Cahiers de Psychologie Politique

N° 28 | 2016
Anarchisme et pensée libertaire Janvier 2016

Actualité de Castoriadis - Redécouvrir le sens de la politique

Cédric FAURE

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-28/1835-actualite-de-castoriadis-redecouvrir-le-sens-de-la-politique
DOI : numerev_1020
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 18/01/2016

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : FAURE, C. (2016) Actualité de Castoriadis - Redécouvrir le sens de la politique. *Cahiers de Psychologie Politique*, (28). https://doi.org/10.34745/numerev_1020

Lire Cornélius Castoriadis, c’est un peu relire Aristote avec Freud. Il savait rendre la pensée à sa créativité et à sa complexité. Ses engagements politiques ont joué aussi un rôle important dans la formation de ses questionnements. Nous présenterons dans cet article sa pensée politique en nous référant à sa notion d’imaginaire.

Read Cornelius Castoriadis, it's like reread Aristotle to Freud. He knew to return the thought to its creativity and its complexity. Its political commitments have played an important role in the formation of his questions. We present in this article his political thought by referring to his notion of imagination.

Mots-clés :

Imaginaire et institution du sens

L’imaginaire dans le domaine social-historique

« Nous avons à penser le monde des significations sociales non pas comme un double irréel d’un monde réel… nous avons à le penser comme position première, inaugurale, irréductible du social-historique et de l’imaginaire social » (Castoriadis, 1975).

On ne peut pas comprendre l’histoire humaine, écrit Castoriadis, en dehors de la catégorie de l’imaginaire : « L’histoire de l’humanité est l’histoire de l’imaginaire et de ses œuvres » (1999, p. 93). Aucune autre catégorie ne permet, selon lui, de réfléchir à la finalité et à la fonctionnalité des institutions et des processus sociaux. L’imaginaire est ce dans et par quoi l’histoire se constitue. Il est toujours là « au départ ». Les comportements, les coutumes, les croyances, les relations entre individus, entre individus et groupes sont impossibles à penser en eux-mêmes en dehors de l’imaginaire. C’est seulement en partant de l’idée d’un imaginaire comme processus de création continuée dans et par l’histoire qu’il devient possible pour Castoriadis de penser à la fois l’unité et la cohésion d’une société et le surgissement de nouvelles formes de société. « Les formes de société, les œuvres, les types d’individus qui surgissent dans l’histoire n’appartiennent pas à une liste, fût-elle infinie, de possibles posés et positifs. Ils sont des *créations* à partir desquelles de nouveaux possibles, auparavant inexistants, car privés de sens, apparaissent » (1996, p. 130).

En réintroduisant la notion d'imaginaire dans les méthodes de construction de la connaissance et du réel, Castoriadis rompt (au moins partiellement) avec l'héritage des méthodologies positivistes et toutes les hypothèses déterministes : « On a toujours cherché des explications quand c'était des représentations qu'on pouvait seulement essayer d'inventer » (Paul Valéry).

La création présuppose ainsi de l'indétermination pour poser elle-même de nouvelles déterminations : elle est cette « capacité de faire émerger ce qui n'est pas donné, ni dérivable, combinatoirement ou autrement, à partir du donné » (1996, p. 132). En posant l'imaginaire comme création originaire et irréductible, l'auteur se démarque des autres approches philosophiques et sociologiques pour penser le mode d'être du social-historique. « Comme telle, l'histoire n'est pas "sensée" : l'histoire n'a pas de "sens". L'histoire est le champ où du sens est créé, où le sens émerge » (1977, p. 251).

La création dans le social-historique

Dans l'approche de Castoriadis, l'histoire n'a pas d'explication en soi (ou seulement très partielle) puisqu'elle est création, œuvre de l'imaginaire, acausale et indéterminée. L'imaginaire, par lequel une société crée et investit avec des significations sa propre histoire dans le monde, est donc à la fois nécessaire (pour rendre ce monde vivable, organisable) et contingent (parce qu'arbitraire et apriorique). On ne peut donc pas penser la succession et la diversité des événements, des sociétés, des formes historiques, sans penser l'histoire comme auto-déploiement de la société dans le temps.

L'approche de Castoriadis se montre ici très critique à l'égard des approches qui défendent une lecture de l'histoire et de la société avec les « schèmes de la causalité », de la « finalité », de la « déterminité », des « lois », des « besoins naturels », des « fonctions » et des « structures sociales » : « il n'y a et il ne pourrait pas y avoir des "lois" ou des "procédures" déterminées moyennant lesquelles une forme donnée de société pourrait "produire" une autre société ou "causer" son apparition. Les tentatives visant à "dériver" les formes sociales à partir des "conditions physiques", des "antécédents" ou des caractéristiques permanentes de l'homme échouent régulièrement- et, pis encore, elles sont privées de sens. L'ontologie et la logique héritées sont, ici, démunies, car elles sont condamnées à ignorer l'être propre du social-historique » (1977, p. 288). La création imaginaire est une création ex nihilo de significations irréductibles à ce qui prépare leur émergence : « cela ne veut pas dire que la création historique a lieu sur une table rase (…) il y a toujours une masse fantastique et fantastiquement complexe de choses existantes et de conditions partielles, et c'est à son intérieur qu'a lieu la création historique » (1996, p. 289).

Toute création historique est donc préparée, conditionnée et sous contraintes, mais ne s'y laisse pas réduire. Le passé n'est pas une sorte d'énigme indevinée qui permettrait une fois résolue de comprendre parfaitement, rationnellement, le présent. Rien dans le « nouveau » ne provient totalement de l'« ancien ». Et l'« ancien » entre dans le « nouveau » qu'avec les significations du « nouveau ». Le recul du temps ne suffit pas à ressaisir pleinement les significations du passé dans le présent (entre temps réinventé).

Il n'y a pas une succession mécanique, de causes à effets, de la temporalité ou d'assemblages aléatoires d'éléments dans un mouvement continu de l'histoire. L'histoire est faite de sauts, de discontinuités : « elle n'arrive pas à la société : elle en est l'auto déploiement. Et cette affirmation contredit tout le spectre des doctrines existantes : l'histoire comme produit de la volonté de Dieu ; l'histoire comme résultat de l'action de "lois" ("naturelles" ou "historiques") ; l'histoire comme "processus sans sujet" ; l'histoire comme processus purement aléatoire » (1999, p. 262).

L'histoire est finalement dans l'approche de Castoriadis autant la création que la destruction de formes sociales-historiques, c'est-à-dire de l'« *eidos* » qu'une société unique, singulière, incarne et réalise. Le mode d'être du social-historique est auto-altération comme création-destruction de cet eidos.

Les significations imaginaires sociales

L'« eidos » est un ensemble de significations que Castoriadis appelle plus spécifiquement « significations imaginaires sociales » (SIS). Il les appelle significations imaginaires parce qu'il les conçoit posées par création sans être complètement référées à des éléments « rationnels » ou « réels » ; et sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées par un « collectif impersonnel et anonyme », non réductible à l'imaginaire individuel bien qu'elles y trouvent en partie leur origine (ce que nous verrons plus loin). « De telles significations imaginaires sociales sont, par exemple : esprit, dieux, Dieu ; polis, citoyen, nation, État, parti ; marchandise, argent, capital, taux d'intérêt ; tabou, vertu, péché, etc. Mais aussi : homme/femme/enfants, tels qu'ils sont spécifiés dans une société donnée (au-delà de définitions purement anatomiques ou biologiques) »(1986, p. 272-295). Ces significations sont repérables, mais pas déterminées. Elles ne sont ni « distinctes » ni « définies ». Elles ne sont pas davantage « reliées par des conditions et des raisons nécessaires et suffisantes », mais posées par création et se renvoient les unes aux autres dans ce qui apparaît comme une « marge d'indétermination ».

« La signification imaginaire sociale fait être les choses comme telles choses, les pose comme étant ce qu'elles sont — le ce que étant posé par la signification, qui est indissociablement principe d'existence, principe de pensée, principe de valeur, principe d'action »(1986, p. 455-480). Une signification imaginaire est un « imperçu immanent », à savoir un segment significatif d'un monde de significations (immanentes à leur création) qu'on ne peut pas percevoir comme tel (on ne perçoit pas par exemple la signification « marchandise » : on perçoit un kilo de bananes, un mètre de tissu, mais non la signification « marchandise » comme telle). Pour l'auteur, il n'est pas possible de comprendre la vie sociale comme un « système de déterminations instrumentales », c'est-à-dire un « système simplement fonctionnel » (une perspective fonctionnaliste ne peut rien dire de ce par rapport à quoi et à quelle fin une société est fonctionnelle) ou « simplement comme un réseau symbolique » (qui renvoie nécessairement à autre chose que le symbolisme).

La vie sociale (son unité et sa cohésion interne) relève davantage d'un « tissu

immensément complexe de significations » dans lequel la société s'inclut et se définit. Aucune société ne s'enferme ainsi complètement dans son « existence réelle ». « C'est que cette existence réelle est impossible et inconcevable, comme existence d'une société, sans la position de fins de la vie individuelle et sociale, de normes et de valeurs qui règlent et orientent cette vie, de l'identité de la société considérée, du pourquoi et pour quoi de son existence, de sa place dans le monde, de la nature de ce monde- et que rien de tout cela ne se laisse déduire de la "réalité" ou de la "rationalité", ni "déterminer" par les opérations de la logique » (1986, p. 377).

