

UNIVERSITE GALATASARAY
Institut des Sciences Sociales
Département de Philosophie

**COMPRENDRE LA MODERNITE POLITIQUE EN TERMES
D'AUTONOMIE ET D'IMAGINAIRE :
UNE RECHERCHE SUR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE
CORNELIUS CASTORIADIS**

Murat Ertan KARDEŞ

Directeur de recherche : Prof. Dr. Tülin BUMİN

Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

Avril 2007

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma directrice de recherche qui rend possible cette étude. Je remercie également Monsieur Nami Başer, qui m'a aidé à mieux maîtriser la rédaction et la compréhension de ce mémoire. Et je tiens à exprimer toute ma gratitude envers Madame Huguette Meunier-Chuvin qui eut la gentillesse de prendre la correction du français. Je voudrais spécialement remercier ma mère et mon père Gülser et Ali Kardeş pour leur support si cher et généreux ainsi que mes ch(è)r(e)s ami(e)s, pour leurs divers aides et support durant la préparation du mémoire.

La nuit n'est tombée que pour ceux
qui se sont laissés tomber la nuit. Pour ceux
qui sont vivants: *hélios neos ephéhéméri*
estin le soleil est neuf à chaque jour.

Héraclite, Diels 22, B 6

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS	v
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE LE PROJET PHILOSOPHIQUE DE CASTORIADIS	
ET L'ÉTUDE DE SES CONCEPTS PRÉLIMINAIRES	6
Chapitre I Le Projet Philosophique de Castoriadis	7
Section I – L'élucidation castoriadienne et la philosophie	7
Section II - La Philosophie politique chez Castoriadis	13
Sous-section I – La critique du marxisme	14
Sous-section II – Le faire en tant que projet révolutionnaire.....	17
Chapitre II La Question de l'imaginaire	21
Section I – L'Imaginaire et L'Institution	21
Sous-section I – Le symbolique	21
Sous-section II – La relation du symbolique et de l'imaginaire	24
Sous-section III – L'imaginaire radical.....	25
Section II – L'Être social-historique	28
Section III – Legein / Teukhein	33
Section IV – La Psyché comme Imagination radicale	35
Section V – Les Significations imaginaires sociales.....	39
DEUXIÈME PARTIE LES PROBLÉMATIQUES ET LES REPÈRES POUR	
UNE PRAXIS POLITIQUE	43
Chapitre I Le Projet d'Autonomie comme Praxis Politique	44
Section I - L'Autonomie : Une idée, un projet.....	45
Sous-section I - L'autonomie de l'individu	46
Sous-section II – L'autonomie sociale.....	48
Section II– La politique et son invention par les Grecs	50
Section III – Deux repères exemplaires pour le projet d'autonomie : Les imaginaires politiques grec et moderne.....	55
Chapitre II La conception de la démocratie chez Castoriadis	62
Section I – La démocratie véritable	62
Section II – Les Enjeux et les Échecs	72

CONCLUSION.....	78
L’originalité et la Virtualité de la Pensée Politique Castoriadienne	79
I – L’imaginaire et La politique.....	79
II – Le problème de décision	80
III – L’épreuve : La question de l’universalisabilité.....	84
IV – La forme de société	86
V – Actualité et la nécessité du projet d’autonomie.....	87
BIBLIOGRAPHIE	89

ABRÉVIATIONS

Pour faciliter la rédaction de ce travail nous avons voulu raccourcir les renvois bibliographiques. Nous avons donc préféré utiliser les abréviations suivantes pour les ouvrages et les notions de Castoriadis. (ce sont en fait des abréviations conventionnelles)

Pour les ouvrages :

IIS = « L'Institution Imaginaire de la Société », Le Seuil, 1975

CL = « Les Carrefours du Labyrinthe », Le Seuil, 1978 et aussi pour les six volumes intitulés « Les Carrefours du Labyrinthe ».

DH = « Domaines de l'homme », Le Seuil, 1986

MM = « Le monde morcelé », Le Seuil, 2000

MI = « La Montée de l'insignifiance », Le Seuil, 1996

FF = « Fait et à Faire », Le Seuil, 1997

FD = « Figures de la Pensée », Le Seuil, 1999

Pour les notions :

« S. I. S. » = Les significations imaginaires sociales

ensidique = Ensembliste-identitaire

SOB = Socialisme ou Barbarie

INTRODUCTION

Tout au long de cette recherche intitulée « *Comprendre la modernité politique en termes d'autonomie et d'imaginaire : Une recherche sur la philosophie politique de Cornelius Castoriadis* », nous allons essayer d'exposer la pensée de Cornelius Castoriadis. Notre travail va consister à en exposer les concepts politiques et nous allons accentuer son originalité, en essayant de souligner en quoi il faut considérer Castoriadis que philosophe particulier, c'est-à-dire comme quelqu'un qui a inventé et élaboré de nouveaux concepts et en a présenté une exposition plus ou moins systématique. Nous allons traiter la philosophie politique castoriadienne à partir de l'ouvrage *IIS*. Nous allons également profiter des six volumes de *Carrefours du Labyrinthe* pour approfondir et analyser les problématiques, les mises en question et les concepts de *IIS*. Notre domaine de recherche n'englobe pas la période du « Socialisme ou Barbarie »¹ de l'auteur. Bien que cette période soit prégnante dans le parcours théorique et pratique de Castoriadis, nous préférons limiter notre sujet afin de mieux analyser la pensée de l'auteur.

Notre mémoire propose et développe en effet deux thèses essentielles : *Primo*, les idées de Castoriadis doivent être reconnues comme une philosophie à part entière. *Secundo*, la philosophie de Castoriadis vise un but précis, sa tâche et son idéal est d'établir le lien de la philosophie et de la politique d'une façon « révolutionnaire ». Nous pensons que ces deux thèses exigent des explications particulières.

En ce qui concerne la première, notre thèse va s'articuler de la façon suivante : nous allons dégager dans cette pensée deux niveaux fondamentaux : D'une part, il a l'intention de critiquer certains principes de la philosophie traditionnelle et

¹ C'est une organisation révolutionnaire en France (de 1946 à 1967) qui a une orientation marxiste anti-stalinienne. En 1946, cette organisation est fondée par Cornelius Castoriadis et Claude Lefort dans le corps politique du Parti Communiste Internationaliste (PCI). En 1948, SOB quitte le PCI, abandonne les positions trotskistes. En 1949, l'organisation commence à publier la revue du même nom. SOB combat contre les formes bureaucratiques des pays dits « socialistes » qui sont en fait « un capitalisme d'État ». En revanche, elle développe une compréhension du marxisme anti-dogmatique. En 1967, elle s'auto-dissout.

d'autre part il pense que l'humanité a besoin de la philosophie. Ce deuxième niveau est en fait une critique des approches « contemporaines » comme l'herméneutique, le déconstructionnisme, le post-structuralisme etc. et les conceptions du monde qui annoncent « la fin de la philosophie ». Selon l'auteur, défendre la philosophie n'est pas identique à un éloge de la philosophie traditionnelle et une reconduction de ses repères principaux. La philosophie a pour lui toujours un sens actuel : le philosophe doit avoir pour tâche d'en chercher la valeur et il doit montrer l'actualité de cette philosophie. Pourtant, au XX^e siècle, les contemporains, de différentes façons, ont cessé un tel travail de Sisyphe pour la philosophie. Castoriadis accorde de la valeur aux actes principaux de la philosophie comme interrogation perpétuelle, mise en question de la légitimité des choses afin de mettre en œuvre la philosophie de notre siècle. Castoriadis critique à la fois la philosophie et la philosophie contemporaine. Mais où s'installe-t-il lui-même ? Justement, c'est à partir de l'articulation de notre première et deuxième partie que l'on peut répondre à cette question.

En ce qui concerne la deuxième thèse dont ici nous soutenons que l'objectif de l'auteur permet un rétablissement et une redéfinition du rapport entre la théorie et la praxis.

a) D'après lui, il faut distinguer ces domaines sans leur attribuer un ordre hiérarchique. Il part de l'idée que la théorie et la praxis appartiennent au domaine de l'acte essentiel qui consiste à « faire ». Alors, la théorie n'est ni un domaine de savoir absolu, ni un domaine de vérité. La théorie est inapte à savoir et à résoudre tous nos problèmes. La théorie et la praxis n'appartiennent pas à des domaines de spéculation et d'activité pures, car elles sont issues du faire humain. Le lien de la philosophie et de la politique nécessite alors une élucidation qui ne soit pas éclectique. Castoriadis, considérant la théorie et la praxis comme des domaines relevant d'un faire, propose une transformation réflexive de la philosophie. En deuxième lieu, il adopte un projet révolutionnaire en développant des idées issues de l'expérience contemporaine. La philosophie politique castoriadienne soutient que les expériences politiques ont une valeur réflexive beaucoup plus importante que les idées de la « philosophie politique ». Donc, le révolutionnarisme de Castoriadis comprend non seulement la politique mais les autres domaines du faire comme philosophie.

b) Une autre nouveauté qu'apporte Castoriadis à la théorie du social-historique, c'est considérer l'histoire comme une « création ». L'auteur développe sa propre théorie sociale à travers la critique du marxisme. Cette critique est le résultat d'une série de conceptualisation fructueuse. La création est une genèse ontologique dans et par le faire et le représenter/dire des hommes. Présenter l'histoire, comme lieu de création est une critique apportée par Castoriadis au marxisme. Car l'histoire en tant que création signifie une activité ouverte et contingente. Or, le marxisme traite l'histoire comme un déroulement de la loi spéculative. Selon l'auteur, le marxisme est déchiré entre ses deux niveaux contradictoires. D'une part, il prétend effectuer une praxis révolutionnaire et d'autre part il est sous l'influence d'une philosophie spéculative ou d'une philosophie déterministe (pour Castoriadis cela revient au même). L'auteur veut détrôner les résidus de cette philosophie traditionnelle à partir d'une théorie révolutionnaire. Il annonce que la tâche d'une philosophie politique ne consiste pas à contempler ou à subir le monde. Elle doit être une praxis qui transforme le monde et qui se transforme dans une création incessante. Alors, cette création est indéterminable.

c) Castoriadis s'oppose au fait que l'un des fondements du marxisme soit sa prétention d'être une théorie complète et intégrale. Pour lui ce serait d'assimiler la politique à une technique. Cela entraîne l'impossibilité de l'agir révolutionnaire dans le domaine politique. Pourtant, l'auteur soutient que le projet révolutionnaire est la réorganisation et la réorientation de la société par la praxis autonome des hommes. La politique révolutionnaire consiste alors en institution d'une société autonome.

d) Le projet d'autonomie vise l'instauration d'une histoire où la société se sait et se fait comme une auto-institution explicite. Cette création incessante de la société se donne de nouvelles institutions ainsi qu'un nouveau mode d'existentialiser la politicalité humaine. Ce projet est alors n'est ni un idéal ni une donnée, il est « faisant » et « à faire ». La politique révolutionnaire scrute les possibilités d'autonomie au cœur de la société.

e) L'auteur considère le social-historique comme un domaine de l'être et de la vérité. Autrement dit, il s'occupe de la question de l'être – de l'ontologie – d'une autre façon que la philosophie spéculative. Sa réflexion sur l'être social-historique

l'amène à démontrer que l'institution est un réseau symbolique où se combinent un élément fonctionnel et un élément imaginaire. L'imaginaire sert à découvrir la dimension de la création dans le social-historique. Chaque société a son propre imaginaire dans sa création. Chaque société s'auto-institue : il n'y a ni un pouvoir transcendant ni une loi immanente. Selon l'auteur, la société doit prendre conscience du fait qu'elle a un pouvoir créateur. L'imaginaire social est ce pouvoir de créer le nouveau. La société est la création d'un monde propre comme œuvre de l'imaginaire radical social-historique. Le projet d'autonomie castoriadienne s'appuie sur cette constatation.

Castoriadis d'une part développe une « élucidation » de la société, de l'histoire, de l'homme et de ses créations et il vise d'autre part à contribuer à la création humaine qui se fait sans cesse. Son élucidation est en fait une partie de cette création. La politique chez Castoriadis signifie une praxis spécifique dans le domaine du faire. Le but de cette praxis est de développer l'autonomie individuelle et collective. La politique révolutionnaire castoriadienne est donc une praxis du projet d'autonomie en vue d'une transformation radicale de la société.

Le présent travail se compose de deux parties essentielles : « Le projet philosophique de Castoriadis et ses concepts préliminaires » et « Les problématiques et les repères pour une praxis politique ». Dans la première partie nous allons essayer de traiter la conception de la philosophie, de la politique et de la société propre à Castoriadis. Dans le premier chapitre de cette partie, nous montrons le point de départ de l'auteur, ses divergences avec les autres conceptions philosophiques et politiques. Dans le deuxième chapitre nous parlons des concepts spécifiques castoriadiens que l'auteur développe au cours de son analyse social-historique.

La deuxième partie de notre mémoire sera consacrée au débat du projet politique castoradien. Dans le premier chapitre, nous envisageons le projet d'autonomie. Nous articulons ses sources historiques et théoriques depuis les exemples des expériences grecques antiques et de la modernité. Après avoir précisé les dimensions du projet d'autonomie, dans le deuxième chapitre de cette partie, nous soulignons que la démocratie est l'achèvement de ce projet. Nous mettons donc en question donc la possibilité d'une démocratie véritable.

Dans la conclusion, nous faisons un répertoire des problématiques que nous relevons dans la philosophie politique castoriadienne. Nous voulons présenter l'originalité de cette philosophie et les apports de sa pensée féconde.

PREMIÈRE PARTIE

**LE PROJET PHILOSOPHIQUE DE CASTORIADIS ET L'ÉTUDE DE SES
CONCEPTS PRÉLIMINAIRES**

Chapitre I

Le Projet Philosophique de Castoriadis

Section I – L'élucidation castoriadienne et la philosophie

Dans ce mémoire, nous partons de l'idée que la philosophie de Castoriadis n'est pas reconnue comme une philosophie à part entière. Les philosophes de profession, l'historiographie philosophique sous-estiment souvent la valeur spécifique de son œuvre. En général, on lui attribue le rôle d'un théoricien ou bien d'un penseur qui fait des synthèses de l'héritage philosophique ou bien qui interprète les idées sociales d'une façon éclectique. Pourtant nous pensons que ses idées, ses concepts, ses propositions actuelles s'appuient toujours sur un projet philosophique. Au préalable, nous voulons évoquer la dimension, les visées et les potentiels d'un tel projet dans notre étude.

Apparemment, Castoriadis commence à penser à partir du principe qui consiste à défendre le principe de la légitimité et de l'interrogation philosophique. Son point de départ n'est alors ni l'« oubli de l'être », ni l'« herméneutique », ni la « reconstruction du concept du sujet » etc. Sa tâche est de soutenir la philosophie en tant que réflexion lucide sur le monde. De ce point de cette vue, le choix multiple des préoccupations de Castoriadis comme la philosophie, la politique, la psychanalyse, l'histoire, la sociologie, l'économie, la mathématique doit être expliqué non comme une spécialisation parmi les secteurs de l'être ou une spécialisation des ontologies partielles, mais comme une pensée mouvante dans l'hétéronomie de l'être. Le philosophe vise à sauvegarder aussi bien la réflexion que ses disponibilités. À travers cette multiplicité d'intérêts, Castoriadis n'essaie pas de construire un système – surtout un système « clos » , par contre il envisage d'une part de renverser les fondements d'une pareille tradition philosophique et d'autre part de développer une réflexion qui puisse prendre en compte le mouvement dans la pensée. Castoriadis affirme qu' « (...) il y a une clôture de l'ontologie et de la philosophie gréco-occidentale. Mais cette clôture n'est pas indépassable, il n'y a pas de « fin de la

philosophie », comme le proclament la stérilité et l'impuissance de notre époque. La clôture de la pensée héritée peut et doit être rompue ; non pas pour le plaisir, mais parce que telle est l'exigence à laquelle nous confrontent à la fois les choses et notre propre activité de réflexion »². Alors, il s'oppose d'une part à la thèse de « fin de la philosophie » qui est acceptée par la plupart des philosophes contemporains et d'autre part il juge les fondements de la philosophie traditionnelle. Bref, selon Castoriadis, on a besoin de la philosophie et il essaie de s'interroger sur la philosophie dont on a besoin.

Selon Castoriadis, un grand auteur est celui qui pense au-delà de ses moyens³, c'est-à-dire, il peut dépasser ce qui est déjà pensé ; il engendre ce qui n'est pas pensé. Alors, la réflexion castoriadienne est la mise en œuvre du nouveau, la création. Autrement dit, sa philosophie touche à la création comme domaine de la vérité. Au lieu de réduire la vérité à une controverse herméneutique des anciens philosophes et de l'actualité, sa philosophie renouvelle et rafraîchit la capacité d'interroger. Là où on perd la capacité de réfléchir, alors ce n'est pas le cas de parler d'une philosophie. Tant que les anciens textes philosophiques nous octroient une nouvelle dimension et une possibilité de réflexion, nous devons continuer à les lire. Sinon, la lecture sans pensée délibérative ne sera que le délabrement de la philosophie. La philosophie doit avoir la tâche de poser et de créer le « nouveau » dans les domaines de l'homme.

Castoriadis profite de ses lectures d'Aristote, de Platon et de Kant pour procurer une réflexion fraîche et originale. Il affirme ainsi de suite : « *la dimension historique de la philosophie est aussi ce qui se réalise comme création. Elle est émergence de figures autres du pensable. Un grand philosophe est créateur de telles figures (...)* »⁴. Une telle réflexion va se soucier de la création dans les domaines de l'homme. D'après lui, une véritable philosophie doit ne pas être séduite par le fantasme du savoir absolu. Car le domaine de la création n'est pas le domaine du savoir seulement, il est aussi et surtout le domaine du faire. Il est impossible de tout savoir dans le domaine de la création. Le désir d'être omniscient des philosophes résulte donc de l'ignorance et la sous-estimation du domaine de la création.

² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in *FF, Les carrefours du labyrinthe V*, Éditions du Seuil, 1997, p. 21.

³ Cf. Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 242.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Préface », in *CL*, Éditions du Seuil, 1978, p. 18.

Par ailleurs, aux yeux de Castoriadis à côté de ce problème, la considération d'une conception d'être qui est univoque et homogène constitue l'un des thèmes à interroger, parce que cette conception d'être divise définitivement le domaine du savoir et du faire. Elle attribue aussi au domaine de la création une conception d'être neutre, homogène, sans mouvement qui est spéculé dans le domaine du savoir. De plus, on présuppose qu'on commence à philosopher dans l'intégralité de l'être comme si on pouvait mettre en parenthèse l'historicité et le social. D'après ce point de vue le monde physique est déficient de l'être⁵. Pourtant Castoriadis soutient que d'abord ces deux domaines ne sont pas si distincts, et puisque l'être doit être saisi dans la totalité de ces domaines. Autrement dit, l'être est issu du domaine du « savoir-faire ». Puisque selon le philosophe, l'être appartient au domaine de la création humaine, il ne pourrait être qu'hétérogène voire pluriel.

L'énorme multiplicité des problématiques auxquelles il consacre son temps et la diversité des polémiques ne peuvent être expliquées par son « encyclopédisme », mais par contre c'est une modalité d'interrogation philosophique. En fait, c'est une mise en question des structures lourdes et closes des modes de pensée. Alors, Castoriadis en voulant élaborer une conceptualité qui correspond à la création humaine, élabore une critique prégnante de l'ontologie traditionnelle. Castoriadis demande à l'ontologie une élucidation de l'être/étant⁶. Elle convient à une nouvelle ontologie.

Sa nouvelle source philosophique envisage la création humaine comme l'auto-création de l'humanité « dans et par » l'institution imaginaire de la société qui renvoie à l'imaginaire social. Castoriadis, dans *DH*, définit quatre domaines de l'homme :

- a) Psyché : L'âme
- b) Koinôuia : Le social-historique
- c) Logos : La philosophie, les domaines du savoir

⁵ Cf. Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 237. ; Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 275.

⁶ Contrairement à Heidegger, Castoriadis considère ensemble l'être/étant.

d) Polis : La politique

L'ontologie castoriadienne commence à philosopher à partir de ces quatre domaines de l'homme. Castoriadis refuse de réfléchir dans les simples limites des disciplines qui sont déjà élaborées. Sa réflexion évolue dans ces quatre domaines de l'homme, de l'être et du faire : Ce type d'interrogation se déroule dans un « labyrinthe », C'est pourquoi Castoriadis donne ce titre à son ouvrage. Pour lui, « *penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le Labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un Labyrinthe alors que l'on aurait pu rester « étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel »* »⁷. C'est pourquoi, le nom des six volumes de ses ouvrages est « Carrefours du labyrinthe ». Grâce à ses « idées mères » (création, imagination radicale, imaginaire social et société instituant etc.), il envisage le défaut de la pensée traditionnelle, il interroge l'ontologie partielle des scientificités et développe un discours sur les dimensions du « faire » et des « représentations » de l'homme.

Castoriadis s'engage en fait dans le questionnement de la création humaine comme situation concrète à transformer. Parce que, *primo*, la création humaine en tant que réalité concrète démontre que les hommes créent sans cesse leur propre monde. Alors, ce n'est pas une puissance transcendante en dehors des hommes qui créent le monde humain. *Secundo*, puisque les hommes sont les créateurs de leur réalité, alors ils peuvent prendre conscience de cette possibilité d'auto-transformation en vue d'une autonomie du social-historique. Sur ce point il faut distinguer la prise de conscience castoriadienne de celle de la philosophie (traditionnelle) de conscience et de sujet, car cette conscience n'est pas une affaire théorique du sujet de connaissance qui s'oriente vers son objet. Elle appartient au domaine de la praxis. *In fine*, cette relation va nous forcer à réfléchir sur la proximité ou bien la coexistence de la philosophie et de la politique.

Selon Castoriadis, la philosophie n'est jamais « un travail fait » mais toujours « un travail se faisant ». Dans *IIS*, il affirme que « *[l]a présentation du résultat comme totalité systématique et polie, ce qu'en vérité il n'est jamais ; ou même du*

⁷ Cornelius Castoriadis, « Préface », in *CL*, Éditions du Seuil, 1978, p. 6.

processus de construction (...) sous forme de processus logique ordonné et maîtrisé, ne peut que renforcer chez le lecteur cette illusion néfaste vers laquelle il est déjà, comme nous le sommes tous, naturellement porté, que l'édifice a été construit pour lui et qu'il n'a désormais, s'il s'y plaît, qu'à l'habiter. Penser n'est pas construire des cathédrales ou composer des symphonies. La symphonie, si symphonie il y a, le lecteur doit créer dans ses propres oreilles »⁸. Castoriadis insiste beaucoup sur le caractère plastique, liquide de la philosophie. Au préalable, elle appartient au domaine du faire incessant.

Dans cette optique, la politique et la philosophie ne sont pas deux secteurs tout à fait différents. Ni l'une ni l'autre ne relève entièrement du domaine de la théorie pure ou de l'activité pure. Nous soutenons que la philosophie castoriadienne est une intervention pour reconstruire le concept du faire sans se référant à des schèmes et à des distinctions traditionnelles de la philosophie. Pour faire court, depuis l'Antiquité on parle toujours d'une primauté de la théorie sur la praxis (sous d différentes formes) et d'une sorte de distinction hiérarchique par rapport à l'être entre « theoria », « praxis » et « poiesis ». Nous allons reprendre tous ces concepts dans les chapitres suivants, mais on se contentera de dire que Castoriadis est à la recherche d'un appareil conceptuel qui les redéfinit. Il veut les distinguer sans poser un ordre graduel.

La politique chez Castoriadis va assumer la virtualité autotransformatrice dans les domaines de l'homme. Au fondement, la réflexion castoriadienne et la praxis politique convergent afin de pouvoir projeter dans une création social-historique d'autonomie individuelle et collective. Cette quête du savoir-faire questionne sur les obstacles qui conduisent la potentialité auto-transformatrice vers l'hétéronomie et l'aliénation. La philosophie castoriadienne gravite alors autour d'une réflexion mouvante qui explore la possibilité et la potentialité d'une création. On considère l'« imaginaire » comme une puissance de création et de position du nouveau. L'imaginaire est le concept clé de la philosophie castoriadienne : Il est la condition nécessaire de n'importe quelle création. C'est pour cela que Castoriadis propose de réfléchir le domaine social-historique, la politique à la lumière de l'imaginaire. La dimension « imaginaire » confère à son œuvre une productivité et un dynamisme.

