ce que Bateson nomme information possède dans certains cas un « pour soi » qui lui est propre et est susceptible d'instituer un monde où la notion d'information ne fait aucun sens. C'est le cas par exemple de la cellule ou du ver de terre dont le « pour soi » aboutira à la création d'un monde où la catégorie d'information sera plus que jamais

épistémologiquement douteuse. Sans information à percevoir, il n'y a pas non plus d'apprentissage à faire. Tout apprentissage n'est envisageable qu'à l'échelle du l'ensembliste-identitaire. Si, comme le suggère Bateson, le comportement humain était seulement apprentissage, comment expliquer l'évolution sociale-historique? Pour Castoriadis, « l'apprentissage ne concerne que les fonctions de l'humain comme "pur animal" – préhension, station debout et marche, etc. – pour autant qu'il soit légitime de les séparer abstractivement du reste » (Castoriadis, 1997, p. 34). À partir de cette démonstration, c'est une simple déduction logique que d'affirmer que l'homme est qualitativement distinct de l'animal – de par le monde social-historique qu'il institue – d'où la pertinence de l'interdit de Wiener quant à l'application des concepts cybernétiques à l'homme. Cette question nous démontre l'ampleur de l'erreur de Bateson quant au fait humain, tout comme elle explique la difficulté de penser le politique à partir de son modèle. Ainsi, Castoriadis a doublement raison lorsqu'il affirme :

L'important et l'étonnant chez l'homme n'est pas tant qu'il apprend, mais précisément qu'il n'apprend pas. Il fait et refait les mêmes absurdités, tombe et retombe dans les mêmes amours malheureuses, querelles ou échecs professionnels sans rien apprendre du tout (Castoriadis, 2002, p. 95, cité dans Lafontaine, 2004, p. 80).

### **3.2 Une société autonome – Penser la politique**

Dans sa vie, Castoriadis s'est fait un devoir d'incarner cet idéal d'autonomie. Ainsi, il a pensé à l'encontre de la plupart des « institutions » de son époque : Lacan, Althusser, Sartre, Foucault, Barthes, Deleuze et même, mourant, Bernard-Henri Lévy. À cette liste, nous pouvons déjà ajouter le nom de Bateson, et bientôt celui de Francisco Varela, dans une moindre mesure. Ce faisant, Castoriadis a mis de l'avant un projet social et politique original et conséquent à travers lequel il est possible d'appréhender le « pour soi » d'une société qui réfléchit sur elle-même.

Une société autonome ne peut pas non plus se concevoir en complète continuité avec Marx. D'une part, Castoriadis s'oppose à sa conception déterministe et téléologique de l'histoire :

L'histoire n'a pas plus de sens ou n'est pas plus de sens que le champ gravitationnel ne pèse quatorze kilos. C'est dans le champ gravitationnel que quelque chose peut peser quatorze kilos. De même, l'histoire est le champ dans

lequel le sens émerge, est créé par les humains. Et il est absurde, linguistiquement absurde, d'essayer de trouver un sens au champ dans et par lequel émerge le sens (Castoriadis, 2005, p. 94).

D'autre part, il s'oppose à la révolution des épigones de Marx : la bureaucratie stalinienne ne fait que fixer le social-historique, elle n'est pas du tout révolutionnaire : « révolution ne signifie pas des massacres, des rivières de sang, l'extermination des Chouans ou la prise du palais d'hiver » (Castoriadis, 2005, p. 18). Durant un moment, Castoriadis se range donc derrière les trotskystes : c'est l'idéal de la révolution permanente. Mais bien qu'il demeure fidèle à cet idéal révolutionnaire, il abandonne bientôt le mouvement. Trop de parti, trop de structures qui nuisent à l'exercice de l'autonomie :

L'expression socialisme d'État équivaut aux expressions cercle carré, solide à une seule dimension, etc. Elle n'a qu'une fonction idéologique, faire oublier que le régime russe et les autres régimes similaires n'ont rien à voir avec le socialisme (Castoriadis, 2005, p. 131).