Les significations imaginaires sociales sont ainsi des « créations libres » et « immotivées » non « productibles causalement » et non « déductibles rationnellement ». Toutefois, elles sont conditionnées par des contraintes. Des contraintes « externes », celles imposées par l'habitat naturel, la constitution biologique de l'être humain et le langage, auxquelles s'ajoutent la fonctionnalité des institutions et notamment celles concernant la vie matérielle et la reproduction sexuelle. Mais aussi des contraintes « internes » : à savoir la « matière première », c'est-à-dire la psyché à partir de quoi les significations se forment. La psyché doit se socialiser et pour se faire abandonner son monde propre (au profit d'un sens socialement créé et valorisé). Ou encore des contraintes « historiques » : celles imposées par le passé et la tradition d'une société qui donnent lieu à diverses « réceptions » et « recréations » relativement aux significations imaginaires sociales du présent. Et enfin des contraintes « intrinsèques », à savoir la « cohérence » et la « complétion » des significations imaginaires sociales. Celles-ci doivent être cohérentes relativement au profil d'une société et aux comportements des individus socialisés. Par exemple « la construction de pyramides à côté de paysans mourant de faim est cohérente lorsqu'elle est rapportée à l'ensemble de l'organisation sociale et des significations imaginaires sociales de l'Égypte pharaonique ou de la Méso-Amérique maya »(Ibid, p. 270). Elles doivent être aussi complètes, c'est-à-dire closes : « Dans une société close, toute "question" pouvant être formulée dans le langage de la société doit pouvoir trouver une réponse à l'intérieur du magma de significations imaginaires sociales de cette société » (Ibid, p. 271). En somme, la création des significations imaginaires s'étaye toujours sur du donné ; qu'il s'agisse d'anciennes significations ou de la nature en tant que telle (physique, biologique). La conséquence en est que cette création est obligée de tenir compte du « déjà-là » et notamment du « fait naturel ».

La création d'un univers de significations sociales s'étaye ainsi obligatoirement sur ce que Castoriadis appelle une « première strate naturelle ». Cette strate est inéliminable « non seulement en tant que condition physique et biologique (triviale) de l'existence de la société, mais comme support logique, point d'accrochage de l'ensemblisation effective impliquée par l'institution de la société, fixation des termes de repérages sans lesquels les significations imaginaires ne trouveraient pas de point de référence » (1975, p. 315).

Les significations imaginaires, insiste Castoriadis, sont bien crées *ex nihilo,* mais non *cum nihilo* et *in nihilo*, c'est-à-dire sans moyens et sans conditions. Elles ne reflètent pas cette première strate naturelle, mais y trouvent nécessairement ses points d'appui. Les

significations imaginaires sont donc chaque fois crées, recrées, à partir d'une première strate naturelle, présociale (sur des propriétés immanentes du monde naturel), mais aussi sociale dans une « relation de réception/altération » avec d'anciennes significations.

Par ailleurs, ces significations relèvent pour Castoriadis de ce qu'il nomme la « logique des magmas », c'est-à-dire de « multiplicités inconsistantes » dans lesquelles la société vient puiser une infinité de représentations et de modes d'organisations pour trouver de quoi s'instituer. Un magma exprime une « inexhaustibilité » (de modes d'être et de types d'organisation). Il exprime aussi « l'impossibilité d'appliquer le schème/opérateur de la séparation ». Autrement dit, on ne peut pas séparer rigoureusement les significations entre elles qui se renvoient toujours les unes aux autres dans une chaîne associative. La décomposition d'un magma en ensembles laisse aussi toujours comme résidu un magma. Un magma est un ensemble ou n'est rien. Ce qui signifie simplement que le langage, le symbolique, l'institution (ce que Castoriadis appelle aussi logique ensembliste-identitaire) n'épuisent pas la richesse et la multiplicité des significations imaginaires. Tout n'est pas déductible de ce qui est donné.

L'institution de la société est en ce sens une création magmatique de significations imaginaires sociales comme auto-altération du social-historique : « la construction de son monde propre par chaque société est, par essence, la création d'un monde de significations, ses significations imaginaires sociales, qui organisent le monde naturel (pré-social, "biologiquement donné"), instaurent un monde social propre à chaque société (avec ses articulations, règles, intentions, etc.), établissent les façons dont les individus humanisés et socialisés doivent être fabriqués et instituent les motifs, les valeurs et hiérarchies de la vie (humaine) sociale. La société s'étaye certes sur la première strate naturelle, mais pour ériger un édifice de significations fantasmatiquement complexe (et étonnamment cohérent) qui investit toutes choses de signification. C'est aussi un universel transhistorique que nous pouvons, jusqu'à un certain point, élucider, ainsi que certaines de ses implications » (1999, p. 270). Il convient maintenant de préciser les rôles de ces significations imaginaires dans l'instauration de ce monde de sens, propre à chaque société.

Rôle des significations

Castoriadis donne en effet aux significations imaginaires sociales un triple rôle : « ce sont elles qui structurent les représentations du monde en général, sans lesquelles il ne peut y avoir d'être humain. Ces structures sont chaque fois spécifiques (…). Deuxièmement, elles désignent les finalités de l'action, elles imposent ce qui est bon à faire et ce qui n'est pas bon à faire (…) Et troisièmement, point sans doute le plus difficile à cerner, elles établissent des types d'affects caractéristiques d'une société ». (1986, p. 125-137).

L'instauration de ces trois dimensions : représentations, finalités, affects, sert concrètement de vecteur à l'institutionnalisation d'un type de société et d'individu particulier. Les significations imaginaires sociales ne sont donc pas à prendre en un sens

« mentaliste ». Elles ne sont nullement une construction intellectuelle. Au contraire, elles créent des représentations qui s'accompagnent à la fois d'une intention globale et d'une humeur spécifique. L'auteur nous en donne un exemple avec la foi chrétienne. « La foi chrétienne est une pure création historique, tout à fait spécifique, qui entraîne des "visées" particulières (être aimé de Dieu, sauvé par lui, etc.) et surtout des affects particuliers et étranges, qui auraient été totalement incompréhensibles (et aberrants-môria, dit caractéristiquement Saint-Paul) pour tout Grec ou Romain classique (et aussi pour tout Chinois ou Japonais) »(1997, p. 272).

Le rôle de ces significations est de fournir les réponses imaginaires aux questions fondamentales que toute société se pose aux différents moments de son évolution. « Qui sommes-nous comme collectivité ? Que sommes-nous, les uns pour les autres ? Où et dans quoi sommes-nous ? Que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque ? (…) Sans la "réponse" à ces "questions", sans ces "définitions", il n'y a pas, de monde humain, pas de société et pas de culture- car tout resterait chaos indifférencié » (1975, p. 205). Les significations imaginaires sociales fournissent ainsi l'identité d'une société (ses désirs, ses besoins, ses rapports au monde et objets qu'il contient) que ni la « réalité », ni la « rationalité », ni la « logique » ne peuvent fournir (bien que la rationalité peut devenir une signification imaginaire sociale). « Chaque société définit et élabore une image du monde naturel, de l'univers où elle vit, en essayant chaque fois d'en faire un ensemble signifiant, dans lequel doivent trouver leur place les objets et êtres naturels qui importent à la vie de la collectivité, mais aussi cette collectivité elle-même, et finalement un certain "ordre du monde. Cette image, cette vision plus ou moins structurée de l'ensemble de l'expérience humaine disponible, utilise chaque fois les nervures rationnelles du donné, mais les dispose selon et les subordonne à des significations qui comme telles ne relèvent pas du rationnel (ni, du reste, d'un irrationnel positif), mais de l'imaginaire. Cela est évident aussi bien pour les croyances des sociétés archaïques que pour les conceptions religieuses des sociétés historiques ; et même le "rationalisme" extrême des sociétés modernes n'échappe pas totalement à cette perspective. Image du monde et image de soi-même sont de toute évidence toujours liées. Mais leur unité est à son tour portée par la définition que chaque société donne de ses besoins, telle qu'elle s'inscrit dans l'activité, le faire social effectif. L'image de soi que se donne la société comporte comme moment essentiel le choix des objets, actes, etc., où s'incarne ce qui pour elle a sens et valeur » (1975, *p.* 208-209).

Les significations imaginaires sociales jouent en ce sens un rôle identificatoire essentiel pour l'ensemble des individus d'une société. Castoriadis souligne, sur ce point, que les significations centrales, majeures, d'une société sont celles qui concernent son autoreprésentation. « Parmi les significations instituées par chaque société, la plus importante est sans doute celle qui la concerne elle-même. Toutes les sociétés que nous avons connues ont eu une représentation de soi comme *quelque chose* (ce qui, entre parenthèses, montre bien qu'il s'agit de significations *imaginaires*) : nous sommes le peuple élu ; nous sommes les Grecs opposés aux Barbares ; nous sommes les enfants des Pères fondateurs ; ou les sujets du roi d'Angleterre » (1996, p. 154). Ce qui veut dire aussi que les significations imaginaires qui structurent l'identité de la société et la font

naître à son autoreprésentation sont inévitablement liées aux modalités d'investissement de la société par elle-même. « A cette représentation, est indissociablement lié un se vouloir comme société et comme cette société-là, et un s'aimer comme société et comme cette société-là, c'est-à-dire un investissement à la fois de la collectivité concrète et des lois moyennant lesquelles cette collectivité est ce qu'elle est » (Ibid, p. 154). L'amour et le désir qu'une société se porte à elle-même conditionnent son mode d'existence tout autant que l'identification de ses membres à ses significations imaginaires. « Il y a, au niveau social, dans la représentation (ou dans le discours que la société tient sur elle-même), un correspondant externe, social, d'une identification finale de chaque individu qui est toujours aussi une identification à un "Nous", "Nous autres", à une collectivité en droit impérissable » (Ibid, p. 154). Autrement dit, les significations imaginaires sociales qui instituent une société spécifique doivent permettre l'identification et l'investissement du sens par tous les membres de sa collectivité, sous la forme d'un sens impérissable, participable, reconnaissable, monnayable et donc subjectivement traduisible pour chacun.