⁸ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 6.

La politique chez Castoriadis appartient au domaine du faire comme domaine de la création dans la société et l'histoire. Sa philosophie n'est pas une tentative d'une « théorie » de la société et de l'histoire mais: « *C'est une élucidation (...) indissociable d'une visée et d'un projet politiques. (...) Toute pensée (...) n'est qu'un mode et une forme de faire social-historique* »⁹. Il entend par élucidation « *le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent. Cela aussi est une création social-historique* »¹⁰.

Il s'oppose clairement à certaines inclinations de la philosophie contemporaine qui empêchent que la philosophie accomplisse sa véritable tâche. Dans *MM*, il annonce qu' « *[e]n philosophie, le commentaire et l'interprétation textuels et historiques des auteurs du passé jouent le rôle de substituts de la pensée. Cela commence déjà avec le second Heidegger et a été depuis théorisé, de manière apparemment opposée mais conduisant aux mêmes résultats, comme « herméneutique » et « déconstruction »* »¹¹. Ce passage déjà nous le démontre Castoriadis attribue une signification et un rôle beaucoup différent à la philosophie si on les compare à celle de ses contemporains. Il relie rigoureusement et fondamentalement l'acte de réflexion, la philosophie et le projet politique d'autonomie. Alors, la philosophie politique chez Castoriadis n'est pas un ensemble d'affirmations théoriques sur la politique, ni une philosophie de la politique, mais elle est intégralement digne de ce nom – elle est une philosophie *politique*.

Bref, Castoriadis essaie d'élaborer une philosophie qui n'abandonnera jamais le rôle de réflexion et de critique. Castoriadis, à travers la co-naissance de la philosophie et de la démocratie va démontrer comment une philosophie politique est possible, quel est son sens actuel et ce qu'elle peut faire. Selon lui, parler de la démocratie et de la philosophie est le même acte. Donc, c'est le cas d'élucider la société, l'histoire, ses institutions, ses créations en vue de l'autonomie, autrement dit pour la démocratie. C'est pour la même raison que le combat pour la démocratie va de pair avec l'élucidation de la société.

⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 8.

¹⁰ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

¹¹ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », in *MM, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, 2000, p. 23.

Section II - La Philosophie politique chez Castoriadis

L'objectif de Castoriadis est d'essayer de dégager dorénavant un travail d'élucidation qui puisse libérer la philosophie des discours clos et limités. On ne peut, d'après lui, émanciper la société – d'une façon politiquement juste, en visant l'autonomie collective et individuelle sans libérer la pensée. Une telle praxis politique doit correspondre à un champ de réflexion qui ne cherche point un achèvement. Par avance, sa philosophie accepte l'inachèvement de ses réflexions, la structure fragmentaire des idées soutenues et une certaine multitude non-systématique des domaines de travail.

Pourtant, ce dont il s'agit chez Castoriadis n'est pas seulement une élucidation mais aussi une création. On préfère entreprendre la philosophie politique castoriadienne par l'autonomie. Il faut parfaitement discerner qu'on ne parle pas d'un simple concept. Le terme d'autonomie implique déjà les représentations, les vœux, les collaborations, c'est-à-dire, l'autonomie est en même temps ontologique et politique. Sans doute ce terme contient une mise en question des lois régissant la société par leurs créateurs. Toutefois ce questionnement exige le domaine de la réflexion. Et selon Castoriadis, la réflexion appartient au monde du faire.

Castoriadis reprend l'idée d'autonomie après l'auto-dissolution du groupe « Socialisme ou Barbarie » d'une façon beaucoup plus profonde. Il propose de réaliser ce projet comme une cible de la politique révolutionnaire et aussi comme une élucidation de la société et de l'histoire. Il faut admettre que le point de départ de Castoriadis c'est justement les expériences contemporaines, ce n'est ni celui d'un philosophe, ni une quête de retour aux racines de l'Occident, ni la création d'un système : Sa source principale est le mouvement d'ouvrier¹². Il est curieux de savoir que, dans la première partie de son chef-d'œuvre, dans *IIS*, il ne fait figurer aucun nom de philosophe. L'auteur a l'ambition de comprendre le vécu du monde. Il

¹² Cf. Peter Osborne (éd.), *Eleştirel Bakış. Entellektüellerle Söyleşi*, trad. E. Gen, Dost, 1999, p. 39.

affirme que « *les grands faits historiques sont des idées plus lourdes que les idées des philosophes* »¹³.

On peut mieux pénétrer ce sujet en considérant d'abord sa critique du marxisme, car il amplifie ses pensées à partir de là ; puis on reprendra ses idées propres.

Sous-section I – La critique du marxisme

Pendant la période de SOB, Castoriadis faisait des critiques sur le phénomène bureaucratique, sur la conception d'économie des socialismes existants etc. Mais à partir des années 1964-1965, ses repères de critiques sont menés vers une critique englobant la philosophie marxiste. Les écrits de ces années vont constituer la première partie de *IIS*. Il est notable que cette critique se circonscrit à la fois dans le domaine empirique et théorique.

Castoriadis affirme que « *[p]artis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires ; entre la fidélité à une doctrine qui n'anime plus depuis longtemps ni une réflexion, ni une action, et la fidélité au projet d'une transformation radicale de la société, qui exige d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut transformer, et que l'on identifie ce qui dans la société, conteste vraiment cette société et est en lutte contre sa forme présente* »¹⁴. Selon l'auteur, la théorie marxiste constitue un obstacle pour la praxis alors qu'il faut éliminer.

Au préalable, Castoriadis refuse complètement l'idée d'un retour à Marx. D'après lui, un retour, une fidélité, une orthodoxie ou bien une véritable lecture de Marx sont impossibles, car dès qu'on commence à prétendre cela, on commence aussi à trahir les principes essentiels posés par Marx. Ces principes essentiels sont sans doute que les hommes font leur propre société et histoire, qu'il n'y a aucune

¹³ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution », in *MM, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, 2000, p.194.

¹⁴ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 20.

source transcendantale au-delà de l'homme. Lukacs (de 1919)¹⁵ a tort de nous démontrer la théorie orthodoxe de Marx. Car il essaie de développer une orthodoxie en dégagant une méthode marxiste, selon laquelle le contenu et la méthode peuvent être discernés. Pour Castoriadis, l'intervention qui consiste à séparer la méthode de son contenu est intenable. Il est possible de multiplier les exemples : Toujours il s'agit d'auteurs marxistes qui soutiennent que toute erreur historique dépend des mauvaises interprétations de l'œuvre de Marx. On insiste souvent sur le fait que les textes cruciaux de Marx comme *Manuscrits 1844*, *Idéologie allemande* et les cahiers de *Grundrisse* ont pu trouver l'occasion d'être lus depuis les années trente, c'est-à-dire après l'institution officielle du marxisme. Alors ces auteurs du « vrai Marx » peuvent très bien expliquer les expériences et les phénomènes contemporains par une mécompréhension de Marx. Tant pis, pour Castoriadis la théorie n'a pas de domaine distinct de la réalité. Il est impossible de penser les textes de Marx au-delà des événements du mouvement marxistes. Il faut tenir compte l'évolution historique. On n'est plus des interprètes ecclésiastiques de Marx : D'après l'auteur, l'interprétation « vraie » de Marx voulait dire qu'on essayait de substituer la parole divine à la révolution. Il pense qu'on n'a pas le droit de fonder une théorie achevée quand notre tâche est l'autotransformation de la société.

Cependant, selon l'auteur la théorie marxiste possède deux niveaux contradictoires dans sa théorie d'histoire : celui d'une philosophie déterministe-rationaliste et productiviste de l'histoire, sous l'influence de Hegel et celui d'une théorie révolutionnaire de la praxis. Le premier niveau s'oppose au deuxième puisqu'il détruit la notion d'agir. C'est pour cela qu'il faut dépasser le versant déterministe de la philosophie marxiste.

La théorie marxiste élabore en même temps la démonstration des lois insurmontables et la nécessité d'agir. Castoriadis exprime qu'« *il n'y a pas dans l'histoire encore moins qu'il n'y a pas dans la nature ni dans la vie, de substances séparées et fixes de l'extérieur les unes sur les autres* »¹⁶. Il critique dans la théorie marxiste le fait de donner à la technique un rôle moteur dans l'histoire. Alors, la technique gagne une autonomie et une signification close et bien définie. De plus,

¹⁵ Cf. Georg Lukacs, *Histoire et Conscience de Classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Éditions de Minuit, 1984.

¹⁶ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 34.

Castoriadis affirme sa distance envers une inclination qui réduit l'ensemble de l'histoire à des formes sociales de la société bourgeoise.

Quoique Castoriadis soit contre la réduction intégrale du niveau de signification au niveau des causation, la théorie marxiste ignore la plus importante partie de la question social-historique : la signification. Castoriadis souligne qu' « *[e]nfin dans ces conditions disparaît le problème premier de la pratique : que les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas pré-assignée, et qu'ils ont à la faire aux prises avec des conditions réelles qui ni n'excluent, ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet* »¹⁷.

Castoriadis soutient que la dialectique marxienne, étant héritée de celle de Hegel, possède déjà de tout un noyau rationaliste et de ses carences. Le postulat ultime du rationalisme hégélien est « tout ce qui est réel, est rationnel ». Il s'agit toujours d'une totalité des déterminations possibles de l'objet. On présuppose la dialectique comme un achèvement. Par contre, selon Castoriadis, « *[u]ne dialectique « non spiritualiste » doit être tout aussi une dialectique « non matérialiste » au sens qu'elle refuse de poser un Être absolu... Elle doit éliminer la clôture et l'achèvement, repousser le système complété du monde. Elle doit écarter l'illusion rationaliste, accepter sérieusement l'idée qu'il y a de l'infini et de l'indéfini, admettre, sans pour autant renoncer au travail, que toute détermination rationnelle laisse un résidu non déterminé et non rationnel que le résidu est tout autant essentiel que ce qui a été analysé (...)* »¹⁸.

Castoriadis constate l'incapacité pour le marxisme de participer à un projet effectivement révolutionnaire, il va chercher les voies permettant d'élaborer la théorie d'un tel projet. En bref, le marxisme :

- a) possède deux niveaux opposants,
- b) sous-estime le rôle de la signification,
- c) possède les résidus du rationalisme.

¹⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 73.

¹⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 76.

C'est pour cela que, d'après Castoriadis, le marxisme ne dépasse pas la philosophie de l'histoire mais il n'est qu'une autre version. L'histoire ne peut pas être pensée selon le schème déterministe parce qu'elle est le domaine de la création. Alors Castoriadis adopte de la théorie marxiste la prétention de l'union de la philosophie, de la politique et du mouvement réel¹⁹ en rejetant toute sa lacune déterministe et rationaliste. Aux yeux de Castoriadis, une telle union va donner de nouveaux sens à la philosophie et à la politique. Il s'agira d'une union transformatrice. Donc, la rupture castoriadienne avec la théorie marxiste n'est qu'une réhabilitation de son axe révolutionnaire.

Sous-section II – Le faire en tant que projet révolutionnaire

Castoriadis dans le propos de sa critique du marxisme discerne l'incompatibilité du faire et d'un système théorique clos. C'est pour lui, une nouvelle sorte d'aliénation²⁰, car l'idée centrale de la révolution n'est pas l'avenir à penser mais l'avenir à faire. L'aliénation consiste alors n'est pas dans la théorisation d'un tel projet mais entièrement « *dans la transformation de cette théorisation en absolu* »²¹. À partir de là, l'auteur développe une réflexion pour un rapport non-aliénant du savoir et du faire.

Le rapport du savoir et du faire s'appuie sur le précepte que « *[l]e monde historique est le monde du faire humain* »²². Alors, la tâche est d'élucider celui-ci. Sous cet angle, la théorie appartient aussi au domaine du faire – l'élucidation du monde est une tentative incertaine.

Le concept de « faire » est central dans la philosophie castoriadienne. C'est à partir de ce concept qu'il élabore ses formulations et des définitions. Quant à la politique, elle appartient au domaine du faire humain, elle n'est « *n'est ni concrétisation d'un savoir absolu, ni technique, ni volonté aveugle d'un ne sait*

¹⁹ Cf. Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 84.

²⁰ Cf. Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 94.

²¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 96.

²² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 98.

quoi ; elle appartient à un autre domaine, celui du faire - et à ce monde spécifique du faire qu'est la praxis »²³. La praxis est un faire spécifique car elle vise le développement d'autonomie de l'autre. « *Le praxis est ce qui vise le développement de l'autonomie comme fin et utilise à cette fin l'autonomie comme moyen. (...) Il y a un rapport interne entre ce qui est visé (le développement de l'autonomie) et ce par quoi il est visé (l'exercice de cette autonomie). (...) La praxis (...) est tout autre chose que l'application d'un savoir préalable. (...) Elle s'appuie sur un savoir, mais celui-ci est toujours fragmentaire et provisoire* »²⁴. Dans ce contexte, chez Castoriadis, la politique révolutionnaire c'« *est une praxis qui se donne comme objet l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous et reconnaît que celle-ci présuppose une transformation radicale de la société qui ne sera, à son tour, possible que par le déploiement de l'activité autonome des hommes* »²⁵. Autrement dit, Castoriadis entend par le projet révolutionnaire, la transformation de la société par l'action autonome.

Castoriadis, en distinguant le projet du « plan », de « l'activité du sujet éthique » et du « programme », le considère comme l'élément de la praxis incluant l'intention d'une transformation du réel²⁶. C'est que l'auteur pose une question simple et nécessaire : « *Pourquoi voulons-nous la révolution — et pourquoi les hommes la voudraient-ils ?* »²⁷. Il est possible de multiplier ces types de question : Pourquoi veut-on l'autonomie ? Est-ce réalisable ou pas ? Est-elle nécessaire ? En a-t-on besoin ? N'est-elle pas une reformulation du paradis dans une conception séculière chrétienne ? Castoriadis pendant sa carrière philosophique essaie de leur répondre.

Selon lui, faire c'est projeter dans une situation imprévue, si bien que le projet exclut immédiatement le fait de rationaliser totalement, c'est-à-dire, comme on vise une praxis en vue de l'autonomie, on ne s'intéresse plus à la rationalisation des faits. Ce n'est pas le cas d'une spéculation de l'absolu mais entièrement d'une transformation du réel. Castoriadis affirme que « *faire, faire un livre, un enfant, une révolution, faire tout court, c'est se projeter dans une situation à venir qui s'ouvre de*

²³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 103.

²⁴ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 104.

²⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 106.

²⁶ Cf. Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 107.

²⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 108.

tous les côtés vers l'inconnu, que l'on ne peut pas donc pas posséder d'avance en pensée, mais que l'on doit obligatoirement supposer comme définie pour ce qui importe quant aux décisions actuelles»²⁸. L'élucidation au sens castoriadien est toujours compatible avec le « ne plus » de l'ancienne situation et le « pas encore » de celle de la nouvelle. Bref, elle ne cherche jamais une garantie théorique.

Castoriadis vise à dépasser certaines dualités de la métaphysique traditionnelle comme la division entre sujet et objet, la théorie et la praxis etc. Dans l'exemple de la théorie révolutionnaire marxiste, il ridiculise le fait qu'on reconnaisse ces divisions, car, selon lui, la praxis et la théorie appartiennent à la même sphère d'activité. On ne peut pas considérer le sujet et l'objet en tant qu'entités de côtés différentes. D'après Castoriadis, la théorie marxiste a tort d'avoir demandé des domaines isolés pour la théorie et le sujet pensant. De plus, elle a encore tort de présupposer la totalité comme une unité close. En revanche, l'auteur suggère la totalité comme « *unité ouverte se faisant elle-même* »²⁹. L'erreur que commet la théorie marxiste est de penser la vérité dans la chose – telle quelle est la métaphysique traditionnelle, au lieu de la voir dans la relation (inachevé, sans frontières, imprévu, inattendu).

Castoriadis propose de repenser ces catégories, car la théorie révolutionnaire a besoin d'une élucidation de la société bien différente de celle de la philosophie traditionnelle qui considère la théorie comme un « après coup ». Or, il énonce que « *la praxis révolutionnaire n'a donc pas à produire le schéma total et détaillé de la société qu'elle vise à instaurer ; ni à « démontrer » et à garantir dans l'absolu que cette société pourra résoudre tous les problèmes qui pourront jamais se poser à elle. Il lui suffit de montrer que dans ce qu'elle propose, il n'y a pas d'incohérence de montrer que dans ce qu'elle propose, il n'y a pas d'incohérence et que, aussi loin qu'on puisse voir, sa réalisation accroîtrait immensément la capacité de la société de faire face à ses propres problèmes* »³⁰.

²⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 121.

²⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 123.

³⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 124.

Axel Honneth³¹, dans l'article intitulé « *Une Sauvegarde ontologique de la révolution* » prétend que Castoriadis fait un usage très particulier du concept aristotélicien de praxis selon laquelle elle présente la forme particulière d'activité qui porte son but elle-même. Pourtant, chez Castoriadis la praxis n'a pas et ne peut pas avoir sa fin en elle-même, elle vise une certaine transformation de son objet³². Il refuse la distinction aristotélicienne mais il indique aussi la différence entre la praxis et le faire. D'après lui, « *la praxis est une modalité du faire humain. (...) C'est l'activité qui considère autrui comme être pouvant être autonome et tente de l'aider à accéder à son autonomie* »³³.

Dans cette optique, la praxis est différente de l'activité technique (médiateur) qui prévoit une fin établie par avant. Autrement dit, elle ne peut pas être instrumentalisée et prévue. Mais elle n'est plus aussi en soi : elle vise d'une part l'émancipation de tous et d'autre part et en même temps elle est visée par chacun à travers l'exercice émancipateur. À la différence de l'activité technique (prédictible, rentable selon une causalité), la praxis « *fait parler le monde dans un langage à la fois singulier et universel* »³⁴.

Comme disait Héraclite, « *[j]e ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez pas tromper! C'est un effet de votre courte vue et non pas de l'essence des choses, si vous croyez apercevoir en quelque endroit une terre ferme sur la mer du devenir et du périssable* »³⁵, Castoriadis prend aussi en compte le devenir dans les choses –non la chose elle-même. Il oriente la pensée politique vers une élucidation (non-contemplative).

³¹ Axel Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution », in (Ouvrage collectif), *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1989, p. 195.

³² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in (Ouvrage collectif), *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1989, p. 495.

³³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 494.

³⁴ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 104.

³⁵ Héraclite, cité par F. Nietzsche in « *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* », trad. J.-L. Backes, M. Haar, M. B. de Launay, Gallimard, 2000, p. 29.

Chapitre II

La Question de l'imaginaire

Section I – L'Imaginaire et L'Institution

La critique du marxisme chez Castoriadis aboutit à une analyse descriptive concrète des structures des institutions. Castoriadis considère l'aliénation comme une modalité par rapport à l'institution, il se différencie de ceux pour qui l'institution est réduite à son côté fonctionnaliste. L'auteur ne nie sans doute pas le rôle fonctionnel des institutions dans la vie des sociétés, mais il insiste sur les autres déterminants de la problématique : Ce sont les dimensions « symbolique » et « imaginaire » des institutions.

Sous-section I – Le symbolique

Le verbe grec « symbolein » d'où provient le mot « symbolique », signifie jeter ensemble, réunir, faire se réunir, se rassembler ; donc le mot peut être attribué au fait d'être ensemble, exister mutuellement. Alors, la relation entre le symbole et l'institution nous rappelle cette question : Qu'est-ce qui tient ensemble une institution ? Comment une institution peut-elle persister dans une société ?

Castoriadis reconnaît la dimension symbolique non pas comme le seul constituant de l'institution mais comme la condition nécessaire « dans » laquelle et « par » laquelle une institution peut exister. Une institution n'a pas la possibilité d'existence sans avoir créé un réseau symbolique. La dimension symbolique précède et détermine (d'une façon contingente) la démarche fonctionnaliste-rationaliste. Alors, il faut admettre le « langage » comme le sujet essentiel du symbolique.

Castoriadis prétend que ceux qui sous-estiment le rôle du symbolique, l'envisagent ou bien « *comme simple revêtement neutre, comme instrument parfaitement adéquat à l'expression d'un contenu préexistant, de la « vraie substance» des rapports sociaux, qui n'y ajoute ni n'en retranche rien* »³⁶, ou bien « *comme l'insertion du symbolique dans un ordre rationnel, qui impose ses conséquences, qu'on les ait voulues ou non* »³⁷. En d'autres termes, on soutient en général que le symbolique est « neutre » ou bien « adéquat ». Castoriadis propose une troisième voie qui va donc lui restituer sa vraie dimension.

Aux yeux de Castoriadis, la société constitue chaque fois son propre ordre symbolique. Celui-ci a lieu dans le domaine de la collectivité, non dans celui de l'individualité. On ne constitue pas l'ordre symbolique comme on veut : il s'agit toujours du poids du passé, les résidus, les ruines ; à travers ces possibilités on fait l'édifice de l'ordre symbolique. Castoriadis allègue que « *le signifiant dépasse toujours l'attachement rigide à un signifié précis et peut conduire à des lieux totalement inattendus. La constitution du symbolisme dans la vie sociale et historique réelle n'a aucun rapport avec les définitions « closes » et « transparentes »* »³⁸.

Par exemple le marxisme a tort d'avoir pensé l'institution comme simple expression des structures productives. Il ignore le facteur constituant du symbolisme. L'erreur commise par les approches qui considèrent le symbolisme comme neutre ou bien adéquat au fonctionnement, est de ne pas lui consacrer une réflexion à part. Quoique pour Castoriadis cela soit inacceptable, l'approche fonctionnaliste-rationaliste (marxiste ou non) traite la vie sociale comme si elle était une réalité pleinement existante avant la langue qui est censée l'exprimer, c'est-à-dire qu'elle présuppose un contenu essentiel indépendant du symbolique. Castoriadis soutient que les institutions, le droit, la religion ne sont pas des entités secondaires à côté des « relations sociales réelles » (considérées comme seulement constituant l'infrastructure). Or les infrastructures sont aussi instituées. « *La relation maître-esclave, serf-seigneur, prolétaire-capitaliste, salariés-bureaucratie est déjà une institution et ne peut surgir comme relation sociale sans s'institutionnaliser*

³⁶ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 163.

³⁷ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

³⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 168.

aussitôt »³⁹, souligne Castoriadis. Bref, Castoriadis réfute tout à fait l'idée que les institutions appartiennent aux superstructures, par contre il soutient que les relations dites infrastructurales sont des institutions.

Certes, il ne faut pas confondre l'analyse castoriadienne avec celle des néo-kantiens comme R. Stammler⁴⁰ dont la théorie est « *basée sur l'idée de la propriété de la « forme » de la vie sociale* »⁴¹. Selon Castoriadis, cette approche possède aussi la même ambiguïté en prétendant l'existence d'un rapport d'antériorité entre le domaine de l'économie et du droit. Castoriadis ne propose pas une réflexion souhaitant rétablir la conception du droit qui est mise à mal par la théorie et la pratique marxiste. La tâche castoriadienne ne favorise pas l'exigence et l'indépendance du droit, elle présente une description digne à la conception d'institution.

Castoriadis en laissant ailleurs la prétention d'un déterminisme qui consiste à déclarer que « a détermine b », entreprend la question du symbolisme comme « un rapport spécifique » : On ne peut pas parler des causalités ou bien des libertés absolues. C'est la société qui fait le symbolisme mais pas dans une liberté totale. Castoriadis affirme que « *le symbolisme s'accroche au naturel, et il s'accroche à l'histoire (à ce qui était déjà là) ; il participe enfin au rationnel* »⁴². Le symbolisme n'est alors « *ni librement choisi, ni imposé à la société considérée, ni simple instrument neutre et médium transparent, ni opacité impénétrable et adversité irréductible, ni maître de la société, ni esclave souple de la fonctionnalité, ni moyen de participation directe et complète à un ordre rationnel* »⁴³. L'auteur insiste sur le fait qu'il est impossible de dire que le symbolisme institutionnel « détermine » le contenu de la vie sociale mais il est bien possible qu'il détermine les aspects de la vie sociale.

³⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 173.

⁴⁰ Rudolf Stammler (1856-1938). Il est le fondateur de l'école néo-kantien de la philosophie du droit. Stammler consiste à consolider le caractère scientifique du droit pour fonder le droit comme science indépendante qui sera capable de servir de base aux sciences humaines. Sa maxime principale avoue son point de vue propre : « *Le droit est volonté liante, autonome et inviolable* ». Stammler isole complètement le droit des sphères empirique de la vie sociale.

⁴¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 174.

⁴² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 175.

⁴³ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

En ce qui concerne l'idée de la révolution, Castoriadis met en évidence que dans une société nouvelle il y aura effectivement un nouveau symbolisme et un langage inconnu et imprédictible. Il n'y aura pas un rapport similaire à celui de la nôtre. Mais cette société et son symbolisme vont être créés sur les ruines, l'héritage des sociétés précédentes.

Sous-section II – La relation du symbolique et de l'imaginaire

La philosophie castoriadienne attribue à l'imaginaire une position fondamentale. Dans cette sous-section, nous allons tenter d'évoquer sa relation avec le symbolique. L'imaginaire, dans le cadre de sa relation avec le symbolique, est une composante du symbolique qui se distingue du réel. Alors, nous allons parler de trois registres de vérités : symbolique, imaginaire et réel⁴⁴. L'imaginaire est une entité qui a besoin du symbolique afin de s'exprimer et d'exister. Alors, le symbolique rend effectif l'imaginaire. D'une façon réciproque, le symbolique nécessite aussi l'imaginaire.

Castoriadis entend par « imaginaire » ou bien par « imaginaire radical », « *la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est. Cependant, dans la mesure où l'imaginaire revient finalement à la faculté originnaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas* »⁴⁵. Le symbolique présuppose cet imaginaire radical.

Le symbolique et l'imaginaire sont deux registres irréductibles. Ni l'un ni l'autre ne sont épuisables. Les institutions, selon Castoriadis, trouvent leur source dans l'imaginaire social. Il entend par imaginaire social la dimension social-historique de l'imaginaire radical en tant que source véritable de la création des

⁴⁴ Ici il est possible de faire une confrontation avec les trois registres de Lacan. Mais il faut aussi souligner qu'ils ne se recouvrent pas. L'imaginaire lacanien n'est pas identique au castoriadien, car le premier le réduit au « spéculaire ». Pourtant l'imaginaire castoriadien appartient au domaine de la création incessante. Cf. Cornelius Castoriadis, « À nouveau sur la psyché et la société », in *FD, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Éditions du Seuil, 1999, p. 241. Cf. Jacques Lacan, le séminaire du 8 juillet 1953 intitulé « Le Symbolique, L'Imaginaire et Le Réel », <http://www.effet-freudien.com/effetfreudien/LACAN/theorie.htm> (le 4 Octobre 2006) ; Jacques Lacan, *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1999 ; Jacques Lacan, *Écrits II*, Éditions du Seuil, 1971.

⁴⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 177.

institutions. Pour mieux dire, on ne les construit pas à partir de « *l'activité consciente d'institutionnalisation* »⁴⁶. Castoriadis affirme que cet imaginaire social doit s'entrelacer avec le symbolique pour que la société puisse « se rassembler ». Le symbolique n'est pas seulement suffisant afin d'unir la société, on a besoin d'une composante réelle : économique-fonctionnelle.

Castoriadis insiste sur le rôle essentiel de l'imaginaire de cette façon: « *[I]l y a, certes, une fonction de l'imaginaire de l'institution, bien que là encore, on constate que l'effet de l'imaginaire dépasse sa fonction ; il n'est pas « facteur dernier » (...) mais sans lui, la détermination du symbolique comme du fonctionnel, la spécificité et l'unité du premier, l'orientation et la finalité du second restent incomplètes et finalement incompréhensibles* »⁴⁷. Il s'agit donc d'une création de significations et de leurs incarnations dans le social. Ces trois registres de vérités, surtout l'imaginaire et le symbolique, ne vont pas l'un sans l'autre.

Sous-section III – L'imaginaire radical

Chez Castoriadis, l'institution est conçue comme un réseau symbolique combinant la composante fonctionnelle et la composante imaginaire. L'aliénation, dans ce sens, est l'autonomisation et la dominance de la composante imaginaire envers la société. C'est en ce sens l'absence d'une reconnaissance entre la collectivité créatrice et ses créations.

Quand on ignore la dimension imaginaire dans l'institution et ne vise que la dimension réelle, on manque le fait que chaque société crée, saisit, résout ses propres problèmes à sa manière. Elle les considère comment elle concevait le monde. Castoriadis s'oppose à la conception qui prétend que l'imaginaire existe parce que l'homme est incapable de résoudre ses problèmes. L'opposition de Castoriadis s'appuie sur cela : Une telle conception présuppose qu'on possède déjà la solution du problème.

⁴⁶ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 183.

⁴⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 184.

Comment peut-on définir ce que c'est le « besoin » ? Y a-t-il une définition éternelle, close du besoin ? Castoriadis insiste sur l'impossibilité de fixer une définition rationnelle, naturelle et historique pour l'homme. L'homme crée, invente, fait lui-même ces besoins et ses objets. Mais l'homme possède la virtualité de pouvoir faire des autres. Alors, la théorie marxiste et les autres approches ont tort d'avoir considéré l'homme comme s'il était identique à ses besoins. Castoriadis fait une citation de Hegel qui exprime sa pensée: « *L'homme est ce qui n'est pas ce qu'il est, et qui est ce qu'il n'est pas* »⁴⁸.

Les idées castoriadiennes à propos du symbolique et de l'imaginaire s'affinent : les institutions sont conçues comme un réseau symbolique mais elles ne sont pas seulement un réseau symbolique⁴⁹. D'après Castoriadis, le symbolique renvoie à autre chose : « *Cet élément, qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant originaire, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs – cet élément n'est rien d'autre que l'imaginaire de la société ou de l'époque considérée* »⁵⁰, affirme Castoriadis. Cet imaginaire « social » ne peut être réduit à celui de l'individu, car Castoriadis prétend que le premier produit l'institution et le deuxième des phantasmes. Comme la multitude d'individus peut produire une multitude de phantasmes. La dimension imaginaire et son caractère social dans l'institution sont essentiels.

Le symbolisme d'une société, c'est saisir les significations qu'il porte. Pour qu'il y ait la signification, il doit y avoir aussi des personnes. Castoriadis perçoit l'histoire dans et par le langage, mais ce langage, l'histoire se le donne, elle le constitue, elle le transforme. Toutefois, il est impossible d'assigner l'agir instituante

⁴⁸ Hegel, cité par Cornelius Castoriadis, in *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 190.

⁴⁹ Selon Castoriadis, c'est la faute commise par Lévi-Strauss : Cf. Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 191.

⁵⁰ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 203.

à un sujet déterminé. L'agir instituant est toujours dans le cercle de la création. Dans ce cas, Castoriadis attire l'attention sur la correspondance de l'histoire (comme un espace de création) et de la signification.

Castoriadis soutient que « *[l]’histoire est impossible et inconcevable en dehors de l’imagination productive ou créatrice, de ce que nous avons appelé l’imagination radicale tel qu’il se manifeste à la fois et indissolublement dans le faire historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicites d’un univers de significations* »⁵¹. Ces significations existent dans l'« imaginaire effectif ». À travers ces significations, on comprend de quelle société on parle. Le faire de chaque société se donne qui est le « nous » de cette société.

Castoriadis affirme que « *chaque société définit et élabore une image du monde naturel, de l’univers où elle vit* »⁵², cela revient dire que chaque société constitue son réel. Ce réel implique l'ordre de la signification plutôt que celui du rationnel. Cet ordre de la signification imaginaire fournit la vision du monde de la société, alors ce n'est pas si facile d'expliquer le social d'une façon rationnelle selon l'ordre de la signification rationnelle (comme certaines théories et surtout la marxiste essaient de le faire). On ne peut comprendre une société que dans son imaginaire. Sans l'imaginaire singulier, une société restera incompréhensible. C'est pourquoi l'entreprise qui consiste à expliquer l'histoire totalement et spéculativement va tomber en échec, car pour Castoriadis l'histoire est faite, faisant et à faire par l'homme.

La tentative castoriadienne d'élucider le monde et le social afin de les transformer implique une coexistence : On élucide et transforme, ni l'un ni l'autre ne précède l'autre. Castoriadis met l'accent sur le fait que « *[n]otre projet d’élucidation des formes passées de l’existence de l’humanité n’acquiert son sens plein que comme moment du projet d’élucidation de notre existence, à son tour inséparable de notre faire actuel* »⁵³. Alors, il nous reste à poser les questions : Que faire ? Comment peut-on constituer le social-historique ? Comment créer l'histoire ? Pour répondre à ces questions on doit entrevoir le social-historique en tant que l'être du social-historique.

⁵¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 204.

⁵² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 208.

⁵³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 229.

Section II – L'Être social-historique

Pourquoi Castoriadis n'entame-t-il pas la philosophie en acceptant les termes comme société, histoire, individu, institution, gouvernement comme donnés ? Pourquoi chez lui, ils ne sont-ils pas des points de départ et non des conséquences ? Nous allons essayer de répondre à ces questions en affichant sa démarche philosophique.

Castoriadis, au lieu de les considérer comme des concepts définitifs, les traite ontologiquement comme un être social-historique. Il considère l'être social-historique comme un domaine à part. Selon Castoriadis, la pensée gréco-occidentale se constitue depuis vingt-cinq siècles sur l'idée qu'« être, c'est être quelque chose de déterminé, dire c'est dire quelque chose de déterminé (*einai ti*), dire, c'est dire quelque chose de déterminé (*ti legein*) »⁵⁴. Castoriadis continue en affirmant que « dire vrai c'est déterminer le dire et ce qu'on dit par les déterminations de l'être ou bien déterminer l'être par les déterminations du dire, et finalement constater que les unes et les autres le même. Cette évolution, portée par les exigences du dire et équivalant à la domination ou à l'autonomisation de cette dimension, n'a été ni accidentelle ni inéluctable : elle a été l'institution par l'Occident de la pensée comme Raison »⁵⁵. Il appelle cette logique, la « logique identitaire ».

Castoriadis critique la logique identitaire qui ne cherche que dans le domaine de l'être, la détermination⁵⁶. Sans doute, l'être implique une détermination mais il implique aussi une certaine indétermination. Et surtout, Castoriadis entend par social-historique le champ d'action indéterminée, car il est la création incessante dans le temps. Pourtant, la catégorie de la détermination conduit à la négation du temps⁵⁷ : Si une chose est déterminée, elle est déterminée une fois pour toutes,

⁵⁴ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 303.

⁵⁵ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

⁵⁶ Peras / Bestimmtheit.

⁵⁷ Cf. Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 273.

éternellement. On va donc réduire les événements singuliers à la réalisation des lois. Dans ce cas, le temps est considéré comme pure répétition des instanciations de lois.

Castoriadis annonce l'impossibilité de commencer à philosopher dans la plénitude de l'être. Notamment, l'être social-historique ne tombe pas sous les catégories traditionnelles. Il a son propre ordre, ses relations, ses nécessités etc. Castoriadis, contrairement à la convention générale de séparer la société et l'histoire, essaie de démontrer l'unité des deux. Il a deux questions essentielles :

Qu'est-ce qui tient une société ensemble ?

Qu'est-ce qui fait surgir des formes de société autres et nouvelles ?⁵⁸

La première question est pour la société. Comment une société assure-t-elle son unité ? Qu'est-ce que son identité ? La deuxième s'interroge sur l'altération temporelle d'une société. Castoriadis multiplie ces questions en se demandant pourquoi il y a tant de sociétés différentes, pourquoi leurs histoires sont si variées.

Castoriadis commence ce questionnement en repérant d'abord l'insuffisance des réponses là-dessus. Il repère deux types d'approches essentielles : physicaliste et logiciste. Il s'agit en premier lieu du « physicalisme » qui « *réduit (...) société et histoire à la nature. (...)Le fonctionnalisme est le représentant le plus pur et le plus typique de ce point de vue : il se donne des besoins humains fixes et explique l'organisation sociale comme l'ensemble des fonctions visant à les satisfaire* »⁵⁹. Selon Castoriadis, cette réduction sert à dissimuler que « *les besoins humains en tant que sociaux et non simplement biologiques sont inséparables de leurs objets, et les uns comme les autres sont chaque fois institués par la société considérée* »⁶⁰. Il est curieux de savoir que Castoriadis considère « l'être générique »⁶¹ de Marx comme une approche physicaliste.

⁵⁸ Cf. Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 237. et Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 277.

⁵⁹ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 237.

⁶⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 238.

⁶¹ Cf. Karl Marx, *Manuscrits de 1844 : économie politique & philosophie*, présentation, traduction et notes de Emile Bottigelli, Éditions Sociales, 1972 : Le jeune Marx pré suppose une anthropologie. D'après cela, l'homme est un être générique (*Gattungswesen*), c'est-à-dire, l'homme est immédiatement un être naturel. En tant qu'être naturel, il est un être humain – naturellement humain. Il est un être pour soi et en suite un être générique. Marx entend par « homme générique » un être,

Quant à l'approche logiciste, Castoriadis repère un élément « pauvre » et un élément partiellement « riche ». Pour le premier, on a l'exemple du structuralisme. Selon Castoriadis, il est la forme la plus pauvre de logicisme. Il exprime que « *la même opération logique, répétée un certain nombre de fois rendrait ainsi compte de la totalité de l'histoire humaine et des différentes formes de sociétés, qui ne seraient que les différentes combinaisons possibles d'un nombre fini des mêmes éléments discrets* »⁶². Cette approche qui traite l'organisation sociale comme une séquence finie de oui/non, oublie que l'être social-historique n'appartient pas seulement au domaine de la logique identitaire. L'élément riche du logicisme consiste en sa prétention « remuer toutes les figures de l'univers matériel et spirituel ». Pour l'auteur, ces deux approches traditionnelles ne peuvent rendre compte de la société en tant que telle car « *la question de l'unité et de l'identité de la société et de telle société est ramenée à l'affirmation d'une unité et identité données d'un ensemble d'organismes vivants ; ou d'un groupe naturel-logique d'éléments ; ou d'un système de déterminations rationnelles. De la société comme telle il ne reste dans tout cela rien* »⁶³. Bref, ces approches sont insuffisantes pour comprendre le social-historique.

D'après le philosophe, la logique-ontologie héritée est présente dans l'institution même de la vie social-historique. Son noyau est logique ou ensembliste⁶⁴. Elle régit sur l'institution du *legein* en tant que composante inéliminable du dire social et sur l'institution du *teukhein*, composante inéliminable du faire social. Cette logique ne peut fonctionner qu'à travers le *legein* et le *teukhein*.

L'émergence du social-historique suppose la temporalité. « *Dans l'être, dans l'à-être, émerge le social-historique, lui-même rupture de l'être et « instance »*

capable et destiné à (re)-produire voire se produire, autrement dit, l'homme est un être qui se réalise à travers le « travail ». Ce travail ne peut avoir lieu que dans la vie « commune ». L'homme, étant sensible, devient le « sujet » du travail, alors que le travail signifie le processus des dialectiques de transformations entre l'homme et la nature. La culture est la Nature secondaire de l'homme. Le travail sert à « objectiver » et « extérioriser » les potentialités « humaines ». L'activité humaine se passe toujours dans une sociabilité. De ce fait l'être sensible arrive à cultiver sa sensibilité générique. L'homme générique se réalise quand il s'objective lui-même. Le genre est l'universel, mais cet universel présente un caractère très particulier. Il est le rassemblement extérieur et la somme des activités réelles des différents individus. L'homme générique ne se réalise que dans le travail non-aliéné, c'est-à-dire l'objet du travail se donne à son producteur, comme sa propre universalité.

⁶² Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 238.

⁶³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 240.

⁶⁴ Castoriadis va inventer un autre mot qui désigne logique **identitaire-ensembliste** : C'est la logique « **ensidique** ».

d'apparition de l'altérité (...) Le social-historique émerge dans ce qui n'est pas le social-historique – dans le pré-social, ou le naturel. L'émergence de l'altérité est déjà inscrite dans la temporalité pré-sociale ou naturelle »⁶⁵, affirme Castoriadis. Il développe une théorie du temps qui s'oppose à la conception traditionnelle du temps. La conception traditionnelle présuppose un temps identitaire qui est médium homogène et neutre de « co-existence successive ». Mais l'auteur parle du temps comme création, émergence et éclatement⁶⁶ : « *Le présent, le nun est ici explosion, scission, rupture* »⁶⁷. L'ensemble de cette réflexion conduit l'auteur à forger le concept de social-historique : « *le social-historique est flux perpétuel d'auto-altération et ne peut être qu'en se donnant des figures « stables ».* (...) *L'indissociabilité de cette réception obligatoire et de cette reprise arbitraire est ici désignée par le terme d'étagage de l'institution sur la première strate naturelle.* (...) *Le social-historique est cette temporalité, chaque fois spécifique, instituée comme institution globale de la société et non explicitée comme telle* »⁶⁸.

Chez Castoriadis, l'étagage⁶⁹, terme freudien, désigne le rapport du social-historique et de la première strate naturelle. La dimension ensidique qui est reconstituée par l'institution social-historique s'étaye sur celle première strate naturelle. Elle ne l'imité pas mais elle la recrée du fait même de l'étagage. Dans la cohésion de la dimension imaginaire et de la dimension identitaire, la relation entre l'institution et la première strate naturelle se renforce. Chaque présent est une ouverture à la création. Dans ce sens, Castoriadis rétablit les concepts philosophiques afin d'en rendre compte.

Chaque société fait son temps en même temps qu'elle y vit. Castoriadis exprime que « *le social-historique est cette temporalité, chaque fois spécifique, instituée comme institution globale de la société et non explicitée comme telle* »⁷⁰.

⁶⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, pp. 282-283.

⁶⁶ Dans les 14^e et 17^e thèses de « Sur le concept d'histoire » et à travers le concept « à-présent », Walter Benjamin partage quasiment la même réflexion. Il critique aussi les conceptions qui considèrent le temps homogène et vide. Cf. Walter Benjamin, *Œuvres III*, trad. M. Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, p. 427- 443. Pour une analyse approfondie de ces concepts voir aussi: Murat Ertan Kardeş, *Recherches Sur la Théorie benjaminienne dans ses Thèses « Sur le Concept d'Histoire*, Mémoire de fin d'études sous la direction de Prof. Dr. Tülin Bumin, Université Galatasaray Département de Philosophie, Juin-2005

⁶⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 279.

⁶⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 283

⁶⁹ Anlehnung.

⁷⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 285.

Cette temporalité effective de la société implique le mode de faire et son rapport avec la signification. Dans ce contexte, la dimension identitaire du temps renvoie à un temps mécanique (les calendriers, les horaires) tandis que la dimension imaginaire constitue le temps de la signification. Castoriadis évoque clairement que « *[l]e temps identitaire n'est « temps » que parce qu'il est référé au temps imaginaire qui lui confère sa signification de « temps » ; et le temps imaginaire serait indéfinissable, irrepérable, insaisissables – ne serait rien hors le temps identitaire* »⁷¹. Alors, ces deux dimensions composent mutuellement l'espace de l'être social-historique. Cette temporalité appartient indissociablement au faire social.

Le temps du faire social devrait être institué par des singularités non déterminables, ainsi qu'il va être la possibilité de « *l'apparition de l'irrégulier, de l'accident, de l'événement, de la rupture de la récurrence* »⁷². La temporalité du faire social crée une altérité-altération dans la succession. Elle ouvre une brèche dans ce qui s'en va.

L'auteur soutient l'idée que le social et l'historique sont indissociables. Le social et l'historique sont des autoaltérations, ils s'instituent. L'un n'existe que grâce à l'autre ; c'est un rapport de mutualité. Dans ce contexte, la création, le temps et l'être vont ensemble⁷³.

⁷¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 289.

⁷² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 293.

⁷³ Cornelius Castoriadis, « Temps et Création », in *MM, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, 2000, p. 346. Une passage remarquable : « L'être pour soi se déploie aussi, en tant qu'être, dans l'espace et le temps. Mais être pour soi et de cette façon fragmente l'être, l'espace et le temps. Et nous ne pouvons pas considérer comme seule originaire ou authentique une temporalité particulière, telle la « temporalité originaire de l'être-pour-la-mort » du Dasein de Heidegger (qui est, de toute évidence, une temporalité typiquement subjective, exactement comme l'« être-dans-le-monde » est un mode d'être d'un être dans une Lebenswelt qui a été créée social-historiquement sans que le Dasein ou Heidegger lui-même l'aient jamais remarqué), car nous savons, et ne pouvons pas prétendre ne pas savoir, qu'il y a temps de l'être vivant et temps cosmique et qu'il n'a rien de dérivé ou d'inauthentique les concernant ».

Section III – Legein / Teukhein

Castoriadis consacre un chapitre de son *IIS* à comprendre le couple conceptuel « legein » et « teukhein ». À travers ces concepts, Castoriadis remet plus profondément en cause les origines de la pensée occidentale sur la société et sur l'histoire. Cela lui permet d'interroger la logique dominante donc la logique identitaire.

Le verbe grec « legein » signifie « *distinguer – choisir – poser – rassembler – compter – dire : condition à la fois et création de la société, condition créée par ce qu'elle-même conditionne* »⁷⁴. Le « legein » en tant que tel est nécessaire pour qu'une société existe. Quant à « teukhein », il signifie « *assembler – ajuster – fabriquer – construire* »⁷⁵. Comme le « legein », le « teukhein » constitue aussi un acte d'instituer.

Castoriadis voulant comprendre l'histoire comme lieu de créations (non comme succession mécanique de relations causales), il souligne le rôle de l'imaginaire radical dans l'institution de significations. L'imaginaire contribue à créer des significations, à inventer des nouvelles formes dans la société etc. Castoriadis insiste sur le fait de l'indétermination de l'imaginaire par les effets extérieurs. Il s'agit d'une autocréation absolue. Cette activité (création) procure les formes grâce au « legein » comme activité signifiante et discursive et au « teukhein » comme activité établissement pratique.

Il faut souligner que Castoriadis n'est pas en quête d'un retour originel à l'Antiquité. Castoriadis affirme que « [l]egein et teukhein ne sont pas des concepts de la philosophie grecque, mais des mots grecs que j'ai utilisés pour nommer des concepts nouveaux »⁷⁶. En effet, le « teukhein » castoriadien converge avec le

⁷⁴ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 306.

⁷⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 354.

⁷⁶ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in (Ouvrage collectif), *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1989, p. 494. Dans ce paragraphe Castoriadis pour ridiculiser les interprétations qui le traite comme un néo-

« legein » pour l'existence immédiate d'une société : « *Il est immédiat que l'existence même de la société, comme faire / représenter collectif anonyme, est impossible, sans l'institution du legein et la mise en œuvre de la logique identitaire-ensembliste qui lui est incorporée* »⁷⁷.

Selon l'auteur, le « legein » participe à une certaine activité de la logique identitaire. Il a un rôle ensembliste. Il le décrit de cette façon : « *L'ensemblisation instituée par le legein prend en partie appui sur le fait que ce qu'elle trouve devant elle est en partie ensemblisable. Cette relation sui generis d'appui partiel est l'étaillage de la société sur la première strate, ou strate naturelle du donné* »⁷⁸. Comment peut-on interpréter cet étaillage ? D'abord pour Castoriadis l'organisation ensembliste oublie la question de la signification. Dans ce sens, elle ignore le passage entre la nature et le social-historique. Il affirme que « *se référer à la nature comme à une organisation donnée, comme à un système d'ensembles, comme soumise à telle particularisation de la logique identitaire (...) c'est se référer à l'homme comme pur animal ou simple vivant, pour lequel il y a un « univers de discours » établi et fixe, homologue à l'organisation de l'ensemble des dispositifs qui font de lui un vivant et ce vivant* »⁷⁹. En revanche, le terme étaillage montre qu'on ne reproduit pas, ne reflète pas la première strate naturelle – donc elle n'est pas déterminée. L'homme y trouve des conditions pour agir.