La révolution demeure toutefois le véritable projet. Toujours dépasser le marxisme sur sa gauche : faire la révolution de la révolution. En ce sens, le projet de Castoriadis est plus proche de l'avant-garde situationniste ou encore du luxembourgeois. Chez Marx, la révolution est surtout une question d'évolution. Jusqu'au grand jour, elle s'écoule tranquillement dans sa marche implacable et rythmée. Castoriadis lui oppose une conception de l'histoire et de la révolution réductible à l'imaginaire radical. L'affixe – *rêve* – de révolution signifie sa dimension imaginaire tandis le suffixe – *tion* – renvoie autant au résultat qu'au processus, tout comme lorsque Castoriadis emploie « institution ». Quant à une hypothétique fin de l'histoire, étrange idée déjà présente chez Marx et si caractéristique de la théorie postmoderne, Castoriadis écrit : « Il n'y a pas et il n'y aura jamais d'état définitif de la société. L'encre avait à peine séché sur les textes de Fukuyama que leur idiotie était bruyamment démontrée par l'histoire (Castoriadis, 2005, p. 20).

Sa conception particulière de la mort est susceptible d'éclairer le projet d'autonomie. Pour lui, la mort est un événement éminemment politique :

Toute vraie politique, en tant qu'elle vise l'institution de la société, est aussi une politique de la mort [...] une société autonome ne pourra être réalisée que lorsque

les humains seront capables d'affronter jusqu'au bout et sans fétiches leur mortalité (Castoriadis, 2002, p. 146).

Vaincre sa peur sans jamais tomber dans les fétiches peut sembler difficile. C'est à la mesure du projet d'autonomie et de l'exigence de s'abstraire du social-historique. En définitive, c'est dans le narcissisme, dans un retour à soi, que réside le projet d'autonomie. La mort peut s'avérer le moment du choix : mourir pour conserver l'image de soi et chérir le projet d'autonomie politique, ou alors vivre dans un monde où le « moi » n'a aucune dimension transcendante, aucun sens? Pour Castoriadis, l'exemple de Socrate est signifiant; il vaut mieux mourir que de vivre à l'extérieur du projet de l'autonomie :

C'est pour cela que Socrate accepte de mourir – et c'est pour cela qu'en mourant il se sauve aussi. Il se sauve pour lui-même; il sauve son image, triomphant retour de l'auto-finalité dans la disparition de son "sujet". Mais il sauve aussi quelque chose pour nous ; affirmation également triomphante de la sublimation, racine et condition continuée de la vie historique nourrie par tant de morts volontaires (Castoriadis, 1990a, p. 225).

Encore une fois, on ne saurait trouver de vision plus antagonique que celle mise de l'avant par Bateson et la philosophie bouddhiste pour qui la mort est une question que l'on refuse de se poser, une chimère. La mort n'est qu'un mouvement dans l'esprit.

### **3.3 Castoriadis et la seconde cybernétique de Francisco Varela – Penser le vivant**

C'est dans sa conception du vivant que Castoriadis flirte avec la seconde cybernétique, aussi appelée « cybernétique de la cybernétique ». <sup>7</sup> En effet, il conçoit le « pour soi » de toute entité vivante comme limité par différents facteurs : sa perception, sa biologie, ses capacités de computation, etc. Il conçoit le vivant avec le concept de clôture du biologiste chilien Francisco Varela (1989) qui implique une façon de penser le vivant en tant que tel, comme domaine autonome, à l'extérieur de toutes relations (Castoriadis, 2004, p. 98-99). La clôture apparaît clairement en opposition au monisme de Bateson – au « tout est dans tout ». Pour Castoriadis,

---

<sup>7</sup> Il est intéressant de considérer ce passage d'une cybernétique à l'autre comme une forme de réalisation autopoïétique. Le principe de *feedback* existe déjà; il est potentiellement applicable à soi et ce mouvement est similaire à ce que pourrait être un « pour soi » de la cybernétique actualisée.