Institution des significations

Les significations imaginaires sociales instituent par ailleurs la société en se déployant pour Castoriadis sur deux plans indissociables : la dimension imaginaire et la dimension symbolique. La composante imaginaire est création incessante de significations, de figures et de formes. Elle est « création immotivée d'images ». La dimension symbolique correspond, elle, à l'ensemble des significations imaginaires sociales instituées, objectivées, légitimées. Elle est en quelque sorte le versant rationalisé de la dimension imaginaire qu'elle fait « exister ». Elle renvoie en cela à un ordre de pouvoir et à un type de rapports de force ancré, stabilisé dans le temps et dans l'histoire, mais aussi à une logique intrinsèque sans quoi rien dans le monde ne pourrait s'organiser et « s'ensembliser ». « Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique. Non pas qu'il s'y épuise. Les actes réels, individuels ou collectifs- le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement- les innombrables produits matériels sans lesquels aucune société ne saurait vivre un instant, ne sont pas (pas toujours, pas directement) des symboles. Mais les uns et les autres sont impossibles en dehors d'un réseau symbolique »(Castoriadis, 1975).

Le réseau symbolique est cependant chaque fois l'œuvre de l'imaginaire : « les rapports profonds et obscurs entre le symbolique et l'imaginaire apparaissent aussitôt si l'on réfléchit à ce fait : l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour s'"exprimer", ce qui va de soi, mais pour "exister", pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus. Le délire le plus élaboré comme le phantasme le plus secret et le plus vague sont faits d'"images » mais ces "images" sont là comme représentant autre chose, ont donc une fonction symbolique. Mais aussi, inversement, le symbolisme présuppose la capacité imaginaire. Car il présuppose la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est » (Castoriadis, 1975).

Cependant, dans la mesure où l'imaginaire revient finalement à la faculté originaire de

poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été), nous parlerons, ajoute l'auteur, d'un imaginaire dernier ou radical (capacité élémentaire et irréductible d'évoquer une image) comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique. L'emprise décisive de l'imaginaire sur le symbolique peut-être comprise à partir de cette considération : le symbolisme suppose la capacité de poser entre deux termes un lien permanent de sorte que l'un « représente » l'autre. Il faut comprendre que l'imaginaire, bien que faculté originaire de poser quelque chose de nouveau, s'étaye sur une première strate naturelle, en soi imaginable. Autrement dit, l'imaginaire porte en lui-même cette dimension ensembliste-identitaire (contraintes intrinsèques à l'imaginaire) pour « exister » sans pour autant s'y épuiser. Cette dimension ensembliste-identitaire est indispensable à la création de nouvelles déterminations ; l'imaginaire doit invariablement en tenir compte ». L'institution est en ce sens émergence de significations imaginaires (ce à partir de quoi elle émerge) et incarnation symbolique, déterminée (ce moyennant quoi elle existe). C'est elle qui tisse ensemble, chaque fois singulièrement, ces deux dimensions imaginaire et symbolique pour inscrire, porter, incarner dans le monde sensible les significations imaginaires. Et c'est l'institution de ces significations qui permet chaque fois l'unité et la cohésion d'une société unique. Elle permet de tenir la société ensemble, comme un tout, en offrant une base unitaire à ses significations. Il faut entendre ici avec Castoriadis l'institution qui ancre, reproduit et assure les articulations significatives dans la société : « l'institution étant pris dans le sens le plus large et le plus radical : normes, valeurs, langage, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire des choses et, bien entendu, l'individu lui-même » (1977, p. 277).

Il y a ainsi une *unité* de « l'institution totale » à travers le « complexe de ses institutions particulières » qui est la cohésion interne d'un tissu de significations qui « imbibent, orientent et dirigent toute la vie de la société considérée et les individus concrets qui, corporellement, la constituent » (1977, p. 279). L'auteur insiste aussi sur le fait que les institutions, imaginairement crées, s'imposent ensuite aux individus, conformément aux significations qu'elles incarnent. Autrement dit, les significations imaginaires assurent la légitimité et la validité effective des institutions qui s'imposent alors aux individus qui en deviennent les « fragments ambulants ». « Les institutions s'imposent superficiellement et dans quelques cas seulement, moyennant la coercition et les sanctions. Moins superficiellement, et plus amplement, moyennant l'adhésion, le soutien, le consensus, la légitimité, la croyance. Mais en dernière analyse : au moyen et au travers de la formation (fabrication) de la matière première humaine en individu social, en lequel sont incorporés aussi bien les institutions elles-mêmes que les mécanismes de leur perpétuation » (Ibid, p. 278).

L'institution assure par ailleurs la « clôture » du sens dans une société donnée. Il y a là une similitude (relative) avec l'organisation biologique : l'institution exhibe une clôture organisationnelle et cognitive. En d'autres mots, toute société sémiotise le monde en jugeant ce qui fait sens ou non, ce qui est pertinent ou non, ce qui est valide ou non « pour elle ». « Toute société est une construction, une constitution, une création d'un monde, de son monde propre. Sa propre identité n'est rien d'autre que ce "système

d'interprétation", ce monde qu'elle crée. Et c'est pourquoi (de même que chaque individu) elle perçoit comme un danger mortel toute attaque contre ce système d'interprétation ; elle la perçoit comme une attaque contre son identité, contre elle-même » (Ibid, p. 281). Chaque société, à chaque époque, répond aux questions qu'elle se pose sur ses origines, ses fondements, la vie, la mort (tout ce qui apparaît est signifié) et ce qui reste en dehors de la significativité de ses réponses est « privé de sens ». L'institution assure la clôture du sens en créant arbitrairement son « autoréférence ». Nous verrons plus loin que cette clôture du sens n'est pas une fatalité et que Castoriadis distingue à travers cette question les sociétés hétéronomes et les sociétés autonomes.

Institutions première et seconde

L'institution est avant tout à comprendre pour Castoriadis comme ce qui fournit du « sens » à la psyché humaine. Mais elle est aussi, à travers sa dimension symbolique et instrumentale, le moyen de faire être ce sens pour la psyché. L'institution première de la société est à comprendre en ce sens comme une création social-historique qui « sémiotise » le monde de manière à le rendre *vivable* par chacun de ses habitants. L'institution première de la société vient arbitrairement signifier tout ce qui s'y trouve et lui donner une justification sociale. Les institutions secondes dérivent et symbolisent l'institution première : elles articulent, ordonnent ce noyau dur de significations premières. « L'*institution première* dela société est le fait que la société *se crée* elle-même comme société et se crée à chaque fois en se donnant des institutions animées par des significations imaginaires sociales spécifiques à la société considérée : spécifiques à la société égyptienne pharaonique, à la société hébraïque, à la société grecque, à la société française ou américaine d'aujourd'hui, etc. Et cette institution première s'articule et s'instrumente dans des institutions secondes (ce qui veut nullement dire : secondaires) » (1999, p. 124).

Castoriadis divise ces institutions secondes en deux catégories :

— d'un côté, les institutions secondes transhistoriques qu'on retrouve dans toutes les sociétés, « tels sont, par exemple, le langage : chaque langue est différente, mais il n'y a pas de société sans langage ; ou l'individu : le type d'individu est, concrètement, différent dans chaque société, mais il n'y a pas de société qui n'institue un *type* quelconque d'individu ; ou la famille : l'organisation et le "contenu" spécifiques de la famille sont chaque fois autres, mais il ne peut pas y avoir de société qui n'assure pas la reproduction et la socialisation de la génération suivante, et l'institution qui en a la charge est la famille » (1999, p. 124-125).

— de l'autre, les institutions secondes spécifiques qui portent les significations imaginaires sociales ; ce sont elles qui caractérisent et matérialisent une société considérée, en en étant la texture concrète, telle que par exemple l'entreprise capitaliste comme institution concrète de l'imaginaire capitaliste (qui ne pourrait pas exister en dehors de cette institution seconde, concrète et spécifique).

Castoriadis souligne l'immense interdépendance, dans une société donnée, des institutions secondes avec l'institution première, et des institutions secondes entre elles. « Depuis quelques années, on a tendance à l'oublier, ou on évite d'en parler, sous le prétexte qu'il ne faut pas considérer la société comme un tout ou la totalité de la société, parce qu'on risquerait de glisser vers le totalitarisme. C'est évidemment absurde, une société est une totalité extrêmement complexe, et ses différentes "parties" tiennent ensemble de mille manières » (1999, p. 125).

L'instituant et l'institué

L'imaginaire social, au sens de Castoriadis, est donc la création sociale-historique d'un ensemble de significations imaginaires sociales qui instituent la société en lui fournissant un pôle identificatoire (une représentation affectée et finalisée d'elle-même) qu'incarnent les institutions secondes transhistoriques et spécifiques. La société est donc l'œuvre de l'imaginaire social, elle est création, et création d'elle-même : autocréation ; émergence d'une nouvelle forme ontologique, d'un nouveau niveau et mode d'être. Elle constitue une quasi-totalité, tenue ensemble par les institutions (langages, normes, famille, outils, modes de production, etc.) et par les significations que ces institutions incarnent (totems, tabous, dieux, Dieu, polis, marchandise, richesse, patrie, etc.). « Institutions et significations représentent donc, toutes deux, des créations ontologiques » (1997, p. 319-320).