Le « legein » et le « teukhein » s'étaient sur l'aspect identitaire de la première strate naturelle mais ces deux sont en même temps des créations sociales et les origines de toute institution. Puisque les choses, les individus, les signes, les outils sont indispensables pour l'institution d'une société, il est indispensable aussi pour le « legein » et le « teukhein » comme constituant le mode d'être d'une collectivité. Selon l'auteur, « *se fabriquer et se dire sont œuvre de l'imaginaire radical comme société instituante* »⁸⁰.

aristotélien, il dit aussi : « *pour Habermas et Heller si quelqu'un dit : « je pense », il ne peut être que cartésien* ».

⁷⁷ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 311.

⁷⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 310.

⁷⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 319.

⁸⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 365.

Castoriadis soutient que « *le legein est institution primordiale, et qu'à ce niveau, la logique identitaire ne peut pas saisir l'institution, puisque l'institution n'est ni nécessaire ni contingente que son émergence n'est pas déterminée, mais ce à partir de quoi, dans quoi et moyennant quoi seulement du déterminé existe. Reconnaître comme essentielle et irréductible la relation signitive, le quid pro quo, le représenter c'est reconnaître le caractère « arbitraire » (institué) de ce re-présenter (vertrehen) ; c'est donc abolir la détermination comme norme suprême* ». On constate que l'auteur fréquente beaucoup pour dépasser l'héritage d'une philosophie qui pose la détermination comme norme suprême. Alors, l'analyse du legein-teukhein sert à élargir l'horizon de notre pensée. Le legein et le teukhein sont fondamentalement extensibles et transformables. Donc une considération réflexive sur le couple legein-teukhein va être fructueuse pour la visée politique castoriadienne. En d'autres termes, Castoriadis indique le caractère « plastique » de la création humaine à travers ces concepts.

Section IV – La Psyché comme Imagination radicale

Chez Castoriadis, le social-historique et la psyché sont deux entités irréductibles. Il serait impossible de traiter le monde humain sans réfléchir sur la psyché puisqu'elle est un des teneurs de ce domaine de vérité. L'auteur d'une part évoque l'irréductibilité de les deux et d'autre part il démontre comment ils convergent pour mettre en œuvre la vie. Dans ce chapitre, nous n'allons pas aborder les analyses profondes freudiennes de Castoriadis ; mais nous allons tenter seulement de mettre en évidence l'importance de la psyché dans une élucidation philosophique et politique.

Castoriadis traite l'institution de la société en deux composantes : L'une est l'institution social-historique comme « imaginaire social » et l'autre le psychisme des êtres humains singuliers comme « imagination radicale ». L'auteur propose de comprendre l'individu dans la société comme un résultat d'un processus que la psyché socialise. Selon Castoriadis, la pensée n'existe qu'avec la représentation ; mais la représentation n'est pas une copie du monde. Elle est ce dans et par quoi se

lève à partir d'un moment, un monde. En effet, l'homme en tant que tel est médiatisé toujours dans son contact avec le monde. En ce sens, « *[l]a représentation est la présentation perpétuelle, le flux incessant dans et par lequel quoi ce soit se donne. Elle n'appartient pas au sujet, elle est, pour commencer, le sujet* »⁸¹, affirme Castoriadis. En partant de ce point, l'auteur arrive à l'idée qu'il n'y a la chose et le monde qu'autant qu'il y a la psyché. Alors, la psyché et le sujet individuel ne peuvent être compris dans le social-historique. La psyché est la condition logique-transcendantale de toute ontologie et de toute réflexion⁸².

Castoriadis énonce que « *[l]'inconscient ne relève pas de la logique identitaire et de la détermination. Produit et manifestation continuée de l'imagination radicale, son mode d'être est celui d'un magma* »⁸³. On entend par magma, « *ce dont on peut extraire des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations* »⁸⁴, il n'est pas un chaos mais « *le mode d'organisation d'une diversité non ensemblisable, exemplifié par le social, par l'imaginaire ou par l'inconscient* »⁸⁵. D'après Castoriadis, il s'agit d'un tissu qui confère le lien à la société et à l'individu. Il l'appelle « le magma des significations imaginaires », c'est-à-dire, ce magma assure l'unité de la société en orientant toute sorte de constitution humaine⁸⁶.

Castoriadis pense qu'on ignore le rôle de l'imagination dans la pensée occidentale. Il veut lui redonner son sens. C'est S. Freud qui découvre d'une façon véritable la vraie position de l'imagination dans l'organisation humaine. Freud propose de penser l'imagination comme une puissance de création radicale intraitable par la rationalité. Certes, c'est Castoriadis qui interprète la pensée freudienne afin de la démontrer comme une puissance radicale. Sinon, l'auteur souligne l'insuffisance de Freud. Par exemple, il soutient que Freud ne peut s'empêcher de tomber dans la conception traditionnelle de l'imagination reproductrice. Par contre, l'imagination castoriadienne « *n'est pas simplement la*

⁸¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, pp. 444-445.

⁸² Cf. Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, pp. 450-451.

⁸³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 381.

⁸⁴ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 461.

⁸⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 253.

⁸⁶ Cf. Castoriadis, « L'imaginaire : La création dans le domaine social-historique », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 279.

capacité de combiner des éléments déjà donnés pour produire une autre variante d'une forme déjà donnée ; l'imagination est la capacité de poser de nouvelles formes »⁸⁷. La psyché en tant qu'imagination radicale fait surgir une « première » représentation à partir d'un rien – ex nihilo. Autrement dit, l'imagination radicale s'exécute à partir d'un non-existant, elle n'est pas une dérivation de ce qui est déjà là. Castoriadis exprime que « [l]a psyché est un formant qui n'est que dans et par ce qu'il forme et comme ce qu'il forme ; elle est Bildung et Einbildung – formation et imagination – elle est imagination radicale qui fait surgir déjà une « première » représentation à partir d'un rien de représentation, c'est-à-dire à partir de rien »⁸⁸.

La psyché est donc imagination radicale⁸⁹, flux représentatif non soumis à détermination. Elle signifie la rupture de l'ordre l'être-premier (chaos) et l'être-vivant (état biologique). Le curieux, c'est comment Castoriadis établit la médiation entre la psyché et le social. D'abord, il faut préciser que l'auteur n'essaie pas d'établir une

⁸⁷ Castoriadis, « Anthropologie, Philosophie, Politique », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 110.

⁸⁸ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 383.

⁸⁹ Nous voulons donner un aperçu bref des idées des philosophes et des pensées qui amènent Castoriadis à élaborer une théorie de l'imagination. Puisqu'elle est très importante pour la philosophie de la subjectivité, Castoriadis pense que l'imagination radicale n'a jamais acquis la place centrale dans l'histoire de la philosophie. L'imaginaire radical est aussi ignoré par la pensée philosophique, politique et sociologique. Pourtant, Aristote découvre déjà la « phantasia ». Selon Castoriadis, malgré cette découverte, Aristote n'arrive pas à réussir à concevoir ce concept comme concept central de la psyché dans sa philosophie. L'auteur indique que dans le traité « De l'âme », Aristote utilise deux définitions de l'imagination (Cf. Aristote, *De L'Âme*, trad. R. Bodéüs, G-F Flammarion, 1993). La grande partie de ce traité est consacrée à l'analyse de l'imagination secondaire au sens castoriadien qui signifie imagination imitative, reproductive ou combinatoire. Aristote parle d'une conception d'imagination qui est mouvement engendré par une sensation en acte. Cette conception de l'imagination est adoptée par la tradition philosophique au cours de son histoire. Mais dans le livre III, Aristote discerne une autre « phantasia » « sans laquelle il ne peut y avoir de pensée et qui précède, peut-être, toute pensée » (Cornelius Castoriadis, « Imagination, Imaginaire, Réflexion », in *FF, Les carrefours du labyrinthe V*, Éditions du Seuil, 1997, p. 230.). Ce deuxième emploi de l'imagination correspond à l'imagination radicale castoriadienne. L'auteur soutient que cette découverte aristotélicienne reste sans suite et sans élaboration. (Voir aussi. Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 409-454.)

Deuxièmement, on va reprendre l'imagination kantienne. Dans la « Critique de la Raison Pure » Kant affirme que « L'imagination est le pouvoir [*Vermögen*] de représenter un objet dans l'intuition même sans sa présence » (Kant, cité par Cornelius Castoriadis, « Imagination, Imaginaire, Réflexion », in *FF, Les carrefours du labyrinthe V*, Éditions du Seuil, 1997, p. 232). Alors, l'imagination kantienne est le pouvoir de faire être, ce qui n'est pas. Cette compréhension de Kant est proche de celle de Castoriadis. L'auteur exprime que Kant ne radicalise pas la sienne. Il affirme que l'imagination kantienne doit imaginer (au moins) quelque chose, pourtant si elle peut imaginer l'imagination en tant que telle, Kant pourrait radicaliser ce concept. (Cf. Peter Osborne (éd.), *Eleştirel Bakış. Entellektüellerle Söyleşi*, trad. E. Gen, Dost, 1999, p. 42.)

Une troisième figure importante pour Castoriadis, c'est Freud. Même si Freud utilise le terme « Einbildung » deux fois pendant dans toute son œuvre, l'auteur l'utilise afin de distinguer les dimensions spécifiques de la psyché d'une façon analytique. Freud préfère les termes « Phantasie, Phantasieren » au sens de l'imagination. Selon Castoriadis, il a découvert l'imaginaire de la psyché. Ainsi, il confère à la philosophie un horizon qui prend en considération pour l'imagination radicale.

médiation, car l'individu c'est du social. Au lieu de cela, il s'agit d'élucider la socialisation du psyché – elle a une disposition à socialiser. Dans ce contexte, l'auteur révèle que « *le processus de l'institution sociale de l'individu, c'est-à-dire de la socialisation de la psyché, est indissociablement celui d'une psychogenèse ou idiogenèse, et d'une sociogenèse ou koinogenèse* »⁹⁰. Lorsque la psyché et l'imagination radicale sont limitées par l'institution de la société procédant de l'imaginaire social, la psyché adopte une réalité dans la société et réciproquement on acquiert une société. L'individu social est fabriqué par la société, donc *primo* il ne pousse pas comme une plante, *secundo* il sépare violemment de l'état premier de la psyché. *In fine*, on ne peut que parler d'une transformation sociale en sachant que l'individu est toujours chargé par l'institution sociale et que la participation de la psyché au social n'est jamais gratuite et arbitraire.

Pour que le sujet accède à un monde de significations communes, un moyen est nécessité : C'est ce Castoriadis appelle la « sublimation ». On entend par sublimation, « *l'aspect psychogénétique ou idiogénétique de la socialisation de la psyché considérée comme processus psychique* »⁹¹. C'est un processus de dénomination de fabrication de l'individu. Il s'agit de « *l'instauration d'une intersection non vide du monde privé et du monde public, conforme « suffisamment quant à l'usage » aux exigences posées par l'institution telle qu'elle se spécifie chaque fois. Cela implique généralement une conversion ou un changement de but de la pulsion mais toujours et essentiellement un changement d'objet au sens le plus large de ce terme* »⁹². La sublimation est donc le mouvement transformateur du mode d'être des objets perçus par la psyché lors des étapes antérieures d'un monde strictement privé à un monde public. C'est ainsi, selon Castoriadis « *qu'il n'existe plus pour le sujet des « objets » (au sens indistinct de la première phase triadique, sujet, objet, autre), mais des choses et des individus, ni des « signes et des mots privés », mais un langage public* »⁹³.

Bref, chez Castoriadis, l'opposition ne passe pas entre « l'individu et la société », par contre une philosophie politique doit se situer dans les plis des

⁹⁰ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 405.

⁹¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 421.

⁹² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 420- 421.

⁹³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 423.

passages et des relations entre « la psyché et le social ». La sublimation est le processus nécessaire au passage de la psyché au sujet social. Bien que la psyché soit apte à socialiser, elle ne parviendra jamais entièrement ; ainsi elle va constituer toujours une menace pour l'institution et son achèvement. Castoriadis en prenant conscience de celle-ci, déploie une élucidation politique qui n'aspire point la recherche d'un achèvement. La psyché et le social projettent une union mais aussi une différenciation. L'auteur soutient que toute créativité humaine est issue de l'imagination radicale de la psyché et l'imaginaire social. En ce sens, il n'est pas possible de concevoir la constitution historique sans l'imagination radicale. L'imagination permet de donner son sens véritable au projet d'autonomie.

Section V – Les Significations imaginaires sociales

Une des questions principales de Castoriadis est de savoir si on peut aller au-delà des simples limites de la logique identitaire et de l'ontologie consubstantielle. Puisqu'on a déjà reconnu le rôle instituant de l'imaginaire dans l'institution de la société, il reste à exposer son effectivité. Selon Castoriadis, l'institution de la société est toujours institution d'un magma de significations imaginaires sociales. Autrement dit, elle est un « monde » de significations. En fait, chaque société crée un monde de significations qui « renvoie » à un tel monde. Celui-ci confère l'unité d'une société. Donc, la réponse à cette question repose sur ce qu'est l'ensemble d'une société, c'est-à-dire les significations imaginaires sociales.

L'institution de la société est d'abord l'institution du faire social (*teukhein*) et du représenter/ dire social (*legein*). Ces deux impliquent déjà la dimension ensidique mais ils la dépassent aussi. L'auteur affirme qu' « *on ne peut plus parler d'étayage lorsqu'on considère le rapport des significations imaginaires sociales et de l'institution de la société à la « réalité », non plus naturelle, mais sociale, à ce que l'on peut appeler la « matérialité abstraite » de la société elle-même, aux « choses », objets ou individus, que la société fait être en les fabriquant – teukhein – comme à la fois entités concrètes et exemplaires ou instances d'un eidos créé (imaginé, inventé,*

institué) par la société »⁹⁴. Alors, d'une façon réciproque, « les significations imaginaires sociales »⁹⁵ présentent et figurent dans et par les choses comme objets et individus et les individus présentent et figurent aussi les « S. I. S. ». Des « S. I. S. » sont en effet irréductibles à la fonctionnalité et à la rationalité.

Il s'agit d'un rapport mutuel d'instituant – d'institué entre la signification et la chose. La chose est une signification imaginaire instituée. En tant que telle, la chose rend possible l'effectivité des « S. I. S. ». Les « S. I. S. » ne sont pas la quiddité des représentations (conscientes ou pas) individuelles dans la société mais elles sont le moyennant « *et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire au représenter/dire social, pouvant représenter, agir et penser de manière compatible, cohérente, convergente même si elle est conflictuelle* »⁹⁶, exprime Castoriadis. Ces « S. I. S. » établissent l'identité, les valeurs d'une société.

L'institution de la société s'effectue dans et par le *legein* et le *teukhein*. Chez Castoriadis, une telle institution est chaque fois l'institution du monde. Ainsi, en partant de ce point, dans et par le social, il s'agit d'une auto-production des individus et la société instituée. La société instituée adopte le réseau des significations afin de le reproduire. En fait, chaque société constitue son propre mode d'être. Chaque société, à sa part, garde ses besoins, ses valeurs, sa réalité etc. Ce fait n'apparaît que dans les « S. I. S. » et dans leurs reproductions aux individus.

Castoriadis reprend la question de « S. I. S. » avec sa relation avec l'histoire. La société, étant instituant et instituée, est intrinsèquement histoire. L'auteur soutient que « *[l]a société instituée ne s'oppose pas à la société instituant comme un produit mort à une activité qui l'a fait être ; elle représente la fixité/stabilité relative et transitoire des formes-figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se faire être comme social-historique* »⁹⁷. Chaque société fait son mode d'être en créant son propre mode d'auto-altération et sa temporalité. En ce sens, l'histoire est conçue par Castoriadis comme « *genèse*

⁹⁴ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 476.

⁹⁵ Nous allons écrire désormais « S. I. S. ».

⁹⁶ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 489.

⁹⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 496.

ontologique non pas comme production de différentes instances de l'essence société, mais comme création, dans et par chaque société, d'un autre type (...) de l'être-société, qui est du même coup création de types nouveaux d'entités social-historiques (...) à tous les niveaux et à des niveaux qui sont eux-mêmes posés-crées par la société et telle société »⁹⁸. Alors, les institutions et les « S. I. S » sont des créations de l'imaginaire radical et de l'imaginaire social instituant.

Castoriadis pense que l'être-société de la société n'est que les institutions et les « S. I. S ». Grâce à l'incarnation et l'existence de ces institutions dans l'effectivité sociale, les significations trouvent un espace pour donner du sens. L'institution de la société et des « S. I. S » implique deux dimensions fondamentales.

a) la dimension ensidique (logique)

b) la dimension strictement ou proprement imaginaire⁹⁹

La dimension ensidique démontre que la société opère avec et par des éléments distincts et définis. C'est la détermination qui est dominante dans ce cas. Quant à la dimension imaginaire, elle démontre que l'existence est signification. Castoriadis insiste sur le fait qu'il ne refuse pas la détermination catégoriquement mais il énonce la dimension indéterminable dans le social. Alors, il souligne que « *[l]es significations peuvent être repérées, mais ne sont pas déterminées. Elles se rapportent indéfiniment les unes aux autres sur le mode fondamental du renvoi. Toute signification renvoie à un nombre indéfini d'autres significations* »¹⁰⁰. Castoriadis donne un exemple¹⁰¹ pour éclairer sa conception : la distinction « code – parole »¹⁰². Selon l'auteur, le code correspond à la dimension ensidique et la parole à l'imaginaire. Il est impossible de réduire le langage au code. De plus, on n'a pas le droit de penser cette distinction comme une distinction substantielle, car aux yeux de Castoriadis c'est une distinction d'usage et d'opération.

⁹⁸ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

⁹⁹ Cf. Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : La création dans le domaine social-historique », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 285.

¹⁰⁰ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

¹⁰¹ Cet exemple existe aussi dans *IIS*.

¹⁰² Castoriadis signale que ce code n'est pas code saussurien qui n'est qu'en fait un système.

On ne peut penser la société comme une proportionnalité d'un réseau d'usage et d'opération dans laquelle il s'agit de l'institution de la société et ses « S. I. S. ». Voilà donc pourquoi chaque société donne une image inconnue par rapport à l'autre dans la création incessante ! Le terme « magma », en tant que magma des « S. I. S. », désigne la coexistence des ensembles avec cette création incessante qui se termine chaque fois par l'apparition d'une nouvelle « forme » sociale.

Pour comprendre la société, décrire la simple fonctionnalité et la démarche rationnelle des institutions ne suffit pas. Bref, « [*l]es significations imaginaires sociales créent un monde propre pour la société considérée, en réalité elles sont ce monde ; et elles forment la psyché des individus. Elles créent ainsi une « représentation » du monde, y compris de la société elle-même et de sa place dans ce monde ; mais cela n'est nullement un constructum intellectuel ; il va de pair avec la création d'une poussée de la société considérée (...) et d'une humeur ou Stimmung spécifique – d'un affect ou d'une nébuleuse d'affects qui imbibent la totalité de la vie sociale »¹⁰³. Par conséquent, *primo*, il existe toujours une dimension imaginaire des institutions. *Secundo*, accepter l'institution comme un achèvement, c'est aussi nier ou sous-estimer la relation instituant – instituée dans l'institution sociale. Pour Castoriadis, le mot « institution » veut dire le fait d'instituer, le processus d'institution. C'est alors un mouvement perpétuel. Si on accepte une fois l'institution comme une terminaison, la dimension instituant va nous échapper. *In fine*, une telle approche adhère l'autonomisation des institutions contre la société. Autrement dit, ce sera l'aliénation de la société. Castoriadis, en présentant l'institution comme un rapport dynamique et la société comme une connexion d'actes d'auto-créateur, élucide le social-historique afin que les hommes se reconnaissent comme la source originale toute praxis. Cette reconnaissance est fondamentale car le projet d'autonomie s'appuie là-dessus.*

¹⁰³ Cornelius Castoriadis, « Imagination, Imaginaire, Réflexion », in *FF, Les carrefours du labyrinthe V*, Éditions du Seuil, 1997, p. 272.

DEUXIÈME PARTIE

**LES PROBLÉMATIQUES ET LES REPÈRES POUR UNE PRAXIS
POLITIQUE**

Chapitre I

Le Projet d'Autonomie comme Praxis Politique

Bornons-nous à traiter le projet d'autonomie comme praxis politique en rappelant que la philosophie politique chez Castoriadis vise sans doute une certaine transformation de la société en vue d'une lucidité. Sa philosophie politique concerne l'établissement d'une société autonome qui se régit par les lois posées par elle-même. Dans ce chapitre, nous allons aborder le sujet en démontrant que l'auteur ne nous parle pas d'un souhait philosophique idéalisé mais il développe une quête des potentialités dans les sociétés existantes.

Castoriadis répare le projet révolutionnaire en lui donnant une nouvelle philosophie et politique. Le projet d'autonomie est alors la radicalisation du projet révolutionnaire. Pour mieux pénétrer ce sujet, il faut considérer certainement ce que c'est la politique, la transformation de la société, la politique révolutionnaire etc. Parce que l'auteur redéfinit chaque concept par lui-même.

Castoriadis soutient que le *locus* de la politique est l'ensemble des rapports entre la société et les institutions qu'elle a posées. Donc, il vise à transformer ces rapports. Mais comment ? L'auteur évoque l'importance de l'institution imaginaire en tant qu'institution imaginaire de la société. Si on récapitule ses réflexions là-dessus : l'histoire est le domaine de la création ex nihilo ; l'imaginaire est la puissance de formation et le social-historique est le mode d'être irréductible à un autre. Ces trois points constituent le nœud gordien de la philosophie castoriadienne. En y partant de là, l'auteur démontre l'importance des « S. I. S. » et de l'imagination dans la transformation d'une société.

Le projet d'autonomie est réalisable à condition qu'on ait la praxis qui vise les hommes – dans la relation du soi et de l'Autre, comme des agents chargés et

responsable d'un tel acte. Dans ce contexte, la praxis est au cœur d'une politique possible révolutionnaire, car elle doit avoir comme but accession des individus et de la collectivité à la praxis de leur autonomie et de leur communauté.

Section I - L'Autonomie : Une idée, un projet

Ce passage cité de Castoriadis va exprimer les intentions qui l'ont poussé à s'engager dans un tel projet : *« J'ai le désir et je sens le besoin, pour vivre d'une autre société que celle qui m'entoure. (...) Je ne demande pas l'immortalité, l'ubiquité, l'omniscience. Je ne demande pas que la société me « donne le bonheur » (...). Mais, dans la vie telle qu'elle est faite, à moi et aux autres, je me heurte à une foule de choses inadmissibles, je dis qu'elles ne sont pas fatales et qu'elles relèvent de l'organisation de la société. Je désire, et je demande que tout d'abord mon travail ait un sens (...). Je dis que ce serait déjà un changement fondamental dans cette direction si on me laissait décider, avec tous les autres ce que j'ai à faire et, avec mes camarades de travail comment le faire. Je désire pouvoir, avec tous les autres, savoir ce qui se passe dans la société, contrôler l'étendue et la qualité de l'information qui m'est donnée. (...) Je demande de pouvoir participer directement à toutes les décisions sociales qui peuvent affecter mon existence, ou le cours général du monde où je vis »*¹⁰⁴. Le point de départ c'est clairement le désir de « vivre » dans une société qui ne s'aliène pas et qui est constituée par des individus autonomes. Alors, au cours du travail castoriadien, l'idée d'autonomie n'apparaît plus comme une idée « philosophique » ou « épistémologique » mais par contre comme une idée tout à fait politique. Lorsqu'il parle de l'autonomie, il n'a pas l'intention de faire des discussions de philosophie ; il vise directement la question de la quiddité de la vie. L'idée d'autonomie chez Castoriadis est en faveur d'une occupation politique et d'une transformation sociale. Dans ce contexte, il est mieux de dire Castoriadis assume l'idée marxienne de dépasser l'aliénation afin d'acquérir une visibilité dans les activités sociales.

¹⁰⁴ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 126.

Castoriadis entreprend l'autonomie sur deux plis : l'autonomie de l'individu et l'autonomie sociale.