« le psyché est dans le psyché et le vivant est dans le vivant », tout simplement (Castoriadis, 1990b, p. 121).

La cybernétique de second ordre est surtout associée à la biologie de Varela et de Maturana. Le principe central de leur pensée est l'autopoïèse, c'est-à-dire le principe cybernétique de *feedback* appliqué d'un vivant à lui-même, un *feedback* auto-référentiel (au lieu d'un *feedback* hétéro-référentiel). C'est en fait le passage d'une cybernétique du contrôle de l'autre à une cybernétique du libre, de la création de soi. Est-ce donc d'un nouveau sujet cybernétique dont il est question, capable de réflexivité et animé d'une vie intérieure? Non. L'épistémologie de Varela est construite à partir du concept bouddhiste<sup>8</sup> de *sunyata* qui signifie « absence de soi » ou encore « absence de fondement absolu » (Duquaire, 2003, p. 20). Chez Castoriadis, le sujet a un fond psychanalytique : c'est l'instance magmatique<sup>9</sup>.

Aussi, une différence capitale existe dans leur conception du vivant. Castoriadis est tenant de la thèse d'Adolf Portmann selon laquelle l'homme est qualitativement distinct de l'animal (Portmann, 1990). Pour Portmann, le vivant n'est pas le résultat du hasard ou encore de l'adaptation. Le vivant, dans sa dimension biologique visible, est déjà le résultat d'un principe qu'il contient. Le biologique possède une « imagination élémentaire » qui organise sa formation, si bien que la forme visible est déjà le résultat de son autoreprésentation, est *image de* (Castoriadis, 1997, p. 260-261). En d'autres termes, l'apparence extérieure, la forme, est manifestation, représentation de l'intériorité et lui donne accès. Selon Portmann, c'est pourquoi les apparences du vivant sont si variées, alors que les organes internes se ressemblent davantage. Cette relation d'image entre l'intérieur et l'extérieur suppose l'établissement d'un monde propre puisqu'il n'y a pas d'image « atomique », sans mise en relation (Castoriadis, 1997, p. 260). Donc, chaque organisme vivant *est* dans le mode d'être social-historique. Évidemment, appréhender le vivant via son apparence extérieure est incompatible avec l'esprit Batesonien, qui ne suppose pas ces catégories intérieur/extérieur.

---

<sup>8</sup> À l'instar de Bateson qui s'y est grandement intéressé, Varela pratiquait activement le bouddhisme.

<sup>9</sup> Castoriadis emploie l'expression *Sans-Fond* pour signifier les retranchements psychanalytiques du sujet. Ce *Sans-Fond* rencontre toutefois un fond, il est circonscrit à la psyché du sujet. Ce *Sans-Fond* est fondamentalement différent du *sans fond* de Varela qui, à l'instar du concept d'esprit chez Bateson, dépasse même les limites de la matière. En un sens, la notion de *clôture* est donc beaucoup plus *étanche* chez Castoriadis que chez son instigateur.