Nous avons vu que l'imaginaire social était cette faculté de l'imaginaire à créer, instituer, du sens comme « œuvre collective et anonyme », non personnalisable et non imputable à quelques-uns ou à « l'expression d'un enchaînement historique ». Comme création, l'imaginaire social est tout autant institué que force instituante, sa capacité instituante présupposant en elle sa capacité à s'instituer. Autrement dit, l'imagination créatrice est continuellement dans un rapport dialectique avec le déjà imaginé, l'imaginé effectif. Ce dernier assure la continuité de la société, « la reproduction et la répétition des mêmes formes, qui désormais règlent la vie des hommes et qui restent là aussi longtemps qu'un changement historique lent ou une nouvelle création massive [sous l'impulsion de l'imaginaire instituant] ne viennent les modifier ou les remplacer radicalement par d'autres » (1999, p. 96).

L'imaginaire social est ainsi solidaire d'un imaginaire instituant (puissance de création et émergence radicale du nouveau) et d'un imaginaire institué (établi/cristallisé/solidifié). L'imagination travaille l'imaginé pour créer et établir de nouvelles formes historiques. L'imaginaire social est ainsi l'œuvre collective, anonyme, instituante/instituée, des individus relativement aux modes et processus de socialisation spécifiques à chaque société. En ce sens, l'imaginaire social ne peut pas être réductible à l'imaginaire individuel puisque l'individu est, en quelque sorte le résultat de son œuvre de socialisation. Ce sont, en effet, les significations imaginaires qui le fabriquent socialement et historiquement en s'imposant à lui, à sa psyché. Cependant, il n'est pas moins incontestable pour Castoriadis que l'imaginaire social trouve son étayage, ses points d'appui, ses conditions internes de fabrication dans l'inconscient, dans la psyché

(non encore socialisée et pas totalement socialisable) des individus, c'est-à-dire dans cet irréductible psychique que l'auteur nomme « l'imagination radicale ».

Imagination radicale et imaginaire social

L'imagination radicale

Castoriadis traite ainsi dans son œuvre la question de l'imaginaire sur l'autre versant, celui de la subjectivité, en avançant une théorisation nouvelle et originale de l'imagination : « la reprise du terme imagination s'impose à cause des deux connotations du mot : la connexion avec l'*image* au sens le plus général (pas du tout simplement "visuel") du terme, c'est-à-dire avec la *forme* ; et sa connexion avec l'idée d'invention ou, mieux et à proprement parler, de *création » (*1997, p. 271*)*. Pour l'auteur, l'imagination radicale a été jusque-là « occultée et recouverte par ce qu'il appelle une imagination « seconde », à savoir une imagination qui n'est qu'« image de… », c'est-à-dire une imagination simplement imitative, reproductive ou combinatoire. À cette imagination seconde, le philosophe lui oppose l'imagination première/radicale qui est « le pouvoir (la capacité, la faculté) de faire apparaître des représentations, que celles-ci procèdent ou non d'une incitation externe » (Ibid, p. 277).

Du vivant

Pour Castoriadis, la référence à un objet/image/forme préalable à l'imagination première n'est pas nécessaire. Il rappelle, par exemple, que c'est l'imagination qui prête au monde, à la réalité physique, ses qualités sensibles. « Les "sens" font émerger à partir d'un X quelque chose qui "physiquement" ou "réellement" *n*'existe *pas*- si l'on entend par "réalité" la "réalité" de la physique : ils font émerger des couleurs, des sons, des odeurs, etc. Dans la nature « physique » il n'y a pas des couleurs, des sons, des odeurs : il y a seulement des ondes électromagnétiques, des vibrations de l'air, des espèces de molécules, etc. Les *quales* sensibles, les fameuses 'qualités secondes' sont une pure création de la sensibilité » (Ibid, p. 278). Par exemple, la couleur, en dehors de son appareillage optique et de sa sensibilité personnelle, n'est qu'une longueur d'onde. Mais avec son imaginaire, c'est bien la couleur, le rapport des couleurs, des sensations colorées à partir des vibrations de lumière, qui vont donner le modelé, la plénitude d'une forme, etc. La sensibilité est donc pour Castoriadis imagination élémentaire comme mise en acte des sens en deçà de l'appareillage neurobiologique du vivant. L'imagination radicale est à entendre comme ce pouvoir créateur du vivant, du corps animé, à partir, conditionné par, un X externe, un en soi imaginable, c'est-à-dire une réalité physique qui se prête à l'imagination du vivant. L'imagination est ce qui fait exister le monde pour le vivant en le dotant de qualités sensibles et significatives : « le vivant existe pour soi. Il crée son monde propre et rien n'existe pour lui (sinon comme catastrophe) qui n'entre dans ce monde *selon* l'organisation de ce monde » (Ibid, 1997).

Bien entendu, ce monde pour soi ne peut s'organiser par l'imagination que parce qu'il y a des attributs du monde en soi qui se laissent organiser. « Si des êtres existent comme vivants, c'est-à-dire comme instance d'êtres-pour-soi, cela implique qu'ils ont pu, d'une manière ou d'une autre, se créer des mondes propres qui se trouvent avoir des points de contact suffisants quant au besoin/usage avec le monde ».

Ainsi l'imagination radicale est ce qui rend possible pour tout être (y compris les humains) de *créer pour soi* un monde propre « dans » lequel il se pose aussi lui-même. Le X finalement indescriptible « en dehors » devient quelque chose de défini et de spécifique *pour* un être particulier, moyennant le fonctionnement de son imagination sensorielle et logique, laquelle « filtre », « forme » et « organise » les « chocs extérieurs » (1997, p. 285).

L'être humain comme vivant fabrique « pour soi » un monde et ce « pour soi » émerge avec la vie. À cet égard, l'imagination castoriadienne est proche de la *phusis* des Grecs anciens comme croître spontané des choses ou encore de l'élan vital bergsonien, comme défusion de l'ensoi, poussée vitale. Quelle que soit la nature du vivant, le « pour soi » va remplir plusieurs fonctions étroitement imbriquées les unes aux autres. Le « "pour soi" fonctionne d'abord et surtout, selon un immense réseau de oui/non, attraction/répulsion, acceptation/rejet, et selon une catégorisation interminable du "donné". La biologie moléculaire et la neurophysiologie contemporaine le redécouvrent tous les jours. En d'autres mots, le "pour soi" est doté de l'affect, au moins minimalement, sous la forme plaisir/déplaisir. Il est par ailleurs doté d'une intention minimale qui est celle de la conservation/reproduction et d'une représentation minimale qui est présentation par et pour le vivant du monde pour en faire son propre monde. Autrement dit, le vivant est un "soi" (sa nature immunologiste), mais surtout un "pour soi" qui émerge avec l'imagination radicale qui possède (sans quoi le vivant n'existerait pas) un affect, une intention et une représentation minimale » (Ibid, p. 309). L'imagination première, originaire du vivant comme « pour soi » est ainsi à comprendre comme un flux incessant de ces trois déterminations essentielles : « émergence de représentations accompagnées d'un affect et insérées dans un procès intentionnel ».

De l'humain

L'humain comme vivant et comme « pour soi » fonctionne avec ces mêmes déterminations qui ne le distingue pas des autres vivants, mais une rupture s'opère entre l'imagination humaine et l'imagination animale (et plus généralement du simple vivant) : « Nous devons postuler qu'avec l'apparition de l'être humain intervient une rupture dans l'évolution psychique du monde animal (…) le monde psychique humain, moyennant un développement monstrueux de l'imagination (…) devient *a-fonctionnel* » (1997, p. 312). L'imagination humaine, en quelque sorte déréglée des « régulations instinctuelles » du monde animal, se spécifie pour Castoriadis par l'autonomisation de l'imagination. « L'autonomisation de l'imagination, qui n'est plus fonctionnellement asservie [devient] flux représentatif illimité, immaîtrisable, spontanéité représentative sans fin assignable, déliaison entre "image" et "choc =X" ou, dans la consécution des

images, déliaison entre le flux représentatif et ce qui serait un “représentant canonique” de satisfaction biologique » (Ibid, p. 312-313). L’autonomisation de l’imagination, non contenue, déréglée de l’instinct, conduit ainsi à tous les débordements, sans la création de la société et le recours à un pouvoir d’endiguement. « A l’opposé du caractère fonctionnel de l’imagination animale, l’imagination humaine est déchaînée, libérée de l’asservissement au fonctionnement biologique et à ses finalités, créant des formes et des contenus qui ne correspondent à aucun “besoin”, simplement étayée sur la dimension animale de l’humain » (Ibid, p. 307). « Il y a donc éclatement du psychisme animal chez l’homme sous la pression du gonflement démesuré de l’imagination » (Ibid, p. 313). « Il y a défonctionnalisation de la représentation et défonctionnalisation du plaisir : pour l’être humain, le plaisir n’est plus simplement, comme pour l’animal, signe indiquant ce qui est à rechercher et ce qui est à éviter, mais est devenu fin en soi, même lorsqu’il est contraire à la conservation de l’individu et/ou de l’espèce. L’homme n’est donc pas seulement, comme disait Hegel, un animal malade ; l’homme est un animal fou et un animal radicalement inapte à la vie » (1999, p. 123,). De ces caractéristiques de l’imagination, propres au psychisme humain, Castoriadis en déduit que l’imagination du sujet humain est avant tout demande de sens : « plus que du lait ou du sommeil, la psyché demande du sens ; elle demande le tenir-ensemble, pour elle, de ce qui se présente à elle apparemment sans ordre et sans relation » (1997, p. 163).