Sous-section I - L'autonomie de l'individu

L'autonomie au sens castoriadien, n'est pas seulement une forme comme chez Descartes et Kant, mais elle a aussi un contenu bien défini. Chez l'individu, elle concerne la réconciliation du désir et de la conscience. Afin de démontrer une telle réconciliation, Castoriadis recourt à Freud. Selon lui, l'œuvre freudienne sert à mettre en cause les frontières entre l'inconscient et la conscience. Dans ce sens, l'autonomie individuelle touche au développement d'une réflexion consciente envers des pulsions inconscientes selon laquelle le sujet est considéré comme son jouet. Castoriadis entend par l'autonomie chez l'individu « *la domination du conscient sur l'inconscient* »¹⁰⁵. Alors, on a pour tâche de ne pas permettre à l'inconscient de déterminer nos actes.

Sur ce point, il faut rappeler la racine étymologique du mot « autonomie ». Il est issu des mots grecs « auto » et « nomos », qui veulent dire respectivement « se donner ses propres lois ». Quant à l'hétéronomie, elle vient des mots « hétéros » et « nomos » qui signifient « la loi de l'autre ». Alors, notre réflexion doit aborder la question de l'Autre dans l'agir autonome. Au préalable, l'idéal de Castoriadis n'est pas de parvenir à un Je parfait qui ne produirait aucun phantasme et qui s'accomplirait déjà une fois pour toutes.

Sur le plan individuel, c'est le rapport « imaginaire » qui est essentiel dans le discours de l'Autre. Castoriadis affirme que « *[l]'essentiel de l'hétéronomie au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et son désir* »¹⁰⁶. L'auteur entend par le Ça freudien, le signifiant de la fonction de l'inconscient qui investit la réalité imaginaire. Il s'agit d'un corrélat entre le Ça et le discours de l'Autre. Alors, notre tâche est de redéfinir et de reconnaître le Je en tant que sujet autonome. Pour cela, le discours de l'Autre ne nous paraît pas comme une chose à écarter complètement. Par contre, l'autonomie est l'instauration du « rapport » entre le discours de l'Autre et le

¹⁰⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 139.

¹⁰⁶ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 141.

discours du sujet. En d'autres termes, l'autonomie individuelle au sens castoradien n'est plus – comme dans l'autonomie cartésienne et kantienne, la recherche d'un Je qui élimine tout le résidu du Ça. On peut arriver à l'idée que Castoriadis fait des investigations pour transformer le discours de l'Autre en discours du sujet.

Selon Castoriadis, puisque le Je n'est pas le Soi absolu et qu'il est impossible d'éliminer le Ça, alors on ne peut parler de « vérité propre » du sujet. Il énonce que « *[l]a vérité propre du sujet est toujours participation à une vérité qui le dépasse, qui s'enracine et l'enracine finalement dans la société et dans l'histoire, lors même que le sujet réalise son autonomie* »¹⁰⁷. Bref, la lecture de Freud, faite par Castoriadis lui sert d'abord à discerner la limite de la conscience : Dans quel sens et jusqu'à quel point peut-on parler de la conscience ? Quelles sont les frontières de la philosophie politique en tant que philosophie de conscience et de volonté ? Cette lecture permet à Castoriadis de repérer les possibilités de la conscience dans un discours du sujet. Un deuxième profit de Freud pour Castoriadis se montre dans une confrontation faite entre la théorie marxiste et la théorie psychanalytique. À travers la psychanalyse, Castoriadis démontre la portée d'une théorie qui attribue une importance déterminante à la vie sociale-collective.

Castoriadis reconnaît le psychisme à côté du social comme une entité à part. C'est-à-dire qu'il soutient l'irréductibilité du sujet dans son unique singularité. Car on ne peut concevoir l'ensemble des hommes ou bien une société comme celle des fourmis, araignées etc. La fabrication des outils, la mode de production ne peuvent être un critère pour comprendre l'existence humaine. Dans ce contexte, la lecture de Freud fait découvrir un domaine ontologique nouveau : c'est le psychisme.

¹⁰⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 146.

Sous-section II – L'autonomie sociale

L'autre pli de l'autonomie c'est son côté social-historique. Castoriadis insiste sur le caractère collectif-social de l'agir autonome. Le psychisme et le social-historique sont deux êtres du domaine ontologique. Pourtant, le social-historique n'est pas une addition des réseaux inter-subjectifs, c'est « *le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui enserme chaque société parmi les autres, et les inscrit toute une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître. C'est d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres « matérialisées », qu'elles soient matérielles ou non ; et, d'un autre côté, ce qui structure, institue, matérialise* »¹⁰⁸. Le social-historique est alors le champ d'action indéterminée dans lequel les hommes créent leur être-collectif. L'institution est la création par excellence de ce collectif anonyme. De toute façon, le domaine social-historique dépasse la somme des subjectivités, car il est au-delà des possibilités individuelles.

Castoriadis affirme qu'il s'agit d'une union et d'une tension « *de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant* »¹⁰⁹. Pour mieux dire, la société existe avec des institutions « explicites » du pouvoir (instituées) sinon elle ne pourra exister ; mais aussi elle doit poser la possibilité de son auto-altération (instituant). Chaque société est obligée de créer des institutions pour subsister, et ces institutions doivent être explicites. Dans ce sens, l'individu doit et peut régler sa vie dans les institutions, puisqu'il les considère comme ses propres créations. Sinon, ce sera l'hétéronomie instituée.

Castoriadis soutient que l'aliénation trouve ses sources non pas dans le domaine des psychés mais entièrement dans le social-historique. Aucune autonomie individuelle ne peut dépasser en effet une telle aliénation. Donc, cette situation nous renvoie à réfléchir l'hétéronomie sociale au-delà du discours de l'Autre. « *Il y a aliénation de la société toutes classes confondues à ses institutions.(...) L'institution une fois posée, semble s'autonomiser (...) elle possède son inertie et sa logique*

¹⁰⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 148.

propre »¹¹⁰, affirme Castoriadis. Les principes se renversent : les institutions, créations humaines, prennent la direction en mains et s'opposent à la société. Elles gagnent une autonomie contre la société.

Il faut rappeler que Castoriadis ne pense pas une transparence complète concernant le dépassement de l'aliénation. Castoriadis affirme que « *[j]amais une société ne sera totalement transparente, d'abord parce que les individus qui la composent ne seront jamais transparents à eux-mêmes, puisqu'il ne peut être question d'éliminer l'inconscient* »¹¹¹. Mais le social n'implique pas seulement l'inconscient des sujets : « *Le social est une dimension indéfinie, même si elle est enclose à chaque instant (...) Pas plus que l'on ne peut éliminer ou résorber l'inconscient, on ne peut éliminer ou résorber ce fondement illimité et insondable sur quoi repose toute société donnée* »¹¹².

Selon Castoriadis, il faut entendre notre rapport avec le social comme un rapport d'« inhérence »¹¹³. Autrement dit, le social n'est pas un rapport de dépendance, ni la liberté, ni l'aliénation pour nous, il est « *le terrain sur lequel seulement liberté et aliénation peuvent exister, et que seul le délire d'un narcissisme absolu pourrait vouloir abolir, déplorer, ou voir comme une « condition négative* » »¹¹⁴. Castoriadis, à la différence de la théorie marxiste, ne vise pas l'abolition de l'opacité entre la société et ses institutions. Il accepte toujours la distance entre la société instituante et chaque moment institué. Il affirme qu'« *[i]l y aura toujours distance entre la société instituante et ce qui est, à chaque moment institué - et cette distance n'est pas – un négatif ou un déficit, elle est l'une des expressions de la créativité de l'histoire.(...)De même que l'individu ne peut saisir ou se donner quoi que ce soit (...) en dehors du symbolique, une société ne peut se donner quoi que ce soit en dehors de ce symbolique au second degré que représentent les institutions. Et pas plus que je peux appeler aliénation mon rapport au langage comme tel, il n'y a pas de sens à appeler aliénation le rapport de la société à l'institution comme telle. L'aliénation apparaît dans ce rapport mais elle n'est pas ce rapport, comme l'erreur et le délire ne sont possibles que dans le*

¹¹⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 150

¹¹¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 153.

¹¹² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 154.

¹¹³ Cf. Cornelius Castoriadis, *Idem.*

¹¹⁴ Cornelius Castoriadis, *Idem.*

langage mais ne sont pas le langage »¹¹⁵. Donc, Castoriadis modifie et amplifie les significations que porte le concept d'aliénation. Il met en jeu les éléments sous-estimés par les théories traditionnelles. Il apporte une nouvelle perspective afin de penser le social et le psychique.

Section II– La politique et son invention par les Grecs¹¹⁶

Castoriadis fait une distinction entre la politique et le politique. Le politique « *est tout ce qui concerne ce pouvoir explicite (les modes d'accès à celui-ci, la façon appropriée de le gérer, etc.)* »¹¹⁷. Quant à la politique, elle est la « *[m]ise en question des institutions établies* »¹¹⁸. L'auteur soutient que le politique existe presque dans toutes les sociétés humaines, tandis que la politique est une invention des Grecs. Les Grecs sont les premiers à mettre en question d'une façon « explicite » l'institution établie de la société. C'est un nouveau rapport entre l'instituant et l'institué.

L'autodéploiement de l'imaginaire radical comme social-historique se fait dans et par deux dimensions : l'instituant et l'institué. L'institution, comme eidos, dépasse toute subjectivité, car elle est dans le domaine du social-historique. L'individu est aussi une institution sociale. Alors, selon Castoriadis, au cours de l'histoire, il n'y a que deux exemples qui attribuent à l'individu une telle importance: La Grèce antique et l'Europe occidentale. L'individu comme instance réflexive et comme moment fait partie du projet politique de l'Occident. L'auteur insiste sur la position fondamentale de la psyché (comme entité apte à socialiser) dans une institution sociale. « *La société, en tant que toujours déjà instituée, est autocréation et capacité d'auto-altération, œuvre de l'imaginaire radical comme instituant qui se*

¹¹⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 156-157.

¹¹⁶ En ce qui concerne la démocratie grecque, nous profitons aussi de ces ouvrages : Moses I. Finley, *L'invention de la Politique, Démocratie et Politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, trad. J. Carlier, Flammarion, 1994 ; Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Payot, 2003 ; Claude Mossé, *Les Institutions grecques à l'époque classique*, Armand Colin, 1999.

¹¹⁷ Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 224.

¹¹⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 225.

fait être comme société instituée et imaginaire social chaque fois particularisé »¹¹⁹, affirme Castoriadis.

Une société instituée dépasse la totalité des individus qui la compose et elle réalise aussi par et dans ces individus. En se créant, la société crée les individus. Castoriadis avance que « *[l]a société athénienne n'est rien d'autre que les Athéniens (...) mais les Athéniens ne sont Athéniens que par le nomos de la polis* »¹²⁰. Cette thèse nécessite une explicitation, elle ne dit pas seulement que les individus sont faits par la société qui est faite par les individus, mais elle évoque que la société est une œuvre de l'imaginaire instituant. Les individus font sans cesse la société instituée. De plus, la société instituée fait les individus à partir de leur psyché singulière et unique.

L'autonomie consiste en un projet dans l'hétéronomie instituée des sociétés. Chaque société, pour être société, doit être instituée. La société instituée et hétéronome exige toujours la possibilité d'être autonome. Selon Castoriadis, le point de départ de pouvoir penser ce projet est l'interrogation explicite et illimitée sur les institutions de la société et ses « S. I. S. ». L'interrogation présuppose l'autoréflexivité chez les individus et chez les institutions.

L'auteur affirme que « *[l]a société instituée est toujours travaillée par la société instituant, sous l'imaginaire social, établi coule toujours l'imaginaire radical* »¹²¹. Selon lui, dans une société, il y aura toujours un pouvoir explicite. Pour mieux dire, il est impossible de penser une société en la réduisant à l'infra-pouvoir, à la société une fois instituée pour toutes, parce que aucun pouvoir n'aurait réussi à transformer les individus en automates. Chaque appareil de pouvoir soit d'une façon autonome soit d'une façon hétéronome a besoin de se légitimer. Pas de domination sans légitimation ou bien pas de gouvernement sans être légitimé. Dans ce contexte, l'auteur insiste sur le fait que la légitimation a lieu au préalable dans les significations et dans l'imaginaire. Sinon aucune armée ne peut assurer la légitimité par la violence sans des « S. I. S. ». Bref, le pouvoir explicite est une entité sans laquelle on ne peut penser la politique.

¹¹⁹ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », in *MM, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, 2000, p. 138.

¹²⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 139.

¹²¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 147.

Castoriadis constate trois confusions illusoires à dissiper :

a) « *C'est l'identification des pouvoirs explicites et de l'État. Les sociétés sans État ne sont pas des « sociétés sans pouvoir »* »¹²² : L'auteur exprime l'idée que l'État est une instance séparée de la collectivité. C'est une institution seconde¹²³ : « *Dans et par la totalité de ces institutions secondes est assuré et continué le fonctionnement de la société comme société instituée – qui implique aussi une prolifération d'institutions (...) vraiment secondaire et dérivées* »¹²⁴. L'auteur critique l'appareil étatique du fait qu'il radicalise la distinction entre le pouvoir et la société civile. Quoique le pouvoir explicite dans une société autonome doive être une apparition médiate de la société civile. D'après lui, la polis grecque n'est pas un État, car le pouvoir explicite appartient à tout le corps des citoyens. Le « nomos », le « diké » et le « télos » sont issus de la praxis politique de cette société.

b) « *La confusion des pouvoirs, dimension du pouvoir explicite, avec l'institution d'ensemble de la société* »¹²⁵. Par ces mots, Castoriadis critique Carl Schmitt avec ces paroles. Selon l'auteur, Schmitt ne reconnaît pas l'indépendance des domaines, de plus il distingue des dimensions inéliminables de l'institution sociale comme langage, travail, religion, mœurs etc. au politique. Pourtant, Castoriadis positionne le politique dans ces dimensions¹²⁶. L'auteur pense qu'on confond actuellement l'institution de la société avec le politique.

c) « *Les Grecs ont inventé le politique. Les Grecs n'ont pas inventé le politique, ils ont inventé la politique* »¹²⁷. Castoriadis affirme que l'invention de la

¹²² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 151.

¹²³ Pour ce terme, voir aussi Cornelius Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes », in *FD, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 115-126.

¹²⁴ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 496.

¹²⁵ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », in *MM, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, 2000, p. 153.

¹²⁶ Nous ne voulons pas consacrer les pages à une explication du terme « das Politische » (le politique) schmittien, mais il faut rappeler que Schmitt reconnaît la religion, l'esthétique, l'économie, l'éthique et le politique comme des domaines autonomes. Ces domaines ont leur propre validité et démarche. Il nous semble que la critique de Schmitt chez Castoriadis est une projection et un prolongement de sa critique de Weber puisque Schmitt est issu de la tradition weberienne. (Castoriadis a aussi rédigé son mémoire sur Weber). D'après nous, la théorie schmittienne possède des dimensions beaucoup plus originales. Cf. Carl Schmit, *La Notion de Politique*, suivie de *Théorie du Partisan*, trad. Marie-Louise Steinhäuser, Flammarion, 1992, p. 57- 126.

¹²⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 154.

politique chez les Grecs se réalise par le fait qu'ils ont mis en question ce qui est établi. L'auteur souligne que « *[s]i les Grecs ont pu créer la politique, la démocratie, la philosophie, c'est aussi parce qu'ils n'avaient ni Livre sacré, ni prophètes. Ils avaient des poètes, des philosophes, des législateurs et des politai* »¹²⁸.

Castoriadis définit la politique (comme *kata ton orthon logon*) comme « *l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant comme objet l'institution de la société comme telle* »¹²⁹. C'est trouver un rapport inédit entre l'instituant et l'institué. Selon l'auteur, l'appropriation du *nomos* est un des traits essentiels de l'invention de la politique chez les Grecs, car ils découvrent aussi le caractère « arbitraire » du *nomos*. C'est le « nous » qui fait les institutions, les lois et la polis. Le pouvoir explicite est à « nous ». Autrement dit, c'est le pouvoir du peuple qui régit, donc c'est la démocratie.

D'après Castoriadis, les Grecs ont conscience de faire le *nomos* afin d'être libres. Puisqu'on adopte le *nomos* qu'on a fait et qu'on va faire, on peut être autonome. Les Grecs, selon l'auteur, « *créent la vérité comme mouvement interminable de la pensée mettant constamment à l'épreuve ses bornes et se retournant sur elle-même, et ils la créent comme philosophie démocratique : penser n'est pas l'affaire de rabbins, de prêtres, de mollahs, de courtisans ou de renonçants – mais de citoyens qui veulent discuter dans un espace public crée par ce même mouvement* »¹³⁰. Alors la co-apparition de la philosophie, de la démocratie et de la politique est le premier projet d'autonomie collective et individuelle historiquement.

Les Grecs brisent la clôture de l'hétéronomie instituée qui nie la dimension instituante de la société. Ils mettent en question la légitimité de la tradition. Accepter sans la moindre interrogation le fait d'être héritier, implique qu'on ne pose pas la question de la légitimité. Une société hétéronome est une détermination de soi, par la parole de l'Autre ou l'Autrefois – par la tradition.

Dans ce contexte, dans la co-apparition de la philosophie et de la démocratie, une société autoréflexive pose ces questions : « *Est-ce que nos lois sont bonnes ?* »

¹²⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 155.

¹²⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 156.

¹³⁰ Cornelius Castoriadis, *Idem.*

Est-ce qu'elles sont justes ? Quelles lois devons-nous faire ? Et au plan individuel : est-ce que ce que je pense est vrai ? »¹³¹. En partant de là, Castoriadis prétend que « [l]e moment de la naissance de la philosophie n'est pas l'apparition de la question de l'être, mais le surgissement de l'interrogation : *Que devons-nous penser ?* »¹³². Sinon, d'après l'auteur la question de l'être est posée aussi dans le Pentateuque. La naissance de la démocratie n'est pas le règne de la loi. L'invention ou le succès des Grecs est la mise en question de loi d'une façon collective, explicite et effective.

L'autonomie en ce sens, « *est l'agir réflexif d'une raison qui se crée dans un mouvement sans fin, comme à la fois individuelle et sociale* »¹³³. La raison questionne sur la légitimité de ce qui est posé. La politique implique alors certainement la volonté individuelle et collective. Afin de construire une société libre, le travail créateur de l'imaginaire instituant comme « *imaginaire radical dans la collectivité* » est nécessaire. Alors, le pouvoir instituant est un des concepts centraux de la philosophie politique castoriadienne, il « *n'est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant* »¹³⁴. Le pouvoir instituant castoradien diverge du « *pouvoir constituant* » du droit public moderne, car le premier implique le renouvellement et la mise en question de l'institué et le deuxième apparaît une fois pour toutes afin de fonder une Constitution. Une fois établie la Constitution, le pouvoir s'exerce dans les institutions secondes. Le peuple n'a le droit que d'acclamation ou de dire oui/non. Autrement dit, dans la structure moderne (de l'État et de la Constitution), on essaie de rendre solide le pouvoir constituant. Pourtant chez Castoriadis, le pouvoir instituant est une possibilité permanente de ce qui est établi. Il est « *participable, tous y participent* ». Il n'est pas une fois pour toutes, il est reproduit sans cesse par la praxis politique du peuple.

Donc, aux yeux de Castoriadis, l'invention de la politique par les Grecs consiste en ceci que : « *une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (...), des institutions ont été créées pour rendre la partie explicite du pouvoir* »¹³⁵. En d'autres termes, les Grecs ont réussi à poser la visibilité dans les affaires publiques

¹³¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 160.

¹³² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 160.

¹³³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 161.

¹³⁴ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 165.

¹³⁵ Cornelius Castoriadis, *Idem.*

comme principe. On entend par visibilité, la participation égale aux affaires publiques, le droit d'interroger ces affaires et l'explicité.

L'autonomie est le projet qui vise l'activation du pouvoir instituant et son explicitation d'une façon raisonnable. Castoriadis affirme que ce projet a l'intention de résorber le « *politique, comme pouvoir explicite, dans la politique, activité lucide et délibérée ayant comme objet l'institution explicite de la société et son opération comme nomos, diké, telos, en vue des fins communes et des œuvres publiques que la société s'est délibérément proposée* »¹³⁶. Alors l'objectif de cette praxis est de développer la créativité humaine et d'effectuer la liberté. Tous ces principes constituent les fondements d'une praxis politique en vue de l'autonomie.

Section III – Deux repères exemplaires pour le projet d'autonomie : Les imaginaires politiques grec et moderne

Castoriadis considère la polis grecque et la modernité occidentale comme les deux exemples du projet. Certes, selon lui, ces deux cas se soldent par un échec mais l'intérêt vient de l'effort pour réaliser une « forme de la société » dans laquelle les individus sont visibles et agissent comme sujets, les affaires publiques et le gouvernement appartiennent au pouvoir du peuple. Alors, il faut d'abord démontrer l'originalité de ces deux cas.

Selon Castoriadis, l'originalité d'une forme de la société vient de son imaginaire. La spécificité de la création imaginaire détermine conditionnellement le faire d'une société. Alors la forme créée par la société implique ce que pourraient être ses institutions, ses normes, ses valeurs etc. (S. I. S) Pour ne pas répéter les chapitres précédents, nous allons brièvement affirmer que la création imaginaire institue un pouvoir explicite et que la politique a lieu dans l'explicité et la gouvernementabilité de celui-ci.

¹³⁶ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 171.

L'auteur attribue une importance, dans la Grèce antique, à la période entre le VIII^e et le Ve siècles avant notre ère. Dans cette période, la société grecque incarne la polis démocratique qui se crée et s'institue. Castoriadis insiste sur le fait que l'œuvre platonicienne et la réalité grecque démocratique sont des choses complètement différentes. De plus, Platon, dans sa philosophie, sous-estime le pouvoir du dêmos. L'auteur critique les attitudes des penseurs modernes qui cherchent à comprendre l'expérience grecque en lisant les textes de Platon et d'Aristote qui ne sont pas en fait les philosophes de la création démocratique. Les historiens comme Hérodote, Thucydide, les tragiques et les poètes de l'époque sont plus importants que les philosophes pour concevoir la démocratie grecque.

Castoriadis, dans l'article intitulé « *Imaginaire politique grec et moderne* »¹³⁷, relève quelques traits fondamentaux pour caractériser l'imaginaire grec et le comparer à celui des modernes.

D'abord il parle du rapport de la collectivité avec le pouvoir : l'auteur rappelle que les Grecs ignorent la représentation dans les affaires publiques. Il met en scène la démocratie grecque. Mais les modernes créent la représentation qui est en contradiction avec le principe démocratique. Dans le régime athénien, il s'agit d'une participation essentielle au corpus politique, tandis que dans la modernité il y a un abandon de la sphère publique aux spécialistes. De plus, dans l'Antique grecque, il n'existe pas d'appareil étatique séparé de la collectivité alors que dans la modernité il y a eu une rupture entre le gouvernement et la collectivité. La position des lois chez les Grecs est ouverte à tout le monde, tandis que chez les modernes, les spécialistes assument ce rôle. Alors, les lois d'un État sont faites à huis clos.

« *Il y a dans le monde grec une reconnaissance explicite du pouvoir et de la fonction du gouvernement* »¹³⁸. Castoriadis relève le fait que la polis grecque se trouve tellement loin des opérations de « mystification », « occultation » dont les appareils étatiques modernes ont besoin. D'après l'auteur, le pouvoir exécutif moderne n'exécute rien. Par exemple, la déclaration de la guerre d'un État n'exécute aucune loi.

¹³⁷ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 159-182.

¹³⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 166.