Chez Castoriadis, le *Sans-Fond* d'où jaillit l'imaginaire est « co-biologique » mais il est plus juste de dire que l'imaginaire détermine le biologique que l'inverse. Chaque organisme est bien davantage que le social-historique. Sur les débris du monde ancien institué, du préexistant, il actualise des nouveaux mondes, des cosmos, des lieux autres. Chez Varela, l'énaction vise précisément à prendre conscience, à travers la méditation, du vide, de l'absence de cause première : il n'y a pas d'univers objectif précédent l'existence d'un sujet, ni de sujet précédent l'existence d'un univers objectif<sup>10</sup>. En d'autres mots, il n'y a pas d'ontologie émergeant avec le vivant (Duquaire, 2003). Le biologique demeure la réalité première de la vie spirituelle et n'est en aucun cas l'auto-représentation active de son *Sans-Fond*. Cette différence est illustrée par la question du langage. Chez Castoriadis, le langage est ce qui différencie l'homme de l'animal, radicalement; c'est aussi ce qui prouve l'existence de l'imaginaire radical humain, création *ex nihilo*, sans aucune stimulation extérieure (Castoriadis, 1990b, p. 123). Chez Varela, c'est exactement l'inverse : « le langage n'est pas a priori, il résulte d'un couplage structurel entre l'homme et son environnement » (Duquaire, 2003, p. 16). L'animal ne parle pas car ses rapports avec le monde extérieur ne sont pas assez riches et demeurent limités par le biologique. Donc, l'animal n'est pas qualitativement différent de l'homme, autre position proche du bouddhisme, où l'on considère que l'homme est susceptible de se réincarner en animal. Pire encore, à l'heure où la technoscience a les moyens de transformer radicalement le vivant, cette conception, en refusant de considérer une différence qualitative entre l'homme et l'animal, ouvre la boîte de Pandore des transformations génétiques artificielles appliquées à l'homme. Si on ne considère pas une différence de statut, il faut bien admettre que le clonage de Dolly est aussi éthique que celui de n'importe lequel des « humains », si la notion recouvre encore un quelconque sens. Cette question illustre aussi la puissance performative de la cybernétique : ses concepts fondamentaux permettant le développement des techniques dont l'application est par la suite garantie par ces mêmes concepts.

Quoiqu'il en soit, à la lecture des entretiens entre Castoriadis et Varela, leur bonne entente est manifeste, tout comme une certaine parenté conceptuelle et politique, ne serait-ce que dans cet idéal autonomiste et cet intérêt pour les relations corps/esprit (Castoriadis, 2004, p. 97-120).

---

<sup>10</sup> Pour Castoriadis, la méditation au sens oriental du terme n'a aucun sens. Reprenant Husserl et Sartre, il fait sien le principe selon lequel « Toute conscience est toujours conscience de quelque chose ».

Varela et Castoriadis s'opposent tous deux à une conception du vivant hérité de l'analogie, ou pire, de l'ontologie avec l'ordinateur. Varela développe son concept d'autopoièse en réaction au modèle dominant du vivant hérité de la première cybernétique. Au vivant qui capte de l'information, il oppose le vivant qui « fait » l'information à partir de son existence propre et circonscrite (Castoriadis, 2004, p. 102).

Leur échange porte ensuite de la possibilité qu'un ordinateur puisse avoir un « pour soi » :

Y aura-t-il un jour un ordinateur suffisamment passionné, de lui-même et sans instructions, par la question de l'infinité des nombres premiers ou par la démonstration du fameux théorème de Fermat pour entreprendre une recherche là-dessus? (Castoriadis, 2004, p. 105).

Ils envisagent alors la construction d'un nouveau type d'ordinateur non-computationnel, non-logique, non-hérité de l'architecture de Von Neumann. Ils s'entendent pour dire qu'un tel ordinateur est susceptible de simuler la création humaine et de réussir le test de Turing<sup>11</sup>. Mais pour Castoriadis, les mathématiques procèdent déjà de l'ensembliste-identitaire, c'est le propre d'un certain cosmos humain institué. Les mathématiques non-probabilistes – à partir desquelles un ordinateur de ce type serait construit – sont néanmoins des mathématiques et la simulation qu'elles peuvent produire n'est que simulation. Varela est plutôt d'avis que la nouvelle mathématique non-linéaire permet de faire émerger un cosmos propre, de passer outre l'ensembliste-identitaire (Castoriadis, 2004).