Du sujet

Castoriadis développe alors une conception originale de l’imagination radicale du sujet en lien et en discussion avec les présupposés métapsychologiques de la psychanalyse, notamment de la pulsion freudienne. L’imagination radicale traverse en effet pour Castoriadis toute l’œuvre de Freud sans qu’elle soit véritablement nommée comme telle par lui. « Freud qui, du début à la fin de son travail, ne parle *en fait que* de l’imagination, de ses œuvres et de ses effets, se refuse obstinément à *thématiser* cet élément de la psyché » (1997, p. 294). Là encore, l’auteur voit chez Freud, le recouvrement de l’imagination radicale par l’imagination seconde. Pour Castoriadis, le surgissement de la représentation ne peut pas se comprendre en dehors d’elle-même. Il tente de le démontrer en revenant au projet freudien d’une psychologie scientifique. Freud s’intéresse déjà dans ce projet au rapport du somatique au psychique sous la forme du passage de la quantité (physique) à la qualité (psychique), autrement dit de la relation de l’excitation et de son image mentale. La pulsion trouve là sa source dans le soma et agit sur le psychique en se présentant à lui par une image. Castoriadis en déduit que « ce qui est donc au départ une poussée d’origine somatique, mais qui est aussi suffisamment “psychoïde” pour pouvoir, si l’on peut dire, frapper à la porte de la psyché, doit être transformé en quelque chose de représentable par et pour la psyché » (1997, p. 303). En ce sens, la pulsion n’est pas du psychique, mais le devient que par l’intermédiaire d’une représentation, c’est-à-dire d’un « langage reconnaissable et compréhensible par le psychique ». L’auteur voit dans cette poussée de la pulsion en quête de représentants psychiques l’œuvre de l’imagination radicale : « il n’y a pas de lien prédéterminé ou de relation obligatoire entre la pulsion et son représentant

psychique. Cela se voit avec une clarté absolue dans la sexualité » (1999, p. 240). Autrement dit, si pour Freud la représentation psychique trouve sa source dans le somatique sur délégation de la pulsion, celle-ci est déjà et ne peut-être déjà pour Castoriadis qu'une manifestation de l'imagination radicale comme imagination sensorielle, corporelle, « mise en activité des sens et des zones érogènes » comme « fonds de représentations originaires » et conditions de l'activité de représenter (auxquels la pulsion emprunte sa délégation). S'il appelle cette imagination radicale « c'est parce que la création de représentations, d'affects, de désirs par l'imagination humaine est conditionnée, mais jamais prédéterminée. Il n'y a pas de moteur externe, c'est une puissance spontanée qui crée le phantasme, les représentations, les affects correspondants. Et, c'est pour cela que ceux-ci sont défonctionnalisés (…) on ne peut rien comprendre à la psyché sans reconnaître la présence essentielle de l'imagination radicale, cette puissance spontanée et créatrice, a-fonctionnelle, qui correspond au fait que le plaisir de la représentation est au-dessus du plaisir d'organe » (1999, p. 241). Il y a des déterminations à l'imagination mais le plaisir d'organe est loin d'être le seul constituant aux premières expériences de satisfaction.

Cette théorie permet à Castoriadis de soutenir que l'imagination du sujet humain est indissociable de l'imaginaire social ; il faut la société pour l'orienter, la canaliser, la fonctionnaliser. C'est l'imaginaire de la collectivité, celui du collectif anonyme, qui permet la socialisation et l'orientation de l'imagination. L'originalité de la démarche castoriadienne est de chercher à rendre compte de l'articulation de l'imaginaire social et de l'imagination individuelle, du social-historique et du psychique (entendue comme imagination radicale). Nous avons introduit ces notions séparément pour mieux les déplier, mais il est évident que dans la conception du philosophe, la notion d'imaginaire, tient ensemble et rend inséparable l'imaginaire social (comme œuvre collective et anonyme, instituée et instituante) et l'imagination individuelle (comme flux incessant de représentations/affects/intentions).

Imaginaire individuel et imaginaire social

Castoriadis pose, en effet, une complémentarité dynamique entre l'imaginaire social (collectif) et l'imagination radicale de l'être humain (singulier) qui fait simultanément advenir l'individu et le social dans un mouvement historicisé d'auto-transformation. « Comme toujours lorsqu'il s'agit de l'institution de la société, le thème a nécessairement deux versants : celui de l'imaginaire social instituant des significations imaginaires et des institutions qu'il crée ; et celui du psychisme des êtres humains singuliers et de ce que celui-ci impose comme contraintes à l'institution de la société et en subit de sa part à elle » (1990, p. 35). L'imaginaire se manifeste dans le « social-historique » comme « œuvre collective et anonyme », mais aussi dans « l'être humain singulier » comme « imagination radicale ». L'imaginaire émerge autant du « social-historique » que des profondeurs du psychisme individuel comme flux ou flot

représentatif, affectif et intentionnel. « Ce flot est émergence continue. On a beau fermer ses yeux, boucher ses oreilles -il y aura toujours quelque chose. Cette chose se passe “dedans” : des images, des souvenirs, des souhaits, des craintes, des “états d’âme” surgissent de façon que parfois nous pouvons comprendre ou même “expliquer”, et d’autres fois absolument pas » (1996, p. 96). Cette conception de l’imaginaire permet d’appréhender l’être humain en ses deux dimensions indissociables, la dimension sociale-historique et la dimension psychique. Mais si, chacune de ces deux dimensions est partie prenante de l’imaginaire dans un étayage réciproque de la psyché sur le social-historique et du social-historique sur la psyché, cette articulation est à comprendre pour Castoriadis comme complémentarité et irréductibilité de ces deux catégories. L’une ne va pas sans l’autre, mais elles ne sont pas réductibles l’une à l’autre. Il est fondamental de saisir la nature de cette articulation pour comprendre la richesse de l’approche castoriadienne de l’imaginaire.

Complémentarité et irréductibilité du psychique et du social-historique

Il y a tout d’abord, pour l’auteur, du psychique irréductible au social-historique parce qu’au noyau de chaque être humain se trouve une psyché singulière et indomptable (une spontanéité imageante) qui résiste à toute forme de socialisation. Cette psyché pure renvoie à un « univers présocial » que Castoriadis appelle la « monade » psychique. Par cette dénomination, il veut rendre compte d’un enfermement du psychisme sur lui-même, dans une sorte d’autosuffisance du sujet où rien n’existe pour lui en dehors de lui-même. « Dans ses couches profondes, la psyché- l’inconscient- est amorale, mais aussi asociale et acosmique. Cela veut dire aussi que, en tant que telle, elle est par elle-même radicalement inapte à la vie. Elle ne réussit à vivre que dans la mesure où la société et ses institutions l’arrachent de force à son propre monde ». *(1*999, p. 236). La monade n’est donc pas l’individu (qui présuppose sa socialisation), mais plutôt ce noyau psychique de l’individu avant toute relation d’objet qui ne se laisse jamais complètement socialiser. « Il y a une hostilité indépassable du noyau psychique au processus de socialisation » (1996, p. 182). Cette « inéradicable négativité » de la psyché contre la société est notamment pour Castoriadis à la racine de la haine, des tendances masochistes et destructrices exprimées dans la diversité des phénomènes sociaux (la xénophobie, le racisme, le colonialisme, la guerre, etc.). Cependant le noyau psychique est à comprendre dans un rapport de fermeture/ouverture au social. Il y aura toujours quelque chose dans la psyché humaine de non socialisable mais aussi de socialisable. La monade psychique doit se soumettre au processus de socialisation « sous peine de mort, et rémanence inconsciente insurmontable de la constellation que forment l’ultra-narcissisme originaire, l’égocentrisme, la toute-puissance de la pensée, le retrait dans l’univers de la phantasmatisation, la haine et la tendance à la destruction de l’autre se retournant sur le sujet lui-même » (1996, p. 182). Autrement dit, la monade psychique est pour Castoriadis dans un état d’indifférenciation, en deçà de l’état fusionnel, et ne peut survivre seule, sans l’intervention d’un Autre socialisé qui vient en quelque sorte lui faire violence pour l’ouvrir à la société et la faire sortir de son enclos de significations privatives. Si noyau monadique de la psyché humaine est

irréductible à la société, il ne peut survivre sans elle. C'est, en effet, la société qui intervient pour le socialiser en convertissant son sens privé en du sens social, à travers les significations imaginaires sociales, qui viennent l'effracter pour rompre sa clôture et l'ouvrir à un sens sublimé, collectif, socialement partagé. Castoriadis souligne par ailleurs qu'il y a nécessairement du social irréductible au psychique pour lui donner un sens, le préparer, le conditionner, en étant toujours déjà institué. « Pour que la jonction entre les tendances des inconscients individuels puisse se produire (…) il faut que des conditions sociales favorables aient façonné, sur une aire indéfinie, les inconscients individuels, et les aient préparés (…) »(Ibid, p. 236). La socialisation implique en ce sens au moins un individu socialisé qui devient pour les autres la voie d'accès au social. La mère vient représenter cet individu social comme représentante de « la société plus trois millions d'années d'hominisation ». La société n'est donc pas entièrement déductible du fonctionnement psychique. Le seul assemblage de noyaux monadiques ne peut pas faire société, il faut au moins un individu déjà socialisé (et donc du social irréductible) pour instaurer l'ouverture socialisatrice et lui fournir du sens partagé. « Si la psyché ne trouve pas dans l'espace social un sens capable de remplacer le sens originaire, monadique, elle ne pourra évidemment pas sortir de la clôture et survivre. C'est une des conditions que la psyché "exige" de la société : on peut faire avec elle presque n'importe quoi, un bouddhiste, un chrétien, un bourgeois, un nazi, etc., mais ce que la société ne peut faire, c'est cesser de lui fournir un sens » (1999, p. 254). La société ne peut pas provenir, se déduire, se produire exclusivement à partir du psychisme puisqu'elle est au départ supposée comme ce qui viendra imposer l'univers des significations imaginaires sociales. La sève psychique comme imagination radicale (présidant à l'organisation pulsionnelle comme création d'une première représentation) est cependant constamment rapportée à la création sociale-historique.