L'auteur démontre que la politique n'est pas le domaine de la technê¹³⁹. Dans le monde ancien, comme dans le monde moderne il y a des experts mais ces experts existent dans le domaine de la technê. Le domaine politique n'implique pas les experts. Parce que, selon lui « [l]a politique est le domaine de la doxa, il n'y a pas d'épistémê politique, ni de technê politique. C'est pourquoi les doxai, sont en première approximation équivalentes : après discussion, il faut voter »¹⁴⁰. Toutefois, la modernité considère un épistémê politique. Alors, partant de là, on prétend aussi régler, orienter la vie des hommes comme un menuisier fait une table ou une chaise. C'est Platon, le premier dans la philosophie, qui commet la faute d'établir le domaine politique comme un domaine d'épistémê. La politique n'exclut pas le doxa, par contre elle est formée par les doxa. Cette approche de la politique considère le sujet politique – citoyen, individu, l'homme etc. , comme un objet. Selon Castoriadis, la démocratie avance par la volonté, la conscience et la responsabilité des citoyens grecs, mais lorsqu'on traite le sujet comme un objet on réduit la politique à un domaine qui ne nécessite aucune légitimation. Parce que les objets – les matériaux, sont inaptes à répondre, à agir, à donner des réactions. L'auteur scrute et s'oppose à ces inclinations théoriques et philosophiques.

Dans le monde grec, la reconnaissance de la collectivité comme source principale de la politique est fondamentale, c'est-à-dire, la source du pouvoir est explicite. Chaque loi athénienne commence par la fameuse clause : « edoxe tē boulē kai tō dēmō, *il est apparu (il a semblé) bon au Conseil et au peuple, de...* »¹⁴¹. La religion chez les Grecs est assez distancée par rapport aux affaires publiques. Par exemple, l'oracle ne prescrit jamais ce que les Athéniens doivent voter. Quoique, selon l'auteur, l'idée de souveraineté (moderne) du peuple possède des résidus religieux et s'appuie sur le droit naturel.

¹³⁹ Voir aussi l'article dans laquelle Castoriadis écrit l'histoire philosophique de la « technê » : Cf. Cornelius Castoriadis, « Technique », in *ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS*, Volume : 22 , 1990, pp. 123- 129.

¹⁴⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.* , p. 167.

¹⁴¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.* , p. 167.

« *Il n'y a pas dans le monde antique de « constitution » au sens propre* »¹⁴². Castoriadis voit dans l'idée de Constitution, une réalisation de position d'un fondement de la loi, une norme au-delà de la société, la création de sacré. Toutefois, la démocratie est un régime qui ne reconnaît aucune valeur et norme extérieure. L'auteur insiste sur la dimension formelle des institutions. Contrairement à Carl Schmitt, il soutient que la « constitution matérielle »¹⁴³ n'existe plus.

« *Derrière ces institutions politiques, il y a les significations imaginaires politiques sous-jacentes. Ce qui surplombe tout le reste, dans l'Antiquité, est l'idée : La loi c'est nous, la polis c'est nous* »¹⁴⁴. L'auteur favorise le rapport explicite entre la loi et le citoyen. Or, dans l'État moderne, il s'agit d'un rapport mystifiant dans l'application de la loi. Par exemple, l'idée de la délation est très répandue dans la démarche actuelle de ces États.

Chez les Anciens, il y a l'idée que « *la société forme l'individu* »¹⁴⁵. C'est-à-dire qu'on donne une importance à l'éducation (paideia). Par contre, chez les modernes, sous l'influence des traditions chrétiennes, platoniciennes, on confère à l'individu une position substantielle. Cette conception de l'« individu-substance » présuppose tacitement que l'individu, autarcique et autoproducteur, est un être harmonique pour fonder une société et un État.

Dans l'Antiquité, la visée de la politique est l'indépendance et le renforcement de la collectivité aussi bien que l'individu dans cette collectivité. Alors que, dans les temps modernes, on réduit l'activité politique à la défense des intérêts et d'un État contre l'autre État. Chez les Grecs, il s'agit d'une restriction afin de participer à la politique car elle n'est ouverte aux adultes libres mâles. En revanche, dans la modernité on parle d'une participation ouverte à tous – tous les membres de la collectivité. Mais en pratique, participer à la politique entraîne des difficultés et des obstacles beaucoup plus lourdes que dans l'Antiquité.

¹⁴² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 168.

¹⁴³ Cf. Antonio Negri, *Insurgencies : Constituent Power and the Modern State*, trad. M. Boscaqli, University of Minnesota Press, 1999, p. 12 et p. 176.

¹⁴⁴ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 169.

¹⁴⁵ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 170.

Selon l'auteur, dans le monde ancien, l'activité politique instituante est limitée en dehors du domaine politique. Cependant, dans le monde moderne, cette sorte d'activité est beaucoup plus possible. Surtout, en Europe, aucune institution ne peut échapper à la mise en question de sa légitimité. L'auteur parle d'une limitation indépassable de l'activité politique à la polis chez les anciens, en revanche chez les modernes il y a un conflit entre deux dimensions imaginaires politiques : Dimension universaliste et dimension particulariste. C'est la tension entre la « nation » et l'« État-nation ». Par exemple, lorsqu'on parle des « rights of man », s'agit-il en fait des droits de l'homme ou des droits de l' « Anglais ».

L'auteur affirme que chez les Anciens le droit n'existe qu'entre des égaux qui sont les membres indépendants d'une collectivité. L'auteur soutient que la conception égalitaire moderne est un mensonge car l'égalité moderne est une idéologie qui sert à occulter la domination des classes, groupes ou sectes séparées de la collectivité. Castoriadis indique que l'objectif final de l'activité humaine chez les Grecs est de procurer une vie en vue de l'idéal « kalos kagathos ». Pour les Grecs, la vertu, la paideia « *ou comme dit Périclès encore dans l'Épithaphe* (philokaloumen kai philosophoumen) *de vivre dans et par l'amour du beau et de la sagesse* »¹⁴⁶ sont des idées et valeurs fondamentales. Dans la modernité, l'idée de bonheur est réduite à l'ensemble des bonheurs privés.

Castoriadis exprime la grande différence de signification que les Grecs ont, à propos du monde et de la vie humaine. Pour eux, le fondamental est la mortalité : dans la langue grecque, « mortel » signifie humain et « humain » signifie mortel. L'auteur en conclut qu'« *on ne peut être dit heureux qu'une fois qu'on est mort, lorsqu'il ne peut plus rien vous arriver qui détruise votre bonheur ou ternisse votre kleos. On n'est jamais heureux ; il faut être mort pour pouvoir, peut-être, avoir été heureux* »¹⁴⁷. L'auteur affirme que l'hubris (démésure) grecque s'oppose à la conception du péché de la tradition hébraïque et chrétienne, car le premier n'a aucune frontière, il peut être partout alors que le deuxième trace strictement ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. L'auteur considère le fantasme d'immortalité dans les temps modernes comme une condensation de l'idée du progrès infini, la maîtrise rationnelle sur la nature et sur toute chose. Bref, la signification de la vie et

¹⁴⁶ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 172.

¹⁴⁷ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 173.

du monde chez les grecs permet beaucoup moins l'occultation de l'activité humaine quand on la compare à celle des modernes, héritée de la tradition monothéiste.

« *Il y a chez les Anciens une ontologie implicite, les oppositions de chaos et cosmos, de physis et nomos ; l'être est aussi bien chaos, à la fois au sens du vide (chainô) et au sens du mélange indéfinissable que cosmos, à savoir ordonnance visible et belle* »¹⁴⁸. Castoriadis prétend que dans la conception grecque la distinction entre le sensible et l'intelligible n'existe pas. L'ontologie des Grecs s'appuie sur l'antagonisme perpétuel du chaos et du cosmos qui ne prend jamais fin. L'être des choses se définit dans le même mouvement comme création et destruction. L'idée de chaos chez les Grecs constitue le fondement des significations du monde grec. Castoriadis rappelle Hésiode qui affirme qu'au commencement était le chaos. Au commencement, il y avait du vide, le néant et le monde émerge de ce vide. D'après l'auteur cela nous montre que le monde n'est pas sacrifié à la domination des « lois pleines de sens ». Anaximandre formule avec l'apeiron une façon de penser le chaos. L'auteur affirme que « *les êtres particuliers doivent se rendre mutuellement justice et réparer leur injustice à travers leur décomposition et leur disparition. Il existe un lien étroit, quoique implicite, entre ces deux paires d'oppositions : chaos/cosmos et hubris/dikè. En un sens, la seconde n'est qu'une transposition de la première dans le domaine humain* »¹⁴⁹. Cette vision du monde prépare la naissance de la philosophie.

Chez les modernes, l'ontologie se maintient sur la promesse théologique qui est transférée à l'idée de progrès. Dans *IIS*¹⁵⁰, l'auteur affirme que l'imaginaire dans le monde moderne est caractérisé par le processus de rationalisation. Ce processus produit des formes. La pseudo-rationalité est une de ses formes.

Castoriadis, à travers ces traits, rassemble les différences, les particularités de deux imaginaires. Il annonce que la vision du monde d'un peuple, ses significations, ses dénominations influencent et déterminent immédiatement ses activités et ses pratiques. Bref, la société ne peut vivre qu'en créant la signification. Il met l'accent sur la nécessité d'aller au-delà de ces deux imaginaires. Parce que selon lui, « *[n]otre*

¹⁴⁸ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

¹⁴⁹ Cornelius Castoriadis, « La « polis » grecque et la création de la démocratie », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 356.

¹⁵⁰ Cf. Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 218- 224.

problème est d'instaurer une véritable démocratie dans les conditions contemporaines, de faire de cette universalisation qui reste formelle ou, mieux, incomplète, dans le monde moderne une universalité substantielle et substantive. Cela ne peut être fait qu'en remettant à leur place les « jouissances », en démolissant l'importance démesurée qu'a prise l'économie dans la société moderne et en essayant de créer un nouvel ethos, un ethos centralement lié à la mortalité essentielle de l'homme »¹⁵¹.

La Grèce antique pour Castoriadis est l'origine de l'Occident mais cette origine est un « germe », elle n'est ni un « modèle » ni un « spécimen ». La création de la démocratie et de la philosophie trouve sa « pré-condition » essentielle dans le noyau de l'imaginaire grec. Alors, il nous reste à demander si cet imaginaire grec comme le germe de l'Occident présente un intérêt politique actuel. Quel est l'héritage politique à assumer de l'imaginaire grec ? Il faut répondre à cette question.

¹⁵¹ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 174.

Chapitre II

La conception de la démocratie chez Castoriadis

Section I – La démocratie véritable

Il faut rappeler que dans les 500 pages du chef-d'œuvre de Castoriadis, dans *IIS*, il n'y a pas une analyse de la démocratie. Comment doit-on entendre cela ? Est-ce une absence de l'idée de démocratie dans les écrits de maturité ? Ou bien Castoriadis, dans les « Carrefours du Labyrinthe », développe-t-il une « autre » vision politique qui n'est point fidèle à celle de *IIS* ?

Au préalable, on considère les « Carrefours du Labyrinthe » comme une exposition et comme une amplification des problématiques de *IIS*. Alors, il faut lire *IIS* et les six volumes de *CL* dans une succession et continuité. Sous cet angle de vue, Castoriadis, dans *IIS*, devrait être conceptualisé une compréhension politique démocratique sans prononcer le nom. Sans doute, la démocratie de *CL* se renvoie à un autre concept de *IIS* : celui d'autonomie. Comment Castoriadis établit-il le rapport entre la démocratie et l'autonomie ?

Nous allons démontrer que la démocratie est l'effectivité du projet d'autonomie. Castoriadis souligne la différence de sa compréhension de démocratie : ce n'est ni un désir de retourner aux racines grecques ni une défense des institutions libérales. L'auteur affirme que « *[c]eux qui croient que je m'inspire exclusivement ou essentiellement de l'histoire ancienne ne m'ont tout simplement pas lu. Ma réflexion n'a pas commencé avec la démocratie athénienne mais avec le mouvement ouvrier contemporain* »¹⁵². Selon lui, il faut réfléchir sur la démocratie comme une société autonome et libre qui s'institue collectivement. Il considère une telle société, la société socialiste. On entend donc par socialisme, une société autonome qui sait que les institutions, les lois sont une création humaine et qu'elles peuvent et doivent être modifiées. Alors, le trait distinctif du socialisme est la prise

¹⁵² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in (Ouvrage collectif), *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1989, p. 510.

de conscience et la volonté d'agir. Le critère castoriadien du socialisme n'est pas la forme du gouvernement ou la régie de l'économie : C'est le rapport des institutions et de la société : est-ce que ce rapport est aliénant ou pas ?

L'autonomie n'est pas l'auto-institution de la société, car il y en a toujours : là où on sait que c'est « nous » qui fait ces œuvres, on parlera de l'autonomie. Le contraire, c'est la société hétéronome. L'auteur nous avertit qu'il ne faut pas confondre l'hétéronomie « *avec la domination et l'exploitation par une couche sociale particulière* »¹⁵³. Ce ne sont que des manifestations possibles de l'hétéronomie. Est hétéronomie, la croyance à une source transcendante comme « *les ancêtres, les dieux, le Dieu, la nature, ou – comme avec Marx – les « lois de l'histoire »* »¹⁵⁴. Une telle croyance va donc aboutir à l'autonomie des institutions par rapport à la société. L'aliénation apparaît lorsque les membres d'une collectivité deviennent inaptes à interroger la légitimité des institutions.

Dans ce contexte, Castoriadis s'oppose au projet marxiste car Marx a une représentation de la société « transparente » selon laquelle on évite les médiations. Pourtant chez Castoriadis, une société n'est société que grâce à ses médiations – les institutions. Pour Marx, la but de la politique est de créer une société dans laquelle le social reconnaît immédiatement le social et renvoie au social comme sa source légitime. Castoriadis refuse complètement l'immédiateté d'un réseau social, par contre il élabore une théorie politique qui parle des êtres-étants et des médiations irréductibles.

D'après l'auteur le contenu de l'histoire marxiste est en contradiction avec l'idée d'une société socialiste : « *Le socialisme n'est pas vu comme un projet historique et politique, l'activité, socialement enracinée, d'un grand nombre d'hommes visant à modifier l'institution de la société, mais comme le résultat d'un mouvement objectif de l'histoire incarné par le développement des forces productives* »¹⁵⁵. La société socialiste est l'auto-institution explicite et permanente d'une société. Bref, la visée politique de Castoriadis est d'établir un rapport explicite

¹⁵³ Cornelius Castoriadis, « Psychanalyse et société I », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 43.

¹⁵⁴ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

¹⁵⁵ Cornelius Castoriadis, « Marx aujourd'hui », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 96.

et conscient entre les institutions et ses créateurs, collectivement aussi bien qu'individuellement.

Par ailleurs, Castoriadis ne considère pas la démocratie comme une opposition au totalitarisme, car chez lui, l'opposé d'une société démocratique est la société hétéronome. Alors, aucune société hétéronome ne peut être défendue comme si elle était démocratique. Chez lui, cette opposition ne peut avoir de sens que si on le pense en vue d'une société autonome. Sinon, une telle négation ne suffit pas à fonder une politique ; parce que la question essentielle pour l'auteur est comment et pourquoi on doit être autonome, ce n'est pas comment empêcher d'être totalitaire.

Castoriadis affirme que, la démocratie est impossible soit dans une structure bureaucratique fragmentée (occident) soit dans une structure bureaucratique totale (orient)¹⁵⁶. Elle est ailleurs. Autant qu'on parle d'un appareil (bureaucratie) distinct du réseau social, c'est le cas de l'hétéronomie. Donc Castoriadis en installant la démocratie au sein du projet d'autonomie *primo* il interroge le caractère soi-disant « démocratique » des sociétés libérales *secundo* il affirme que ces sociétés sont des sociétés hétéronomes.

Castoriadis a une double méthode de lecture politique : d'une part, il évalue les problématiques politiques par le principe de « légitimation » et d'autre part, il dégage l'idée d'une construction politique qui ne produit pas la « domination ». Pour mieux dire, l'auteur exclut l'attitude des théoriciens politique qui préfèrent l'une de ces deux attitudes en laissant tomber l'autre. En général, les théories marxistes se focalisent sur la domination, la nature du pouvoir et le gouvernement ; et les théories anglo-saxonnes libérales et les approches issues du positivisme ignorant l'existence de la domination dans la société canalisent la pensée politique vers la question de légitimation. D'après nous, Castoriadis veut éviter pareil choix car parler de légitimation en niant l'hétéronomie dans la société va donc servir à la mystification des relations tacites. Ou bien, l'accentuation sur la domination sous-estime la nécessité d'un pouvoir explicite et légitime dans la société. Toutefois, la société sans institution, l'institution sans légitimation n'existe pas. Néanmoins, deux inclinations de la théorie politique n'ambitionnent pas le projet d'autonomie.

¹⁵⁶ Cf. Cornelius Castoriadis, « Transition », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 26.

L'auteur dans son article intitulé « *La démocratie comme procédure et comme régime* » allègue qu'il pense la démocratie au-delà de son sens procédural dans la société bourgeoise, comme une question philosophique et politique. D'où vient cet étalon auquel on compare la démocratie véritable à la démocratie procédurale ? C'est sans doute, la démocratie grecque qui constitue cet étalon afin de poser une « nouvelle » démocratie actuellement. La création de la démocratie et de la philosophie chez les Grecs brise la clôture de la société instituée. Cette co-apparition de la démocratie et de la philosophie compose l'origine du projet d'autonomie. La brisure, aux yeux de Castoriadis, est nécessaire, car la société instituée doit être dérangée, interrogée, interrompue par la société instituante pour que les institutions mettent en question et pour qu'elles recréent. Autrement dit, selon l'auteur aucune institution n'a le privilège de ne pas demander l'interrogation de sa légitimité si on est dans une société démocratique. Une institution doit être ouverte et explicite. La clôture ne doit pas être une clôture définitive.

Castoriadis parle d'un pouvoir implicite et d'un pouvoir explicite dans les sociétés. Selon lui, le politique concerne le pouvoir explicite. En ce sens, discuter de la démocratie, c'est discuter de la politique. La dimension explicite du pouvoir implique quatre éléments :

« - le monde « pré-social » comme tel menace toujours le sens instauré par la société ;

- la psyché des humains singuliers n'est et ne peut être complètement socialisée et rendue exhaustivement conforme à ce que les institutions lui demandent ;

- il existe d'autres sociétés, qui mettent en danger le sens instauré par la société considérée ;

- la société contient toujours, dans son institution et ses significations imaginaires, une poussée vers l'avenir, et l'avenir exclut une codification (...) préalable et exhaustive des décisions à prendre »¹⁵⁷, affirme Castoriadis. Selon lui, ce pouvoir explicite est le garant institué du monopole des significations dans la société considérée.

¹⁵⁷ Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 224.

La politique ou bien la démocratie véritable est une mise en question des institutions établies et la philosophie est mise en question des « idola tribus »¹⁵⁸. L'auteur définit la politique « *comme activité et lucide concernant l'instauration des institutions souhaitables, et de la démocratie comme le régime d'auto-institution explicite et lucide, autant que faire se peut, des institutions sociales qui dépendent d'une activité collective explicite. (...) [c]ette auto-institution (...) ne vise pas une « société parfaite » (...). C'est ce mouvement que j'appelle le projet d'une société autonome et qui, s'il aboutit, doit établir une société démocratique* »¹⁵⁹.

Sous l'angle de cette perspective, Castoriadis critique la « philosophie politique » qui considère un individu-substance. C'est à partir de là, qu'on produit des idées absurdes comme la démocratie procédurale ou le pseudo-individualisme contemporain. Cette « philosophie politique » enlève une compréhension substantive du bonheur des citoyens¹⁶⁰. D'après cela, on a la tâche d'accomplir le bonheur des citoyens un par un, détaché de la collectivité, c'est-à-dire, on présuppose qu'il s'agit d'une opposition entre l'individu et la société. Quoique l'individu soit une institution sociale, la vraie opposition est entre la psyché et la société. L'auteur accentue l'idée de l'impossibilité de penser l'individu comme une entité à part. L'autonomie individuelle est invraisemblable en dehors de l'autonomie collective.

Castoriadis affirme que « *[l]'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté. La liberté effective (...) est ce que j'appelle autonomie* »¹⁶¹. La liberté, en ce sens, est la participation à la position de la loi. Afin de mieux comprendre et interpréter cette maxime, nous devons noter cette distinction : la distinction entre l'« oikos », l'« agora » et l'« ecclesia ». Castoriadis considère ces trois sphères comme des entités à la fois à séparer et à articuler. On entend par « oikos », la sphère privée, par « agora », la sphère privée/publique et par « ecclesia », la sphère publique et le pouvoir explicite. Ces trois sphères sont distinctes et articulées dans un régime démocratique alors que dans le totalitarisme ces trois sont concentrées et absorbées dans un seul. Autrement dit, la démocratie est

¹⁵⁸ C'est un terme emprunté de Bacon. : Cf. Francis Bacon, *Novum Organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, trad. S. Ö. Akkaş, Doruk, Ankara, 1999, pp. 15-28. (I-38, I-43)

¹⁵⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.* , p. 225.

¹⁶⁰ Castoriadis critique Rawls et Habermas.

¹⁶¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.* , p. 226.

la reconnaissance de la différence des domaines et leur effectivité ; le totalitarisme est l'annulation des sphères distinctes dans la vie sociale.

La démocratie est, selon Castoriadis, « *le régime où la sphère publique devient vraiment et effectivement publique – appartient à tous, est effectivement ouverte à la participation de tous* »¹⁶². L'objectif de la politique n'est pas alors l'affaire privée des individus, c'est-à-dire le bonheur. Elle vise la liberté individuelle et collective. Une pareille liberté ou bien l'autonomie n'est pas voulue par un principe formel, elle n'est pas demandée pour elle-même mais pour conférer à la société un contenu concret. Alors, l'autonomie castoriadienne n'a rien à voir celle de Kant. La démocratie et son projet d'autonomie impliquent une substance politique.

La démocratie est le régime du risque, de l'inattendu. Pas de garantie par avance. Elle peut aussi aboutir à une catastrophe. Pour empêcher cela, une des exigences de la démocratie est établir l'« auto-limitation ». La démocratie est le régime qui ne reconnaît aucune limite sauf elle-même. Une démocratie sans auto-limitation risque de se transformer en totalitarisme. C'est pourquoi, lorsqu'on est dans l'activité politique à la recherche d'un bien commun, on n'a aucune garantie pour réaliser la liberté. Castoriadis critique les attitudes de la philosophie traditionnelles qui attribuent à la politique des entités substantives : « *Aucune philosophie ne peut définir à aucun moment un « bien commun » substantif – et aucune politique ne peut attendre que la philosophie ait défini un tel bien commun pour agir. (...) En tout état de cause, la question du bien commun appartient au domaine du faire social-historique, non pas de la théorie* »¹⁶³. Bien sûr, le régime démocratique peut dégager un certain bonheur chez les individus, mais d'abord ce n'est pas une des tâches de la démocratie et puis ce n'est pas le point de départ d'une politique. Bref, dans la démocratie comme régime, on est ouvert à l'imprévu. Aucune théorie philosophique ne peut certifier ou bien imposer ce qui va se passer. Toute projection d'une société se passe dans l'« incertitude » d'un présent chargé du passé : le maintenant est à transformer d'une façon lucide, autonome et collective. Voilà donc le sens d'une démocratie véritable.

¹⁶² Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 229.

¹⁶³ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, pp. 239-240.

On sait que l'autonomie est possible quand on se reconnaît comme la source de ses normes. C'est un régime du risque et un régime « tragique ». Castoriadis traite la tragédie et surtout le cas d'Antigone¹⁶⁴ comme exemplaire pour évoquer le côté tragique de la démocratie. Il affirme qu'« *[u]ne autre institution d'auto-limitation est la tragédie. (...) La tragédie montre non seulement que nous ne sommes pas maîtres des conséquences de nos actes, mais que nous ne maîtrisons pas même leur signification. (...) La catastrophe se produit parce que Créon comme Antigone se crispent sur leurs raisons, sans écouter les raisons de l'autre. (...) La décision de Créon est une décision politique, prise sur des bases très solides. Mais les bases politiques les plus solides peuvent se révéler vacillantes si elles ne sont que « politiques ». (...) C'est précisément en raison du caractère total du domaine politique... qu'une décision politique correcte doit prendre en compte tous les facteurs, au delà des facteurs strictement « politiques ». (...) Rien ne peut à priori garantir la justesse d'un acte - pas même la raison. (...) C'est de la folie que de prétendre à tout prix « être sage tout seul », monos phronein* »¹⁶⁵. La figure d'Antigone précise avec le terme « monos phronein », la maxime de la politique démocratique. Antigone est la figure symbolique de l'attitude politique démocratique comme exclusion du « monos phronein », comme reconnaissance de l'hubris humaine et comme réponse à la phronésis.