Leur dialogue s'achève sur le politique. Castoriadis détaille son projet d'autonomie et explique comment celui-ci fait sens en regard de cette théorie du vivant. Varela est d'accord, mais affirme qu'il ne prend pas la question sous cet angle. En bon sujet multiple, il préfère distinguer son activité scientifique de son agir citoyen. Il se montre aussi beaucoup plus prudent quant aux implications politiques de sa pensée, ce qui n'est pas sans évoquer l'attitude de... Gregory Bateson.

---

<sup>11</sup> Le test de Turing est une épreuve d'imitation qui consiste en une conversation textuelle entre un homme et une machine où la machine doit réussir à imiter un humain aux yeux d'un humain.

#### 4. Conclusion : Repenser la communication avec Castoriadis

La question du sujet s'est polarisée autour de quelques catégories stériles : « modernité » vs. « postmodernité », « libre arbitre » vs. « déterminisme », « essentialisme » vs. « constructivisme ». Ce type d'alternative exagère l'opposition réelle de ces positions et contribue à clore la question du sujet davantage qu'à l'ouvrir. À mon sens, la philosophie de Cornelius Castoriadis transcende ces catégories. Son parcours parsemé de controverses témoigne d'une pensée autonome, vivante et critique. Elle est critique car elle pose le sujet comme a priori absolu au monde social-historique, qu'il *peut* et surtout qu'il *doit* constamment reconstruire. Elle est aussi critique au sens de l'expression médicale « état critique ». Alors que les philosophes annonçaient la fin (la mort) de la philosophie, c'est Castoriadis qui lui a insufflé un peu de vie (Descombes, 1989). Tandis que le marxisme achève de se retirer de l'expérience politique vécue, Castoriadis appelle à une sauvegarde ontologique de l'idéal révolutionnaire (Honneth, 1989).

Les sciences de la communication contemporaines ont une dette immense envers le paradigme cybernétique/informationnel sur lequel repose l'essentiel de ses prémisses épistémologiques. Les conceptions de la subjectivité héritées de ce paradigme rendent difficile l'articulation d'un projet social et politique dans la mesure où le social et le sujet sont irréductibles l'un à l'autre. Ce faisant, c'est la fonction critique de la discipline qui disparaît. Les modèles actuels peuvent sembler satisfaisants sur le plan heuristique, mais certains de ces concepts fondamentaux ne résistent pas à une remise en question épistémologique. À ce titre, il est prometteur d'inclure l'œuvre de Cornelius Castoriadis au sein d'un corpus renouvelé. Sans abandonner complètement les modèles existants, il serait intéressant d'en rénover les fondations en replaçant le sujet en leur centre. Bien sûr, il s'agit d'une forme d'a priori métaphysique, « d'une cosmologie du sujet sur laquelle il n'est plus possible de discuter avec des arguments » (Honneth, 1989, p. 207). Encore que pour qu'un argument existe, il faut bien qu'un sujet énonçant cet argument préexiste. Ce n'est toutefois pas tant la vérité métaphysique de l'existence du sujet qui importe que la nécessité normative de penser le sujet. C'est seulement ainsi que les sciences de la communication arriveront à formuler un véritable projet social et politique et à transcender l'instrumentalisation heuristique de ses concepts pour devenir une science critique.

## Remerciements

Outre les lecteurs anonymes, j'aimerais remercier tout particulièrement Chantal Benoit-Barné pour ses précieux commentaires sur une version précédente de ce texte, ainsi que Céline Lafontaine dont le séminaire et le livre ont significativement contribué à ma réflexion.

## Bibliographie

ARENDRT Hannah (1994), *Condition de l'homme moderne*, Paris : Pocket, 406 p.

BATESON Gregory (1981), « Communication », dans WINKIN Yves (dir.), *La nouvelle communication*, Paris : Seuil, p. 116-144.

BATESON Gregory (1977), *Vers une écologie de l'esprit*, Paris : Seuil, 281 p.

BATESON Gregory (1971), *La cérémonie du Naven*, Paris : Éditions de Minuit, 348 p.