De la monade psychique à l'individu social

Castoriadis élabore, précise, détaille, tout au long de son œuvre, cette articulation du psychique et du social-historique, dans ce rapport de complémentarité et d'irréductibilité, à travers les processus de socialisation de la psyché (spécifiques à chaque société) pour montrer l'ouverture de la monade au monde social et à la temporalité historique. Dans l'un de ses derniers textes, tiré d'un entretien avec Fernando Urribari (1996) et retranscrit dans l'ouvrage posthume des *Figures du pensable*, Castoriadis nous lègue, en une forme de testament, ses dernières réflexions sur l'ouverture de la monade aux significations imaginaires sociales. Il nous rappelle à cet effet que le psychisme humain n'est pas soumis à une fin prédéterminée et qu'il est à comprendre comme une spontanéité représentative émergente du noyau monadique en chaque individu social. C'est cette puissance spontanée qui est à la base du symbolisme. C'est une des réalisations de notre inconscient qui n'est pas simplement à entendre comme une combinatoire signifiante ou une simple répétition du passé, mais aussi comme une source de création. Cette définition métapsychologique permet à Castoriadis d'y adjoindre un modèle sur la structuration de la psyché. Il y a tout d'abord un point d'origine qui est la monade psychique où rien n'existe en dehors d'elle-même. A cette étape, il n'existe pas d'objet séparé, extérieur, pour la monade. « La monade

“organise” l’expérience du plaisir, non pas “avec un objet », mais en tant qu’expérience totale- totalitaire, complète, absolue- d’un état. Cette expérience aimantera pour toujours le psychisme, dont l’“objet de désir”, dont la recherche, sera la récupération de, le retour à cet état. C’est plus un “désir d’état” que d’objet » (1999, p. 247). Cet état précède pour Castoriadis l’aliénation au désir de l’autre, y compris la satisfaction hallucinatoire du désir, capable de rendre présent l’objet manquant. Succède cependant à ce « désir d’état » une première rupture, par la poussée du besoin somatique, le déplaisir qu’il provoque, et la présence nécessaire d’un autre pour combler ce besoin et donner sens au déplaisir. C’est ce processus vital qui rend nécessaire la création par la psyché d’un dehors (d’un objet extérieur). Castoriadis évoque ici une nouvelle étape dans la structuration de la psyché. L’entrée de la monade dans une « phase triadique » mettant en relation le noyau monadique avec l’objet extérieur (la mère) par l’entremise de l’objet partiel (le sein). Cette phase triadique annonce une première socialisation de la psyché dans cette ouverture monadique au monde. « Pour la monade psychique, elle équivaut à une rupture violente, imposée par sa “relation” avec les autres, moyennant laquelle se constituera une “réalité” à la fois extérieure, indépendante, transformable et participable. Cette rupture violente est ce que, dans sa terminologie, Piera Aulagnier appelait “violence originaire”. C'est-à-dire que, tandis que la monade psychique tend toujours à s’enfermer sur elle-même, cette rupture est constitutive de ce qui sera- ou pourra être- l’individu social » (1999, p. 250). Socialisatrice, elle divise l’individu social en deux pôles, un pôle monadique (qui tend toujours vers la reclôture) et un pôle social (celui des significations collectives). C’est cette tension irréductible dans l’articulation du dedans/dehors, intérieur/extérieur, fermeture/ouverture, indifférenciation/différenciation qui est pour Castoriadis constitutive du lien social. La structuration de la psyché ne peut se comprendre qu’à travers ce processus de socialisation qui divise et fait entrer ce noyau monadique dans les significations imaginaires instituées par la société. « Cela est capital pour comprendre la structuration psychique, car sinon on ne voit que l’aspect “négatif” de celle-ci, c'est-à-dire le refoulement, ce qui est refusé ou enlevé au sujet, quand il faut voir aussi l’aspect “positif” : la société lui “donne” du sens, apporte avec ses significations la mise en sens qui satisfait le besoin impérieux de la psyché. Sinon cela ne fonctionnerait pas » (p. 253, 1999). Il ne s’agit pas seulement ici de l’imposition de lois ou d’interdits, mais plus généralement d’un ensemble de significations sociales qui se substituent au sens privatif et égocentré de la monade. Une fois la clôture monadique brisée, les significations sociales doivent pouvoir répondre et satisfaire au besoin psychique de sens. C’est à cette condition seulement que pourra s’effectuer le passage d’un sens initial de la sphère psychique privée à un sens social.C’est ainsi qu’à « travers une série de cercles concentriques – la famille, la parentèle, le clan, la localité, le groupe d’âge, le groupe social ou la classe sociale, la nation-, le monde de sens du sujet devenant individu s’élargit progressivement, et cela va avec une identification plus ou moins forte qui s’étend à ces unités plus vastes » (1999, p. 189). La socialisation de la psyché (ou le passage d’un sens psychique privé à un sens social) se fait par ces identifications successives (à des individus déjà socialisés, à des collectivités, à des institutions, etc.) moyennant quoi la psyché accepte d’intérioriser et d’investir la société et ses significations imaginaires sociales, en renonçant à son propre sens privé. La rupture

monadique n'est en ce sens envisageable que si des substituts de sens sont offerts à la psyché et à sa toute-puissance initiale par, ce que Piera Aulagnier, se son côté, appelle un « discours de l'ensemble », c'est-à-dire un discours social (qui dit le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le réel et le non réel, etc.) dans l'imposition d'un « contrat narcissique » compensatoire cosigné par la psyché et la société. C'est à cette condition seulement que peut s'effectuer l'appropriation sociale par la psyché dans un troc de sens entre monde privé et monde public commun.

La sublimation : mouvements projectifs et introjectifs

Ce processus de socialisation de la psyché est pour Castoriadis le côté subjectif de l'institution sociale qui permet de comprendre l'articulation du sujet à l'imaginaire social dans ce qu'il nomme plus généralement la sublimation. Il y a un transfert de sens de l'investissement initial de soi sur « les différentes formes de collectivités instituées et sur les significations qui les animent » (1975, p. 454).Les objets pulsionnels de la psyché sont échangés au profit des objets sublimés, socialement investis et acceptés. Le processus de sublimation va reposer sur un jeu complexe de projections et d'introjections de la psyché dans sa relation au monde social-historique. Cette relation trouve son prototype dans le rapport de l'enfant à sa mère. Les fantasmes de toute-puissance qui sont formés par la psyché de l'enfant en son noyau monadique rencontrent un premier obstacle incarné par la mère. C'est elle qui limite l'enfant en devenant « l'instrument par lequel l'enfant commence à reconnaître que tout n'obéit pas à ses souhaits de toute-puissance — c'est elle qui aide l'enfant à donner un sens au monde » (p. 50, 1977). La mère (ou toute personne en fonction de premier représentant de la société pour l'enfant) permet ainsi un premier transfert de sens de la monade psychique à la société. « Pour la monade psychique, il y a sens pour autant que tout dépend de ses souhaits et de ses représentations [et que tout s'y conforme]. La mère détruit cela, elle est obligée de le détruire. C'est la nécessaire et inévitable violence » (Ibid, p. 51). La mère se révèle jouer ici le rôle du « maître de la signification » pour l'enfant qui l'investit comme tel en *projetant* sur elle ses propres schèmes et fantasmes de toute-puissance. La mère occupe une place primordiale comme premier représentant de la société qui ouvre l'enfant à sa socialisation, en l'aidant à nommer ses affects, en lui fournissant du sens, en l'imprégnant des significations sociales. L'enfant s'y réfère en quelque sorte aveuglement par la toute-puissance qui lui prête. Dans un propos prescriptif qui se réfère, nous le verrons, à sa conception de l'autonomie comme acquisition, Castoriadis, ajoute que dans un second temps, la mère doit pouvoir expliquer à l'enfant qu'elle n'est pas toute-puissante et qu'elle n'est qu'un représentant de la société. « La mère doit abandonner ce rôle de maître de la signification. Elle doit dire à l'enfant que, si tel mot signifie cela, ou que, si tel acte est interdit, ce n'est pas parce que tel est son désir, mais parce qu'il y a telle raison, ou parce que c'est comme ça que tout le monde l'entend, ou parce que telle est la convention sociale » (1977, p. 51). En procédant ainsi, la mère permet à l'enfant de différencier ce qui relève de son propre désir (à lui et à elle) et ce qui relève des significations sociales. Autrement dit, l'ouverture socialisatrice de la monade passe d'abord par l'investissement de la mère

comme « maître de la signification » (avec un premier déplacement de sens de la monade psychique toute-puissante à la mère toute-puissante) puis par le désinvestissement de la toute-puissance de la mère qui n'est pas « maître de la signification », mais simplement un fragment, un représentant de la société (et donc des significations imaginaires sociales qui l'animent). Ce processus sublimatoire de la socialisation de la psyché, tient au double processus de projection et d'introjection : « Le bébé vit la mère selon le schéma de la toute-puissance. Cette toute-puissance de la mère est une projection (…). Mais en même temps il y a – et cela est essentiel- des processus d'introjection. Sans l'introjection, le sujet resterait enfermé dans le solipsisme. L'introjection est la base de la socialisation ; toute communication entre des sujets implique la possibilité de recevoir et d'incorporer des mots, du sens, des significations qui proviennent de l'autre » (1999, p. 251).