Alors la politique concerne l'institution explicite globale de la société et les décisions concernant son avenir. La « décision » tient une place importante dans la théorie politique castoriadienne. Dans une démocratie, le pouvoir appartient au peuple par la participation égale et par la prise de décision « commune ». Il y a égalité politique lorsqu'il s'agit d'une participation égale des citoyens individuellement. L'exécution, la décision et la participation égale au pouvoir doivent être ensemble pour que le projet d'autonomie se réalise. Dans ce contexte, le « kairos », le moment de décision occupe une instance cruciale de la démarche démocratique. C'est, pour Castoriadis, une « *occasion critique, conjoncture dans laquelle il importe que quelque chose soit fait ou dit* »¹⁶⁶. Il emprunte le mot

¹⁶⁴ Voir aussi Cornelius Castoriadis, « Antropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », in *FD, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 13-34.

¹⁶⁵ Cornelius Castoriadis, « La « polis » grecque et la création de la démocratie », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 374-378.

¹⁶⁶ Cornelius Castoriadis, « Préface », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 8.

décision, le « phronèsis » qui signifie presque le pouvoir de jugement lorsqu'il n'y a pas de règles mécaniques, objectivables, permettant de juger. C'est agir pratiquement « juste » sans sachant la cause.

Une démocratie véritable, c'est expliciter les moments de phronèsis comme des moments de décision politique par excellence. Qu'elle se donne pour projet d'« éduquer » ses citoyens « à et par » la prise de décision lucidement et collectivement assumée, responsable, de tels choix tragiques, notamment dans les domaines où la technique est en question, pour leur donner la passion de la politique et du politique, c'est sans doute sa mission la plus haute. La démocratie demande (pour exister) des citoyens amoureux de la démocratie, ce qui ne peut se concevoir sans la participation effective du plus grand nombre aux affaires publiques.

Le juger et le choisir apparaissent au cours de l'histoire en Grèce. Cela signifie la création de la philosophie et de la politique. L'isonomie des citoyens et la participation générale et active aux affaires publiques caractérisent la démocratie athénienne. L'ecclèsia signifie la matérialisation de l'ethos démocratique de la polis. L'ecclèsia est soutenue par les conseils (boulé) : Puisqu'on gouverne et légifère à travers les conseils, la démocratie avance directement.

Castoriadis souligne les trois caractéristiques suivantes de la démocratie grecque :

a) « *Le peuple par opposition aux « représentations »* »¹⁶⁷ : L'auteur affirme l'inconsistance de la notion de représentation dans les affaires politiques. La démocratie est simplement le pouvoir du dèmos qui ne reconnaît limite que soi-même. C'est la totalité du peuple qui est souveraine dans la polis. Il affirme que « [d]ès qu'il y a des « représentants » permanents, l'autorité, l'activité et l'initiative politique sont enlevées au corps des citoyens pour être remises au corps restreint des « représentants » - qui en usent de manière à consolider leur position, et à créer des conditions susceptibles d'infléchir, de bien des façons, l'issue des prochaines « élections » »¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cornelius Castoriadis, « La « polis » grecque et la création de la démocratie », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 360.

¹⁶⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 361.

b) « *Le peuple par opposition aux « experts »* »¹⁶⁹. L'auteur affirme que les experts existent dans la démocratie grecque mais d'une autre façon que dans la modernité, car les experts comme possesseurs de la *technè* n'agissent que dans les limites d'un domaine spécifique. Pour mieux dire, les experts ne dominent pas chaque partie de l'activité politique. Par exemple, lorsqu'il s'agit d'une guerre, les chefs de guerre – stratègoi, font un stratagème technique pour vaincre l'adversaire. Mais ces techniciens de la guerre ne parlent que des affaires militaires. La politique appartient, comme activité de *phronèsis*, aux citoyens. On suppose que tous les citoyens sont aptes à atteindre la *doxa* correcte et que personne ne possède une *epistèmè* des choses politiques. Alors, la communauté politique « décide » dans quel cadre et pour combien de temps profiter de la *technè* des spécialistes.

c) « *La communauté par opposition à l' « État »* »¹⁷⁰. Comme l'on a dit plus haut, la polis grecque n'est pas un État. « *Politeia* » désigne à la fois l'institution/constitution politique et la manière dont le peuple s'occupe des affaires communes. L'idée d'un appareil distinct de la communauté politique est étrangère aux Grecs. Un appareil technique qui existe chez les Grecs ne remplace jamais l'activité politique comme chez les modernes. L'exécution n'appartient qu'au peuple, pas à une bureaucratie permanente. Castoriadis annonce que « *[q]ue l'ecclèsia décide sur toutes les questions gouvernementales d'importance assure le contrôle du corps politique sur les magistrats élus, au même titre que la possibilité d'une révocation de ces derniers à tout moment* »¹⁷¹.

Selon l'auteur, l'essence de l'espace public ne renvoie pas aux seules « décisions finales », car le curieux est de savoir le chemin qui mène à prendre ces décisions : Tout doit apparaître dans la publicité des affaires. Lorsqu'il est le cas de défendre les propres intérêts, alors les groupes d'intérêts, les lobbies commencent à dissimuler ces apparitions. C'est la réduction du domaine politique.

¹⁶⁹ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

¹⁷⁰ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 363.

¹⁷¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 364.

L'auteur s'oppose à des conceptions formalistes de l'autonomie comme celle de Kant et d'Arendt¹⁷². D'après lui, une société démocratique exige une teneur concrète. Ce n'est ni seulement une fin en soi, ni le domaine de la simple manifestation. Arendt a tort de proposer la démocratie comme une visibilité des choses publiques seulement, car elle est aussi une question de teneurs, de substance. Castoriadis pense que Arendt laisse de côté la question capitale. Pour l'auteur la conception substantive de la démocratie en Grèce a été explicitement formulée dans « l'oraison funèbre de Périclès ». Elle montre tacitement l'inanité des faux dilemmes qui contaminent à la philosophie politique moderne comme l'« individu » « contre la société », ou la « société civile » contre « l'État ». Gérard David, un commentateur de Castoriadis, affirme que « nous devons refuser « le dilemme État/ société civile », puisque la démocratie implique non seulement une société civile vivace, mais aussi et surtout le déploiement d'une véritable société politique, d'une ecclésiastion autonome-démocratique au sens plein du terme »¹⁷³.

Castoriadis, en partant de Périclès, favorise trois éléments pour l'objet de l'institution politique : la beauté, la sagesse et le bien commun. La démocratie dans la polis a pour tâche de mettre à l'œuvre des hommes qui vivent avec la beauté et la sagesse et aiment le bien commun. Selon l'auteur, l'analyse arendtienne de l'Antiquité grecque n'arrive à pas saisir la vraie signification de la démocratie car Périclès ne dit pas, comme le prétend Arendt, que les Athéniens aiment la sagesse et les belles choses ; par contre il dit qu'ils sont « dans et par l'amour de la beauté et de la sagesse (...) » et qu'ils vivent « par, avec et à travers elles »¹⁷⁴.

La théorie castoriadienne de la démocratie s'oppose d'une part à la formalité des institutions modernes comme État, Constitution, bureaucratie etc. d'autre part à la théorie traditionnelle et « contemporaine » de la « philosophie politique ». Selon lui, la démocratie véritable n'a rien à voir avec la démocratie représentative moderne. Elle n'est pas quelque chose de formel. La démocratie n'est pas donnée et faite, elle est à faire. La démocratie concerne l'échange libre (parrhèsia) entre personnes pour

¹⁷² Cf. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, trad. B. S. Şener, İletişim, İstanbul, 1994, pp. 273-300. ; Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, trad. S. Courtine-Denamy, Éditions du Seuil, 1995, pp. 31-139.

¹⁷³ Gérard David, *Cornelius Castoriadis. Le Projet d'autonomie*, Les Éditions Michalon, 2000, p. 168.

¹⁷⁴ Cornelius Castoriadis, « La "polis" grecque et la création de la démocratie », in *DH, Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, 1999, p. 381.

prendre des décisions dans une institution qui permet le débat et qui met en œuvre les décisions afin que l'application de ces décisions se fasse avec le plus de justice.

Section II – Les Enjeux et les Échecs

Dans cette section nous allons reprendre d'abord les considérations actuelles de Castoriadis à propos de la situation existante de la société occidentale et puis nous allons essayer récupérer les enjeux et les échecs d'une politique castoriadienne à faire au cours de la modernité politique.

Castoriadis, vers la fin de sa vie, traite les faits de dépolitisation dans l'Occident. Il part de la constatation d'un culte de soi. Comment concevoir l'individu ego-centrique de l'Occident ? Il formule ses repères pour élucider le sujet ainsi: « - *L'individualité d'une période doit être cherchée dans la spécificité des significations imaginaires qu'elle crée et qui la dominent ; - La meilleure façon de saisir sa spécificité est de le relier à la signification et au projet de l'autonomie* »¹⁷⁵. En partant de là, il distingue trois étapes dans l'histoire moderne de l'Occident :

a) « *L'émergence (constitution) de l'Occident (du XII^e au début du XVIII^e siècle) »*¹⁷⁶. C'est le stade dans lequel la tradition et l'autorité perdent leur caractère sacré. Le clergé perd du pouvoir puisque la bourgeoisie émerge. La construction hiérarchique de la société médiévale commence à laisser sa place à une société dont la domination de la bourgeoisie permet une mobilisation beaucoup plus dynamique. Cela donne une chance à l'apparition d'un projet social et de l'individu.

b) « *L'époque critique (« moderne ») : autonomie et capitalisme* »¹⁷⁷. À partir du XVIII^e siècle, le projet d'autonomie se radicalise dans les champs intellectuels et politiques. Toute l'organisation sociale et politique est bouleversée : le gouvernement, la religion, la femme, les enfants, la propriété, la production etc.

¹⁷⁵ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », in *MM, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, 2000, p. 17.

¹⁷⁶ Cornelius Castoriadis, *Ibid*, p. 18.

¹⁷⁷ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

gagnent une nouvelle position. Cette émergence d'une nouvelle forme de société dans le capitalisme incarne des « S. I. S » nouvelles : l'expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle ».

Selon Castoriadis, c'est l'ambiguïté qui caractérise la modernité. D'une part il s'agit d'un projet d'autonomie et d'autre part d'une maîtrise rationnelle. Cette duplicité de la modernité implique tout noyau libertaire et auto-destructeur de l'époque critique. C'est la Raison qui permet la coexistence de ces deux. L'auteur affirme que « *le capitalisme devient ainsi un mouvement perpétuel d'une auto-ré-institution de la société censément « rationnelle », mais essentiellement aveugle, par l'usage sans restriction de moyens (pseudo-)rationnels en vue d'une seule fin (pseudo-)rationnelle* »¹⁷⁸.

Selon Castoriadis, le projet d'autonomie moderne est interrompu par la démarche de la Raison qui confère à la logique ensidique une arme. La logique ensidique crée les illusions de l'autofondation, de la nécessité et de l'universalité. Au départ, la Raison incarne des processus ouverts de critique et d'élucidation, mais elle se transforme en « computation mécanique et uniformisante ». D'après l'auteur, au cours de la modernité même si la Raison est au service de la logique ensidique, les deux tendances opposées caractérisent la modernité. Castoriadis qualifie la société moderne comme une « société turbulente »¹⁷⁹. La face « Janus » de la modernité possède des virtualités pour un projet d'autonomie.

c) « *Le retraite dans le conformisme* »¹⁸⁰. La troisième période de l'histoire occidentale débute par la décomposition de l'idéal du Progrès, les deux guerres mondiales, les expériences de totalitarisme, l'effondrement du mouvement ouvrier. Tous ces événements servent à défaire la structure critique de la modernité. Les valeurs, les idéaux, les significations de la deuxième période sont liquidés.

D'après l'auteur, le projet d'autonomie subit une éclipse par conjecture. La privatisation, la dépolitisation et l'individualisme caractérisent cette période. Les idées politiques, les mouvements politiques sont complètement en dissolution. Dans

¹⁷⁸ Cornelius Castoriadis, *Ibid*, p. 20.

¹⁷⁹ Cf. Cornelius Castoriadis, *Ibid*, p. 22.

¹⁸⁰ Cornelius Castoriadis, *Idem*.

la philosophie, dans l'art, dans les sciences, il s'agit d'un dépérissement. Cette période est appelée généralement le « postmodernisme ».

Aux yeux de Castoriadis, « [l]a valeur du « postmodernisme » comme théorie est qu'il reflète servilement et donc fidèlement les tendances dominantes. Sa misère est qu'il n'en fournit qu'une simple rationalisation derrière une apologétique, qui se veut sophistiquée et n'est que l'expression du conformisme et de la banalité »¹⁸¹. Castoriadis, en utilisant des formulations de Johann Arnason fait une description de ce conformisme « postmoderne » : rejet de la vision globale de l'Histoire comme progrès et libération, rejet de l'idée d'une raison uniforme et universelle et rejet de la différenciation stricte des sphères culturelles (par exemple, philosophie et art)¹⁸².

Cette crise générale des institutions, cette perte d'horizon, cette érosion de significations sont-elles des indices d'une fin de l'histoire ou « une longue parenthèse »¹⁸³ qu'on est en train de vivre ? Doit-on être d'accord sur le fait que l'époque conformiste réalise tout à fait l'idéal de l'individu ? Comment expliquer cette apathie politique ? Castoriadis admet que « [l]'atomisation des individus n'est pas l'autonomie »¹⁸⁴, comme prétend Lipovetsky¹⁸⁵ et certains d'autres. Il considère cette période comme des réalisations « fausses » des idées de la modernité. Il ridiculise les intellectuels, les philosophes qui ne réfléchissent pas à ce phénomène en disant que le « [c]onformisme qui se trouve typiquement matérialisé lorsque des centaines de millions de téléspectateurs sur toute la surface du globe absorbent quotidiennement les mêmes inanités, mais aussi lorsque des « théoriciens » vont

¹⁸¹ Cornelius Castoriadis, *Ibid*, p. 26.

¹⁸² Cf. Cornelius Castoriadis, *Ibid*, p. 25.

¹⁸³ Cf. Cornelius Castoriadis, *Ibid*, p. 28.

¹⁸⁴ Cornelius Castoriadis, « La Montée de l'insignifiance », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 99.

¹⁸⁵ Gilles Lipovetsky propose une étude pour les sociétés libérales et la société « post-moderne » selon laquelle il faut adopter une autre vision d'analyse que celle de la modernité, car la société post-moderne et l'individu post-moderne ont une situation spécifique. Selon Lipovetsky, au préalable, c'est une ère de l'individu. L'individu est une entité atomique irréductible. L'individu consomme, fait ses propres choix. Alors, il faut s'interroger sur l'identité de cet individu. Pour Lipovetsky, ce n'est plus le cas d'une lecture pessimiste de la consommation. À l'ère post-moderne, les valeurs individuelles sont liées aux inclinations du marché et de la consommation. L'individu n'est pas transporteur des valeurs morales, mais il se trouve dans l'éthique : Chaque individu construit son propre système de valeurs. D'après Lipovetsky, c'est une société « éthique » et « hédoniste », et chacun travaille pour son épanouissement personnel : Cf. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, 1997 ; Gilles Lipovetsky, *Métamorphoses de la culture libérale, Éthique, médias, entreprise*, Éditions Liber, 2002 ; Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1993.

*répétant que l'on ne peut pas « briser la clôture de la métaphysique gréco-occidentale »*¹⁸⁶.

D'après l'auteur, l'imaginaire de notre époque est celui de l'expansion illimitée : *« c'est l'accumulation de la camelote - une télé dans chaque chambre, un micro-ordinateur dans chaque chambre -, c'est cela qu'il faut détruire. Le système s'appuie sur cet imaginaire-là »*¹⁸⁷. Le grand problème de l'ère ultra-libérale du capitalisme, c'est ne pas connaître de limitation. L'illimitation de l'époque est destructrice car on entend par une société véritablement libre, là où il y a une société démocratique et autonome qui sait s'autolimiter. Pour mieux dire, une société libre a conscience que tout n'est pas permis, tout ne se vaut pas. Elle sait ce qu'il doit et peut faire et ce qu'il ne doit pas désirer. Pourtant, la société de notre époque, soi-disant époque de libération, ignore tout-à-fait la teneur de la liberté.

Castoriadis cite Thucydide qui dit qu'« *[i]l faut choisir : se reposer ou être libre* »¹⁸⁸. La liberté est une activité, elle n'est pas une passivité. Le pseudo-individualisme et la pseudo-démocratie sont en fait les grands problèmes de l'époque. Dans une véritable démocratie, un citoyen est capable de gouverner et d'être gouverné. Lorsqu'il y a de la participation active aux affaires publiques, on peut parler de la démocratie. Pourtant selon Castoriadis, c'est la pseudo-démocratie, *« parce que j'ai toujours pensé que la démocratie dite représentative n'est pas une vraie démocratie. Jean-Jacques Rousseau le disait déjà : les Anglais croient qu'ils sont libres parce qu'ils élisent des représentants tous les cinq ans, mais ils sont libres un jour pendant cinq ans, le jour de l'élection, c'est tout. Non pas que l'élection soit pipée, non pas qu'on triche dans les urnes. Elle est pipée parce que les options sont définies d'avance. Personne n'a demandé au peuple sur quoi il veut voter. On lui dit : « Votez pour ou contre Maastricht ». Mais qui a fait Maastricht ? Ce n'est pas le peuple qui a élaboré ce traité »*¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », in *MM, Les Carrefours du labyrinthe III*, Éditions du Seuil, 2000, p. 27.

¹⁸⁷ Cornelius Castoriadis, « Stopper la montée de l'insignifiance », in *Le Monde Diplomatique*, Le numéro : Août, 1998, p. 22

¹⁸⁸ Thucydide, cité par Castoriadis, *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁹ Cornelius Castoriadis, *Ibid.*, p. 22.

Seule l'éducation (*paideia*) des citoyens en tant que tels peut donner un véritable et authentique contenu à l'espace public. Cependant, dans l'époque du conformisme généralisé, il est possible de parler d'une déséducation politique des individus. Les lobbies, les experts en prétendant qu'ils possèdent une épistème politique, excluent les gens hors du domaine politique. Autrement dit, c'est la dégradation du domaine politique, car la politique castoriadienne présuppose que tout peut exprimer la *doxa* et que cette *doxa* est perfectible. Ce fait pousse les gens à leur monde privé. Ils tentent de se jouir dans leur domaine.

« *Nous vivons la société des lobbies et des hobbies* »¹⁹⁰, affirme Castoriadis. D'une part, le pouvoir est partagé par les intérêts des lobbies, d'autre part les individus sont exclus du gouvernement. Dans cette situation actuelle, n'importe quelle activité de l'individu ne correspond qu'à la catégorie de « hobby ». À l'égard de cette situation, Castoriadis soutient que les intellectuels n'accomplissent pas leur devoir critique. Ils n'assument pas leur responsabilité. Au préalable, le grand mérite de l'Europe occidentale vient de sa capacité de juger et de critiquer. Pourtant, de nos jours, elle ne fonctionne plus. Devant le « délabrement » de l'Occident et la « décomposition » de la société dans laquelle l'apathie politique et le conformisme sont généralisés, quelle est la tâche de l'intellectuel, que doit être le rôle de la pensée ?

D'abord, il faut distinguer l'analyse de la société occidentale de Castoriadis, du discours du « déclin de l'Occident » de Spengler, du désir d'un retour aux origines, d'un jugement conservateur de la modernité. Son analyse descriptive vise à découvrir les échecs et les enjeux du projet d'autonomie dans l'ambiguïté de la modernité politique. Il constate le délabrement de l'Occident afin qu'on puisse reprendre une politique en vue de l'autonomie. En cela, l'auteur ne partage pas le point de vue de certaines critiques comme celle de Husserl. Le terme « *krisis* »¹⁹¹ de Husserl a une vocation nihiliste devant les événements majeurs du XX^e siècle. Castoriadis pense qu'on est en phase de « décomposition »¹⁹². L'intellectuel contemporain, dans un « pseudo-consensus », ne fait pas son « travail critique ».

¹⁹⁰ Cornelius Castoriadis, « La crise des sociétés occidentales », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 19.

¹⁹¹ Cf. Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935)*, trad. N. Depraz, Hatier, 1998, p. 50- 78.

¹⁹² Cf. Cornelius Castoriadis, « La Montée de l'Insignifiance », in *MI, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, 1996, p. 90.

Selon Castoriadis, depuis la Grèce antique, les philosophes ont pour tâche de mettre en question les pathos collectifs établis, le statu quo de la polis. Alors, l'interrogation perpétuelle de la pensée doit être rappelée. Avant tout, la tâche de l'intellectuel et du philosophe est de critiquer et d'interroger.

Aux yeux de Castoriadis la destinée de la philosophie et de la politique est la même car les deux visent aussi la liberté, l'autonomie. Les deux impliquent aussi l'acte volontaire, la réflexion, la lucidité visant toujours la liberté. Cette parenté de la philosophie et de la politique révèle l'exigence de la critique dans la société.

CONCLUSION

CONCLUSION

L'originalité et la Virtualité de la Pensée Politique Castoriadienne

Arrivé au terme de notre parcours philosophique, nous voulons exposer certaines éléments de réflexion de la philosophie politique castoriadienne afin de montrer l'originalité et la virtualité de son œuvre.

I – L'imaginaire et La politique

Avant tout Cornelius Castoriadis est le philosophe de l'imaginaire. Comme il y a les philosophes de la subjectivité, les philosophes de la conscience, les philosophes du langage etc., il est philosophe qui considère l'imaginaire comme la faculté et le pouvoir suprême dans la création humaine. Il faut apercevoir la spécificité et l'originalité de son œuvre en partant de l'imaginaire radical. L'imaginaire radical démontre au préalable que l'homme ne peut pas être défini selon la raison, mais par contre il est un être doté d'imagination. L'imagination et l'imaginaire sont les capacités inépuisables afin de mettre en œuvre la création humaine. Alors, l'imaginaire a une position ontologique dans la philosophie politique de Castoriadis.

Il considère la politique comme une poiesis, une création qui implique deux dimensions : la création de la polis et la création de l'homme. Cette création est activité de l'imaginaire radical. Alors, Castoriadis met l'accent sur le caractère politique de l'existence humaine. L'homme, étant un être politique, il agit créativement en vue d'institutionnaliser son existence politique. Le projet d'autonomie castoriadienne vise à sauvegarder le caractère politique de l'homme, en l'installant dans une politique et dans une polis qui ne cherchent point à mystifier cette politicalité humaine.

Dans ce cas-là, il est possible de poser quelques questions emblématiques pour envisager le problème : quelle est la chance du projet d'autonomie dans le monde actuel ? Comment doit-on considérer la nécessité d'un tel projet ? N'y a-t-il pas une politique dont on parle d'une société hétéronome ? Est-ce que ce projet n'est apte qu'à l'historicité occidentale ?

II – Le problème de décision

Nous préférons aborder le sujet d'abord en nous interrogeant sur la possibilité de réalisation de la démocratie. Pour cela, nous voulons suggérer la spécificité de la conception démocratique castoriadienne en parlant des oppositions avec celle de Habermas¹⁹³. En partant de l'antithèse habermassienne, nous allons exposer la démocratie chez Castoriadis. Castoriadis n'a jamais été persuadé par le « projet communicatif ». Habermas, selon Castoriadis, est resté dans les simples limites de la logique ensidique car il veut substituer le « jus » au « factum ». Castoriadis admet qu'un passage de l'ontologie à la politique ne peut pas exister.

Habermas soutient que dans une situation idéale de consensus parmi les citoyens, la démocratie est réalisable. Autrement dit, selon Habermas, dans une politique démocratique, il suffit que les individus inter-agissent. Or, pour Castoriadis, dans la conception habermassienne, l'élément agonistique et la prise de décision dans le pouvoir sont absents. Comment décide-t-on dans l'espace public idéal de Habermas ? Pas de réponse donnée par Habermas, car la décision n'est pas définie comme une instance politique.