BRUNET Jean (1988), « Bateson et une nouvelle idée du politique », dans WINKIN Yves (dir.), *Bateson, premier état d'un héritage*, Paris : Seuil, p. 227-245.

CASTORIADIS Cornelius (2005), *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris : Seuil, 307 p.

CASTORIADIS Cornelius (2004), *Post-scriptum sur l'insignifiance* suivi de *Dialogue*, Paris : Éditions de l'aube, 160 p.

CASTORIADIS Cornelius (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris : Seuil, 498 p.

CASTORIADIS Cornelius (1997), *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe, tome V*, Paris : Seuil, 284 p.

CASTORIADIS Cornelius (1990a), *Le monde morcelé : Les carrefours du labyrinthe, tome III*, Paris : Seuil, 278 p.

CASTORIADIS Cornelius (1990b), « Pour soi et subjectivité », dans BOUGNOUX Daniel, Jean-Louis LEMOIGNE et Serge PROULX (dir.), *Arguments pour une méthode. Autour d'Edgar Morin*, Paris : Seuil, p. 118-127.

CASTORIADIS Cornelius (1986), *Domaines de l'Homme : Les carrefours du labyrinthe, tome II*, Paris : Seuil, 455 p.

CASTORIADIS Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 503 p.

DESCARTES René (1974), *Méditations métaphysiques*, Paris : PUF, 315 p.

DESCOMBES Vincent (1989), « Un renouveau philosophique », dans BUSINO Giovanni (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Paris & Genève : Librairie Droz, p. 69-86.

DUQUAIRE Paul-Victor (2003), « Introduction à la pensée de Francisco J. Varela », *Les Cahiers de l'ATP*, [http://alemore.club.fr/Duquaire-Introduction\\_a\\_Varela-juill2003.pdf](http://alemore.club.fr/Duquaire-Introduction_a_Varela-juill2003.pdf), consulté le 15 juin 2006.

FOUCAULT Michel (1994), *Dits et Écrits*, t. IV, Paris : Gallimard, 895 p.

FOUCAULT Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 400 p.

FREUD Sigmund (1969), *La vie sexuelle*, Paris : PUF, 159 p.

HONNETH Axel (1989), « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », dans BUSINO Giovanni (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Paris & Genève : Librairie Droz, p. 191-207.

LAFONTAINE Céline (2004), *L'empire cybernétique*, Paris : Seuil, 235 p.

LATOUR Bruno (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie?*, Paris : La Découverte, 383 p.

MARX Karl (1988), *L'idéologie allemande*, Paris : Éditions sociales, 621 p.

PORTMANN Adolf (1990), *Essays in Philosophical Zoology by Adolf Portmann: The Living Form and the Seeing Eye*, New York: Edwin Millen, 292 p.

PROULX Serge (1988), « Bateson et une nouvelle idée du politique », dans WINKIN Yves (dir.), *Bateson, premier état d'un héritage*, Paris : Seuil, p. 216-226.

ROUSTANG François (1997), « Inconscient », dans *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Albin Michel, coll. Encyclopaedia Universalis, p. 332-342.

SARTRE Jean-Paul (1960), *Critique de la raison dialectique*, Paris : Gallimard, 757 p.

VARELA Francisco (1989), *Autonomie et connaissance*, Paris : Seuil, 248 p.

WIENER Norbert (1948), *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris : Hermann et Cie, 159 p.

**Notice biographique :**

Dominique Trudel termine présentement une maîtrise en sciences de la communication à l'Université de Montréal. Son mémoire aborde la délicate question de l'espace public contemporain, considérée à travers la matrice du concept de contre-public/contre-publicité et du cas du groupe d'action directe *Reclaim the Streets*. Dans le cadre de ses différents projets, l'auteur s'intéresse particulièrement aux questions d'épistémologie et de philosophie de la communication ainsi qu'aux théories critiques.