La mère est idéalement instituée puis destituée par l'enfant de son rôle de maître de la « mise en sens ». Les significations sociales introjectées par l'enfant, après qu'il ait destitué la mère de son lieu de toute-puissance, le constituent alors comme un individu social, membre de la collectivité. L'introjection succède ainsi à la projection comme condition de la socialisation dans un processus de sublimation où s'opèrent un déplacement de sens et des changements de buts. La sublimation est ainsi décrite par Castoriadis comme un long processus de signification capable de remplacer le sens originaire de la psyché. « Moyennant ce processus de socialisation de la psyché - de la fabrication sociale de l'individu - les sociétés humaines ont réussi à faire vivre la psyché dans un monde qui contredit de front ses exigences les plus élémentaires. C'est cela, le vrai sens du terme sublimation : la sublimation c'est le versant subjectif, psychique, de ce processus qui, vu du côté social, est la fabrication d'un individu pour lequel il y a logique vigile, "réalité" et même acceptation (plus ou moins) de sa mortalité. La sublimation présuppose évidemment l'institution sociale, car elle signifie que le sujet parvient à investir des objets qui ne sont plus des objets imaginaires privés, mais des objets sociaux, dont l'existence n'est concevable que comme sociale et instituée (langage, instruments, normes, etc.). Des objets qui ont une validité, au sens le plus neutre de ce terme, et s'imposent à une collectivité anonyme et indéfinie. À y bien réfléchir, ce passage est quelque chose de miraculeux » (1977, p. 124).

A travers le processus de sublimation, la société fournit donc à la psyché (à l'imagination radicale) une voie d'accès à sa socialisation par des représentations substitutives, des objets d'investissement, des modèles d'identification, des promesses compensatoires, etc., en réparation à la dislocation nécessaire du sens monadique. Pour autant, la formation d'un individu social, par la socialisation de sa psyché, ne suffit pas à en faire un sujet réflexif et autonome. Encore faut-il que les significations sociales intériorisées lui donnent les moyens de son autonomie.

Imaginaire de l'autonomie et

autonomie de l'imaginaire

Les modalités de socialisation propres à une société spécifique ne portent pas nécessairement les significations imaginaires de l'autonomie. Les individus socialisés dans ces sociétés y intériorisent alors des significations qui ne leur permettent pas de se constituer en sujet autonome, c'est-à-dire en sujets capables de réinterroger et de délibérer sur les institutions (modes de pensée et d'action, lois, normes, valeurs, etc.) qui les ont fabriqués. Ce sont pour Castoriadis des individus hétéronomes qui vivent dans une société hétéronome, c'est-à-dire une société dont l'imaginaire s'est autonomisé de ceux qui le produisent, pour se réifier et s'extérioriser comme une « loi » extra-sociale. Cette « loi » devient non questionnable et donc non réformable ; les individus s'y soumettent en pensant n'avoir aucune prise sur elle ; elle leur apparaît comme extérieure à leur volonté et à leur pouvoir. « Dans une société hétéronome, l'intériorisation de toutes les lois- au sens le plus vaste de ce terme- serait sans effet, si elle n'était pas accompagnée par l'intériorisation de la loi suprême, ou méta-loi : tu ne mettras pas en question les lois » (1990, p. 185). À l'inverse, dans une société autonome, les individus obéissent à leurs propres lois en ayant le pouvoir de les remettre en question. « Une société autonome devrait être une société qui sait que ses institutions, ses lois sont son œuvre propre et son propre produit. Par conséquent, elle peut les mettre en question et les changer. En même temps, elle devrait reconnaître que nous ne pouvons pas vivre sans lois » (1977, p. 44). Il ne peut pas y avoir de société sans loi, sans *nomos*, quel que soit son contenu.

Ce qui distingue alors fondamentalement les sociétés *hétéro*-nomes des sociétés *auto*-*nomes*, c'est pour Castoriadis le rapport qu'une société entretient avec ses lois, qu'elle les considère comme extra-sociales (pour les premières) ou comme sa propre production (pour les secondes). Nous allons préciser les différences entre ces deux imaginaires antinomiques des sociétés hétéronomes et autonomes, en prenant notamment l'exemple de la religion.

Sociétés hétéronomes : l'autonomisation de l'imaginaire

Dans les sociétés hétéronomes, les institutions sociales contraignent et dominent les individus en leur apparaissant comme un produit désolidarisé de leur propre volonté et autonomisé de leur propre imaginaire. Elles instituent des représentants réels ou symboliques d'un sens pré donné, immortalisé (qui peut être un artefact institué comme le Roi, l'État, le Parti, etc.), identifiable et non questionnable par les membres d'une communauté. Ce sens pré-donné a en quelque sorte l'immense avantage de tout signifier et pour toujours au sein d'une société donnée. Les sociétés hétérogènes érigent ainsi une clôture du sens au-delà de laquelle tout apparaît insensé. Tout ce qui existe au sein de la société trouve alors sa justification dans ce sens clôturé sur lui-même, en quelque sorte garanti par un signifiant ultime, fixe, sacré (Dieu, la nature, les lois de l'histoire, la rationalité, etc.) qui sert de clé de voûte, d'ensoi non questionnable.

La religion fournit pour Castoriadis un exemple de cette clôture du sens dans les sociétés hétéronomes, car elle fournit « un nom à l'innommable, une représentation à l'irreprésentable, un lieu à l'illocalisable » (1977, p. 472).

En d'autres termes, la religion permet de circonscrire à quelques signifiants ultimes la question du sens. Elle fournit des réponses déterminées, chosifiées, immortalisées aux questions de la signification. Dans la terminologie de Castoriadis, le régime de l'hétéronomie recouvre et occulte le « Chaos/Abyme/Sans fond » d'où s'origine l'imagination radicale comme capacité autocréatrice de signifier le monde dans un mouvement continu d'auto-altération du temps.

Certes, la religion reconnaît que la société ne se réduit pas à ce qu'elle est, à son existence « réelle », à des « causes » ou des « déterminations » immanentes, mais en même temps elle occulte la société de son imaginaire auto-instituant en y mettant à sa place un construit imaginaire qui voile à la société sa propre origine. La religion « voile l'énigme de l'exigence de la signification — que fait naître et qui fait naître la société — en imputant à la société elle-même une signification qui lui viendrait d'ailleurs » (1977, p. 475).

Les significations imaginaires religieuses deviennent ainsi les garantes de toutes les autres en sanctifiant leur origine. Elles apparaissent alors comme impérissables, intouchables, inaltérables. « L'énigme de la société hétéronome et l'énigme de la religion sont, pour une très large part, une et la même énigme » (1977, p. 478). L'hétéronomie est à comprendre à l'instar de la religion comme une expropriation de la société de ses propres œuvres imaginaires. « L'auto-occultation de la société, la méconnaissance par la société de son propre être comme création et créativité, lui permet de poser son institution comme hors d'atteinte, échappant à sa propre action. Autant dire : elle lui permet de s'instaurer comme société hétéronome, dans un clivage désormais lui-même institué entre société instituante et société instituée, dans le recouvrement du fait que l'institution de la société est auto-institution, soit autocréation » (Ibid, p. 477).

Autrement dit, les formes instituées des sociétés hétéronomes (dans lesquelles les individus sont socialisés) se sont stabilisées et rigidifiées au détriment de leur propre dimension imaginaire instituante, définitivement recouverte et neutralisée. En conséquence de quoi ces formes instituées s'autonomisent de leur imaginaire créateur, en oubliant qu'elles en sont le produit et en y imputant leur origine dans une signification autre. Les institutions sociales des sociétés hétéronomes n'apparaissent donc pas comme un produit et une œuvre de l'imagination humaine et de l'imaginaire social, mais comme un produit et une œuvre d'une détermination extra-sociale, située en dehors de toute prise humaine. L'ordre institué dans ces sociétés assèche ainsi l'imagination radicale, mais plus fondamentalement résorbe aussi l'individu qui se trouve dans l'impossibilité d'interroger ses propres institutions. « Personne ne peut affirmer des idées, un vouloir, un désir s'opposant à l'ordre institué, et cela non parce qu'il subirait des sanctions, mais parce qu'il est, anthropologiquement, fabriqué de telle sorte, il a intériorisé à tel point l'institution de la société qu'il ne dispose pas des

moyens psychiques et mentaux pour mettre en cause cette institution » (1999, p. 118). Typiquement, les individus vivant dans une profonde hétéronomie ignorent que les dieux, les lois divines, la tribu, les paroles sacrées des ancêtres, le totem sont des institutions imaginées par eux-mêmes. La possibilité même de réinterroger ces institutions leur font défaut.