¹⁹³ Nous profitons ces ouvrages de Habermas : Cf. Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, trad. C. Boudhindhomme et R. Rochlitz, Flammarion, 1999, Jürgen Habermas, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, trad. T. Bora et M. Sencer, İletişim, 1999, Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel : Rationalité de l'action et rationalisation de la société*, Tome I - II, Fayard, 1987, Jürgen Habermas, *Après l'État-nation : Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Fayard, 2000, Jürgen Habermas, *Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel ?*, N° 7 : Débat : la nation, l'Europe, la démocratie - juin 2001, <http://revel.unice.fr/urmis/personne.html?type=auteur&id=69> (5 Avril 2006)

Habermas¹⁹⁴, dans le chapitre de l'ouvrage *Le Discours Philosophique de la modernité* consacré à Castoriadis, le critique sur deux points : l'absence d'intersubjectivité et le renouvellement du concept aristotélicien de praxis. Nous avons déjà explicité le deuxième reproche. Quant à l'absence d'intersubjectivité, Castoriadis ne considère pas la politicalité comme un domaine de l'activité parmi les individus, mais comme un domaine de collectivité parmi les psychés socialisées. En d'autres termes, l'espace public prend son attribut politique non pas par de la participation des individus un par un, mais par de la possibilité de participation collective des individus. Habermas a tort de reproduire une conception individu-substance.

Habermas parle d'une démocratie sans décision, sans souveraineté populaire. Il réduit la politique à la formalité des processus de discussion. L'absence de décision politique chez Habermas ne sera qu'une approbation des institutions hétéronomes. Lorsqu'on ne prend pas de décision, on n'agit pas, on n'existe pas politiquement et on est soumis à une décision déjà prise de l'Autre. L'absence de décision est l'assujettissement à loi de l'Autre – hétéronomie. L'œuvre de Carl Schmitt¹⁹⁵ établit très nettement l'importance et l'exigence de la décision afin de pouvoir parler d'une autorité politique. La décision et la loi doivent être une manifestation matérielle de la volonté et de l'agir politique du souverain. La politique habermassienne, en sous-estimant la décision, perd sa prétention d'« être démocratique ».

Aux yeux de Castoriadis, Habermas parle d'une démocratie procédurale et non-politique. Puisque chez Habermas, la décision est un déficit, il échappe ainsi au sujet politique. Castoriadis et Schmitt sont d'accord en affirmant la revendication de

¹⁹⁴ Jürgen Habermas, *Le Discours Philosophique de la modernité, Douze Conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, 2001, p. 387-396.

¹⁹⁵ Cf. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988 ; Carl Schmitt, *Du Politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, textes choisis et présentés par Alain de Benoist, Pardès, 1990 ; Carl Schmitt, *La dictature*, trad. Mira Köller et Dominique Ségard, Éd. du Seuil, 2000 ; Carl Schmitt, *La valeur de l'État et La signification de l'individu*, trad. Sandrine Baume, Droz, 2003 ; Carl Schmitt, *Les trois types de pensée juridique*, trad. Mira Köller et Dominique Ségard, Presses Universitaire de France, 1995 ; Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, 2001 ; Carl Schmitt, *La Théorie de la constitution*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Presses Universitaire de France, 1993 ; Carl Schmitt, *Ex captivitate salus : expériences des années 1945- 1947*, trad. Denis Trierweiler, Éditions du Seuil, 2002 ; Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, trad. Jean-Louis Schlegel, Éditions du Seuil, 1988.

la décision politique, mais Castoriadis se distingue de lui, quant il intègre la décision en vue d'un projet politique autonome. Selon Schmitt, pour être autonome, il suffit de prendre des décisions, et le peuple reconnaît le gouvernement (qui régit « au nom du » peuple) comme son propre pouvoir. Schmitt ne se soucie pas de poser la question de savoir si cette reconnaissance est mystifiante. Chez Schmitt, le pouvoir constituant n'apparaît pas perpétuellement dans la scène historique. En dehors de cela, le pouvoir gouvernemental n'a pas si souvent besoin de questionner, de juger. Pourtant, Castoriadis soutient que le principe du pouvoir constituant n'est pas une « tabula rasa » normative comme le considère Schmitt. Il est l'espace de création de l'autonomie des individus et de leur autonomie commune. L'ecclesia doit être manifestée comme son domaine d'agir.

Castoriadis affirme que la création dans l'être social-historique, se manifeste *ex nihilo*. L'humanité crée l'institution et la signification, elle ne combine pas seulement les éléments déjà existants. Par contre, elle crée une forme institutionnelle « dans et par » cette forme se crée elle-même comme politicalité et collectivité humaine. L'institution n'est pas un assemblage des araignées. Selon Castoriadis, la création *ex nihilo* – création de la forme n'est création *cum nihilo* ou *in nihilo*, sans moyens et sans conditions. La théorie habermassienne évite la question de savoir comment une société donne naissance à de nouvelles formes.

Habermas ne remet pas en question l'activation du pouvoir constituant. Il n'a plus le souci d'un changement radical de la société en vue de la démocratie. A. Kalyvas affirme que l'idéal de démocratie habermassienne « (...) a plutôt des allures de camouflage rhétorique de l'État capitaliste libéral, ou des changements légaux et institutionnels mineurs ne viennent pas remettre en cause la domination existante et l'hétéronomie »¹⁹⁶. Habermas sans distinguer le libéralisme de la démocratie, accepte leur compatibilité. De cette façon, il devient un porte-parole des institutions libérales. Quoique pour Castoriadis, la démocratie fasse partie d'un projet de politique substantielle, le libéralisme apparaît comme une neutralisation politique.

Nous étudions la conception habermassienne afin de démontrer la conception démocratique et politique de Castoriadis. Pour Castoriadis, la démocratie et le projet

¹⁹⁶ Andreas Kalyvas , « La politique de l'autonomie et le défi de la délibération : Castoriadis contra Habermas », *Les Temps Modernes*, Numéro : 609, Juin- Juillet- Août 2000, Paris, p. 99.

d'autonomie ne sont pas quelque chose de formel, neutre, libéral et procédural. La philosophie politique castoriadienne ne vise pas à parvenir à un consensus rationnel mystifiant des relations conflictuelles dans la société comme Habermas. Elle ne considère pas non plus l'antagonisme comme source existentielle et ahistorique de la politique comme Schmitt. Elle envisage la politique comme domaine de combat et d'engagement parmi les différentes collectivités qui se manifestent. Dans cette conflictualité le pouvoir créatif va émerger de la société et donner une nouvelle forme. La politique ne progresse pas par son côté de consensus.

Selon Castoriadis, une politique autonome est une lutte du pouvoir instituant de l'imaginaire radical afin de poser des institutions et des lois. Une société autonome implique des individus autonomes qui absorbent et intériorise les institutions posées. Alors, un individu autonome est l'incarnation de l'institution. La démocratie est en ce sens le régime de la réflexivité collective. Donc, la politique doit viser à établir un nouveau type de relation entre le pouvoir instituant et institué. Les lois posées doivent être interrogées par l'activité réflexive du corpus politique.

La tâche politique chez Castoriadis est de participer à la collectivité, de créer les institutions et ces institutions doivent aider à ces créateurs pour développer leur capacité d'être autonome. Dans ce contexte, l'autonomie n'est pas une fin en soi, elle existe pour faire quelque chose. Elle sert à incarner une substance politique. Dans un régime démocratique, les institutions en tant que créations historiques de l'imaginaire de la collectivité, doivent aider les individus à atteindre leur propre autonomie dans la société. Castoriadis pense que la « philosophie politique » manque d'une telle question essentielle dans le domaine politique.

III – L'épreuve : La question de l'universalisabilité

Nous avons montré que, selon Castoriadis, le projet d'autonomie, historiquement et philosophiquement, est un projet de l'Occident. Alors, quelle peut être la signification de ce projet du point de vue des sociétés non-occidentales ? Est-ce que ce projet de l'Occident n'est valable que pour l'Occident ? Ou bien, pour des sociétés non-occidentales, cela peut-il être entendu comme imposé par l'Occident ?

Le terme d'autonomie, d'après nous, est une épreuve universelle posée par Castoriadis. On entend par épreuve, un jugement qui discerne les choses. L'épreuve d'autonomie pose la question si une société, une collectivité ou un individu sont autonomes ou pas. C'est tout. Quelles sont les implications d'une société autonome ? Quelle est sa relation avec ses valeurs ? Au préalable, pour Castoriadis, l'autonomie implique l'universalité. En d'autres termes, si une valeur, une application ou une loi sont « universalisables », alors on a la « possibilité » de parler de l'autonomie. Mais, seule, l'universalisabilité ne suffit pas. Elle doit impliquer aussi la « raison » (*logon didonai*). La raison est utilisée ici au sens large du terme. La raison est la capacité de mettre en question la souveraineté de la « tradition » et de prendre en compte toutes les lois. En troisième lieu, elle implique l'« autonomie individuelle » autant que l'autonomie collective. C'est-à-dire, une autonomie universelle n'est possible que dans et par le particulier. En quatrième lieu, elle implique un régime politique « démocratique » dans lequel la collectivité participe au pouvoir, exécute et décide. En cinquième lieu, dans une société autonome, il n'existe pas de clôture sociale, elle est une possibilité d'« ouverture ».

Donc, en partant de ces cinq implications de l'épreuve d'autonomie, on peut avancer pour améliorer les conditions de l'humanité dans le domaine politique. Chaque société, à sa façon, peut développer une politique autonome propre. Mais, cette fois-ci, il est possible de se demander si Castoriadis fait un relativisme anthropologique. Nous pouvons dire que par l'idée de l'universalisation, l'auteur évite un tel relativisme. Chaque société, à travers ses « S. I. S », doit mettre en question la validité de « ses » lois posées et ces lois doivent être universalisables.

Autant une société (occidentale ou pas) assure l'universalisabilité, la rationalité, l'individualité et la politicalité de ses institutions, autant cette société contient une aptitude à l'autonomie. Le critère d'autonomie n'est pas imposition des valeurs occidentales à des sociétés non-occidentales car ce critère reconnaît la particularité des « S. I. S » de chaque société. Comme on s'interroge sur la rationalité et l'universalité de ces valeurs, il n'est plus aussi une relativisation des valeurs communautaires des sociétés.

Peut-être pouvons-nous dire pourquoi Castoriadis préfère une épreuve issue de l'historicité occidentale. La réponse est évidente, le philosophe traite les concepts de « son » social-historique. En même temps, il est possible de prétendre que chaque société « adopte » les concepts, les valeurs universalisés. Pour mieux dire, Castoriadis nous parle d'un projet adoptable par tous. Alors, l'Orient, l'Amérique latine aussi peuvent « créer » des projets universels adoptables.

Nous pouvons saisir que le problème n'est pas si facile à résoudre, car il n'est pas quelque chose à résoudre seulement de façon théorique. Les sociétés non-occidentales doivent parler, créer leurs propres concepts. On perçoit pourquoi Castoriadis affirme que l'autonomie n'est pas en soi, elle est pour faire quelque chose. L'adoption du critère d'autonomie peut servir à briser la clôture des sociétés. Puisque le projet d'autonomie concerne l'auto-institution de la société consciemment, une imposition de ce projet ne vaut rien. Lorsqu'on adopte ce projet, on peut créer une société autonome.

Donc, le projet castoradien se distingue du fait que les appareils étatiques et leur politique internationale utilisent les concepts comme « démocratie », « droits de l'homme » dans une lutte diplomatique, culturel et violente envers les sociétés non-occidentales. Castoriadis vise à instaurer l'« auto » – régit et l'auto-limitation des collectivités, non pas le régit par des autres appareils bureaucratiques. En discernant très nettement l'universalité de l'uniformité et de la pseudo-rationalité de la modernité il donne à l'universalité son véritable sens.

IV – La forme de société

Castoriadis entend par société autonome, une forme de société bien précisée. Puisque l'imaginaire radical est la puissance de poser de nouvelles formes, alors notre nouvel imaginaire politique doit être l'effectivité de la démocratie en tant que projet d'autonomie. Dans ce sens, le projet castoradien vise à créer une forme de la société qui permet de multiplier les rapports de pouvoir dans l'espace de collectivité. L'ouverture des rapports du pouvoir est une des exigences de la forme démocratique d'une société. Une véritable démocratie constitue l'horizon imaginaire de la philosophie politique castoradienne.

Est-ce que la notion de forme de société implique une valeur formelle et juridique transcendante? Nous pensons que l'intention castoradienne n'est pas tout à fait cela, car d'abord la forme démocratique d'une société vise l'autotransformation de la société, et deuxièmement elle gagne son caractère transcendantal par une dynamique « interne ». Castoriadis affirme que « *[l]’autotransformation de la société concerne le faire social (...) des hommes dans la société, et rien d’autres. Le faire pensant, et le penser politique – le penser de la société comme se faisant – en est une composante essentielle* »¹⁹⁷.

La forme démocratique d'une société implique indubitablement l'interrogation des institutions et ses rapports à la société. C'est l'ouverture des institutions qui permet une telle interrogation. L'interrogation permanente des institutions établies est en même temps une mise en question de leur légitimité. Car une société démocratique n'autorise jamais l'installation permanente de la légitimité. La validité de la loi doit être issue du fait que chacun des citoyens participe à la position de cette loi. Le fait pour une loi d'être en vigueur doit être toujours accompagné par cette participation des acteurs sociaux. Cette participation peut affecter aussi l'abolition de la loi. Cette double possibilité – position et déposition d'une loi par les sujets souverains, donne la légitimité d'une loi. Sinon, l'imposition d'une loi ne sera que le résultat de l'aliénation.

¹⁹⁷ Cornelius Castoriadis, *IIS*, Éditions du Seuil, 1975, p. 498.

Dans une société démocratique la validité d'une loi doit être ensemble avec la présence de la signification de la loi. Contrairement à la conception formaliste du droit, d'après nous, cette présence est la seule qui puisse assurer la vraie prétention de l'universalité et de la rationalité de la modernité chez Castoriadis. L'absence de la signification de la loi dans la modernité est en contradiction avec le projet d'autonomie, car en sous-estimant les valeurs, les sens de la vie sociale, la validité formelle d'une loi prend une autonomie par rapport à la société. Alors, le projet d'autonomie castoriadienne actualise la question de la signification avec son rapport à la loi.

Bref, la société démocratique annonce une forme politique sans la confusion des moments, sans l'abandon de la conflictualité sous une unité autoritaire. Elle permet une union de ces puissances conflictuelles afin de prendre des décisions et de poser des lois.

V – Actualité et la nécessité du projet d'autonomie

La démocratie est le régime de la réflexivité que notre époque ignore : où est la réflexivité dans les institutions modernes? La crise actuelle des sociétés modernes est aussi la crise de la politique. Autrement dit, c'est la crise de la créativité, de l'imagination politique et de la participation politique. Presque toute question politique perd son sens aux yeux des individus contemporains. Il est curieux de savoir ce que signifie pour cet individu d'être dans une société, vivre ensemble, appartenir à une histoire, agir collectif : tous ces rapports n'ont aucune conjonction pour l'individu moderne.

La philosophie politique castoriadienne nous démontre la nécessité de dépasser ce cercle vicieux de la condition actuelle. Selon l'auteur, la tradition¹⁹⁸ de

¹⁹⁸ Dans les chapitres précédents, nous affirmons que le projet d'autonomie s'oppose à la domination de la tradition. Alors comment faut-il entendre dans ce cas-là, l'usage du mot « tradition » ? Comme le disait le poète René Char, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament », cet usage du mot tradition n'accepte aucune autorité des ancêtres et des prescriptions des ascendants. Voir aussi Cornelius Castoriadis, « Héritage et Révolution », in *FD, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 129-144.

l'historicité occidentale est la liberté. C'est dire que l'histoire de la liberté en Europe est une histoire de luttes, de conflits et des révolutions. La tradition politique européenne est le fait qu'un peuple se donne à soi-même la liberté. Cette liberté implique aussi une autolimitation du pouvoir. Or, le monde actuel et surtout l'Europe sont très distants d'une tradition politique ayant la liberté pour but.

Aux yeux de Castoriadis, on a besoin de la démocratie comme l'incarnation du projet d'autonomie. Elle ne « veut » et « peut » être limitée par rien d'autre que soi. L'auteur insiste sur le fait que le régime démocratique compromet d'une part l'interrogation « philosophique » perpétuelle, d'autre part la capacité d'affirmer la finitude humaine.

Puisque l'histoire est le lieu de création, il s'agit à la fois de la construction et de la destruction. La création n'est pas la somme des valeurs, des œuvres « positives » de l'humanité. L'agir humain doit confronter ses créations destructives. L'humanité crée les « camps » aussi que l'espace public-politique.

La philosophie politique castoriadienne propose qu'on assume l'héritage politique d'une tradition critique et radicale. L'auteur n'accepte pas les idées selon lesquelles toute tendance vers l'autonomie a disparu. La réflexion doit deviner, relever les tendances vers l'autonomie dans la société actuelle. Une société démocratique/ autonome n'est ni la société actuelle, ni une société idéale. Elle doit être tentée dans les virtualités de la société actuelle.

En conclusion, la philosophie politique de Castoriadis nous montre que l'histoire de l'humanité est l'histoire de l'imaginaire et de ses œuvres. Aujourd'hui, cet élément imaginaire est en voie d'épuisement dans tous les domaines : philosophie, politique, art, science. La tâche castoriadienne consiste à ne pas accepter la situation actuelle et l'épuisement. Elle « travaille à préserver et à élargir les possibilités d'autonomie et d'action d'autonomie ». Face à l'absence d'imaginaire politique actuel, il faut établir un nouveau rapport de l'avenir : il faut détruire la « représentation du monde comme objet d'une maîtrise croissante ». Nous pensons que ce travail d'élucidation est déjà une création politique.

BIBLIOGRAPHIE

A

Ouvrages spécifiques

- CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la Société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975
- CASTORIADIS Cornelius, *Les Carrefours du labyrinthe I*, Paris, Éditions du Seuil, 1978
- CASTORIADIS Cornelius, *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éditions du Seuil, 1999
- CASTORIADIS Cornelius, *Le Monde morcelé, Les Carrefours du labyrinthe III*, Paris, Éditions du Seuil, 2000
- CASTORIADIS Cornelius, *La Montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Éditions du Seuil, 1996
- CASTORIADIS Cornelius, *Fait et à Faire, Les Carrefours du labyrinthe V*, Paris, Éditions du Seuil, 1997
- CASTORIADIS Cornelius, *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Éditions du Seuil, 1999
- CASTORIADIS Cornelius, *Sur le Politique de Platon*, Paris, Éditions du Seuil, 1999
- CASTORIADIS Cornelius, *Post-scriptum sur l'insignifiance* (Entretiens avec D. Mermet), suivi de *Dialogue*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004
- CASTORIADIS Cornelius, *Une Société à la Dérive, Entretiens et débats 1974-1997*, préparée par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Seuil, 2005
- CASTORIADIS Cornelius, *Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite, Séminaires 1982-1983, La Création Humaine II*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Seuil, 2004

- CASTORIADIS Cornelius, *Sujet ve Vérité dans le monde social-historique, Séminaires 1986-1987, La Création Humaine I*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar et P. Vernay, Paris, Éditions du Seuil, 2002
- DAVID Gérard, *Cornelius Castoriadis, Le Projet d'autonomie*, Paris, Les Éditions Michalon, 2000
- HABERMAS Jürgen, *Le Discours Philosophique de la modernité, Douze Conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001
- LAPON David, *Éléments d'introduction à la lecture de Cornelius Castoriadis*, Mémoire de DEA sous la direction de Monsieur le Professeur Jean de Quissac (non publié), Institut d'Études Politiques de Toulouse, 1992-1993
- OSBORNE Peter (éd.), *Eleştirel Bakış, Entellektüellerle Söyleşi*, trad. E. Gen, Ankara, Dost, 1999
- (Ouvrage collectif), *Autonomie et auto-transformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1989
- PASTOR Jean-Philippe, *La création des possibles chez Cornelius Castoriadis*, Paris, Moonstone Publications, 2003
- éd. ROBINSON G. , RUNDELL J. , *Tahayyül gücünü yeniden düşünmek, Kültür ve Yaratıcılık*, trad. E. Başer, Istanbul, Ayrıntı, 1999

B

Ouvrages généraux

- ARISTOTE, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1997
- ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Éditions du Seuil, 1995
- ARENDT Hannah, *İnsanlık Durumu*, trad. B. S. Şener, Istanbul, İletişim, 1994
- FINLEY Moses I. , *L'invention de la Politique, Démocratie et Politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, trad. J. Carlier, Paris, Flammarion, 1994
- FINLEY Moses I. , *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Paris, Éditions Payot, 2003

- GOTTRAUX Philippe, « *Socialisme ou Barbarie* », *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Éditions Payot Lausanne, 1997
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel : Rationalité de l'action et rationalisation de la société*, Tome I - II, Paris, Fayard, 1987
- HABERMAS Jürgen, *Écrits politiques*, trad. C. Boudhindhomme et R. Rochlitz, Paris, Flammarion, 1999
- HABERMAS Jürgen, *Après l'État-nation : Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000
- HABERMAS Jürgen, *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*, trad. T. Bora et M. Sencer, İstanbul, İletişim, 1999
- HUSSERL Edmund, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935)*, trad. N. Depraz, Paris, Hatier, 1998
- LACAN Jacques, *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1999
- LACAN Jacques, *Écrits II*, Paris, Éditions du Seuil, 1971
- LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993
- LIPOVETSKY Gilles, *Métamorphoses de la culture libérale, Éthique, médias, entreprise*, Montréal, Éditions Liber, 2002
- LIPOVETSKY Gilles, *Le crépuscule du devoir, L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1997
- LUKACS Georg, *Histoire et Conscience de Classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1984
- MARX Karl, *Manuscrits de 1844 : économie politique & philosophie*, présentation, traduction et notes de Emile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1972
- MARX Karl, *Philosophie*, édition établie et annotée par M. Rubel, Paris, Gallimard, 2003
- MOSSÉ Claude, *Les Institutions grecques à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 1999
- NEGRI Antonio, *Insurgencies : Constituent Power and the Modern State*, trad. M. Boscagli, University of Minnesota Press, 1999
- RORTY Richard, « Unger, Castoriadis, and the romance of a national future », in *Essays on Heidegger and others : philosophical papers, vol. II.* , Cambridge, Cambridge University Press, 1991
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989

- SCHMITT Carl, *La valeur de l'État et La signification de l'individu*, trad. Sandrine Baume, Genève, Droz, 2003
- SCHMITT Carl, *La dictature*, trad. Mira Köller et Dominique Ségler, Paris, Éditions du Seuil, 2000
- SCHMITT Carl, *Théologie Politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988
- SCHMITT Carl, *Parlementarisme et démocratie*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 1988
- SCHMITT Carl, *La Théorie de la constitution*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaire de France, 1993
- SCHMITT Carl, *La Notion de Politique*, suivie de *Théorie du Partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992
- SCHMITT Carl, *Les trois types de pensée juridique*, trad. Mira Köller et Dominique Ségler, Paris, Presses Universitaire de France, 1995
- SCHMITT Carl, *Du Politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, textes choisis et présentés par Alain de Benoist, Paris, Pardès, 199
- SCHMITT Carl, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaire de France, 2001
- SCHMITT Carl, *Ex captivitate salus : expériences des années 1945- 1947*, trad. Denis Trierweiler, Paris, Éditions du Seuil, 2002

C

Articles

- CASTORIADIS Cornelius, « Technique », in *ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS*, Volume : 22 , Paris, 1990, pp. 123- 129 ,
- CASTORIADIS Cornelius, « Stopper la montée de l'insignifiance », in *Le Monde Diplomatique*, août 1998, Paris
- ENRIQUEZ Eugène, « Le Processus de sublimation dans la société », *Les Temps Modernes*, n° 609, Juin- juillet- août 2000, Paris

— KALYVAS Andreas, « La politique de l'autonomie et le défi de la délibération : Castoriadis contra Habermas », *Les Temps Modernes*, op. cit.

— REDEKER Robert, « Cornelius Castoriadis ou la politisation de l'existence », *Les Temps Modernes*, op. cit.

D

Numéros spéciaux de revues

— *Birikim*, Numéro : 108, Avril'1998, « Castoriadis'in ardından : Devrim önce bir tahayyüldür », İstanbul