Sociétés autonomes : l'imaginaire de l'autonomie

Au contraire des sociétés hétéronomes, les sociétés autonomes ont pour Castoriadis conscience d'être à l'origine de leurs propres institutions. Elles sont en ce sens capables de les questionner, les changer ou éventuellement les maintenir. **«** L'autonomie de la société présuppose ainsi la reconnaissance explicite de ce que l'institution de la société est auto-institution. Autonomie signifie, littéralement et profondément : posant sa propre loi pour soi-même. Auto-institution explicite et reconnue : reconnaissance par la société d'elle-même comme source et origine ; acceptation de l'absence de toute Norme ou Loi extra-sociale qui s'imposerait à la société ; par là même ouverture permanente de la question abyssale : quelle est la *mesure* de la société si aucun *étalon* extra-social n'existe, quelle peut et quelle doit être la loi, si aucune norme extérieure ne peut lui servir de terme de comparaison, quelle peut être la vie sur l'Abîme une fois compris qu'il est absurde d'assigner à l'Abîme une figure précise, fût-ce celle d'une Idée, d'une Valeur, d'un Sens déterminés une fois pour toutes ? » (p. 479, 1977). Les significations imaginaires de l'autonomie obligent ainsi la société à rompre la clôture du sens, en réinterrogeant continuellement ses significations sociales. Pour Castoriadis, cette remise en question radicale de l'institution ne s'est effectuée qu'à deux reprises dans l'histoire de l'humanité, dans la Grèce ancienne et en Europe occidental à la fin du Moyen-âge. C'est pour Castoriadis dans cette lignée européenne ou gréco-occidentale qu'a pu émerger et se profiler dans les autres sociétés des germes et interstices d'autonomie. C'est avec la naissance de la philosophie et de la démocratie dans la Grèce ancienne que s'est constituée une première fois la possibilité d'un espace politique public où l'institution peut se penser, se réfléchir, s'élucider, se transformer et ainsi donner lieu aux discussions, aux débats et aux délibérations. C'est aussi avec la Renaissance occidentale qu'a pu renaître une deuxième fois le projet d'une société autonome à l'origine des significations et des institutions qu'elle crée (en se sachant comme telle). Il s'agit chaque fois d'une création.

Pour autant, Castoriadis ne fait pas de l'autonomie de la société une fin en soi. C'est un projet individuel, social, politique, révolutionnaire, mais qui n'a véritablement de sens qu'au regard de ce qui est fait de cette autonomie conquise. Les questions qui intéressent alors le philosophe sont celles du sujet, des limites et du pourquoi de l'autonomie. L'autonomie, pour en faire quoi ? Et à quelles fins ? L'autonomie est en effet pour Castoriadis indissociable de la praxis, du faire, c'est-à-dire de sa pratique, de sa mise en acte. L'autonomie en soi ne vaut rien si elle reste sans contenus, désincarnée, simple construction.

Toute visée d'autonomie doit répondre plus fondamentalement à son investissement

psychique et social comme agir réflexif, c'est-à-dire comme pratique lucide et effective. « L'autonomie est l'agir réflexif d'une raison qui se crée dans un mouvement sans fin comme à la fois individuelle et sociale » (1990, p. 161). La vraie autonomie est ainsi nécessairement liée à un agir. Elle suppose d'être agie par des sujets libres, à savoir pour Castoriadis, par le peuple entier et non des représentants, des experts ou même l'État (si celui-ci est vu comme une institution séparée des citoyens).

L'autonomie implique corrélativement la création d'un véritable espace public (avec la participation de tous aux discussions et décisions politiques) et la création d'un temps public (avec la possibilité d'interroger son passé et d'ouvrir « un avenir indéterminé comme domaine de ses activités »). L'agir autonome suppose par ailleurs des limites à son action. « Dans une démocratie, le peuple *peut* faire n'importe quoi- et doit savoir qu'il ne *doit pas* faire n'importe quoi. La démocratie est le régime de l'autolimitation » (1977, p. 370). L'autolimitation est en quelque sorte la seule « norme ». Elle n'est jamais garantie par autre chose.

Castoriadis donne enfin un « objet » à l'autonomie qui n'est pas, selon lui, une fin en soi. « Nous voulons l'autonomie à la fois pour elle-même et afin d'être en mesure de *faire* » (Ibid, p. 379). Le projet d'autonomie est ainsi une praxis qui ne se réduit pas seulement comme chez Arendt à une révélation de ce que sont les hommes par leurs actes et leurs paroles, mais qui est plus fondamentalement l'objet de l'institution politique comme création d'un être humain « qui existe et qui vit dans et par l'unité de ces trois éléments : l'amour et la "pratique" de la beauté, l'amour et la "pratique" de la sagesse, le souci et la responsabilité du bien public, de la collectivité, de la *polis* » (Ibid, p. 382). L'autonomie serait vide sans l'investissement et la réalisation de l'institution politique selon ces trois modalités.

Le projet d'autonomie sociale et individuelle

Le projet d'autonomie sociale implique ainsi pour Castoriadis l'exercice effectif de l'autonomie dans une société démocratique qui se sait auto-instituante et donc créatrice de ses propres lois. « Un individu est autonome quand il (ou elle) est vraiment en mesure de changer lucidement sa propre vie. Cela ne veut pas dire qu'il maîtrise sa vie ; nous ne maîtrisons jamais notre vie parce que nous ne pouvons pas éliminer l'inconscient, éliminer notre appartenance à la société et ainsi de suite. Mais nous pouvons changer notre relation à l'inconscient ; nous pouvons créer une relation avec notre inconscient, qualitativement différente de l'état où nous sommes simplement dominés par celui-ci, sans en savoir quoi que ce soit » (1977, p. 44). Castoriadis condense ici plusieurs objectifs dans le projet d'autonomie individuel. L'accès à une subjectivité lucide et autonome implique tout d'abord un changement d'attitude de l'individu à son inconscient et à la société. Il a à prendre en charge ses pulsions et ses appartenances. Il ne peut ni les éliminer ni les fuir. Son autonomie dépendra non pas de son détachement, mais de son changement de rapport à celles-ci. Cela implique une attitude d'ouverture face à son inconscient, à ses pulsions, à son imagination radicale qu'il ne peut ni éliminer, ni assécher, ni totalement endiguer. Au contraire, il doit

pouvoir s'en altérer, l'intégrer, le réadmettre en lui pour l'orienter et le réfléchir. Cela suppose qu'il se défasse de sa prétendue maîtrise sur lui. Il n'y a pas à proprement parler de victoire du conscient sur l'inconscient qui serait sous mainmise. Il s'agit plutôt de créer un rapport plus souple, plus ouvert entre ces deux instances. L'accès à une subjectivité lucide et autonome suppose la même disposition d'esprit face à la société, ses institutions et les significations qui les animent (Faure 2013). Il ne s'agit pas pour l'individu de s'en rendre indépendant, mais autonome en réinterrogeant librement les liens qui l'y rattachent (en choisissant de les transformer ou de les conserver).

Le projet individuel d'autonomie vise moins en ce sens un savoir (du conscient sur l'inconscient, de l'individu sur les institutions) qu'une pratique effective de l'autonomie, par délibération, réflexion, remise en question, du sujet sur lui-même et de la société dans laquelle il vit. C'est à cette condition que le sujet conquiert et garde son autonomie contre les formes d'aliénation, d'hétéronomie et contre l'attrait de la force, c'est-à-dire l'attirance pour un Autre tout-puissant (une idéologie, un texte sacré, etc.), extérieur à soi, qui dicterait ses « lois » sans discussion et contestation possible.

Castoriadis souligne ainsi qu'il y a une double face interne et externe à l'autonomie de l'individu. — La face interne, c'est la psyché inéliminable au noyau de l'individu qui doit établir avec elle un rapport « lui permettant d'échapper à l'asservissement de la répétition » et donc à la domination de son passé et de son inconscient en libérant son imagination créatrice. « La formation d'une instance réflexive et délibérante, de la vraie subjectivité, libère l'imagination radicale de l'être humain singulier comme source de création et d'altération et lui fait atteindre une liberté effective, qui présuppose certes l'indétermination du monde psychique et sa perméabilité au sens, mais entraîne aussi que le sens simplement donné a cessé d'être cause (ce qui est toujours aussi le cas dans le monde social-historique) et qu'il y a *choix du sens* non dicté d'avance » (1990, p. 162).

La face externe, c'est l'institution sociale inéliminable dans la construction de l'individu qui doit établir avec elle un rapport d'ouverture par une interrogation illimitée (ce qui présuppose que l'institution « autorise » son questionnement dans une société qui contient déjà en germe son autonomie). Le projet d'autonomie individuel est ici indissociablement lié au projet d'autonomie social. « Comment composer une société libre sinon à partir d'individus libres ? Et où trouver ces individus, s'ils n'ont pas déjà été élevés dans la liberté ? (S'agirait-il de la liberté inhérente à la nature humaine ? Pourquoi donc celle-ci sommeillait-elle pendant des millénaires de despotisme, Oriental ou autre ?). Elle renvoie derechef au travail créateur de l'imaginaire instituant comme imaginaire radical déposé dans le collectif anonyme » (1990, p. 164). Le projet d'autonomie a continûment à composer avec la psyché individuelle et l'institution sociale. Ce sont les deux faces inséparables et complémentaires du même projet.

Castoriadis analyse ainsi les avatars sociaux et politiques de ce projet d'autonomie dans l'imaginaire moderne puis contemporain, en sachant bien que cette signification de l'autonomie demeure une signification imaginaire historique et politique « hautement improbable, fragile et dépourvue de toute garantie ».

Busino, G. (Sous la direction de), Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis, Genève, Droz, 1989.

Castoriadis, C. Histoire et création, Paris, Seuil, 2009.

Castoriadis, C. L'imaginaire comme tel, Paris, Hermann, 2007.

Castoriadis, C. Fenêtre sur le chaos, Paris, Seuil, 2007.

Castoriadis, C. Sujet et vérité dans le monde social-historique, Paris, Seuil, 2002.

Castoriadis, C. Figures du pensable, Les carrefours du labyrinthe 6, Paris, Seuil, 1999.

Castoriadis, C. Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe 5, Seuil, 1997.

Castoriadis, C. La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe 4, Seuil, 1996.

Castoriadis, C. Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3, Seuil, 1990.

Castoriadis, C. Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe 2, Seuil, 1986.

Castoriadis C. Les carrefours du labyrinthe, Seuil, 1978.

Castoriadis C. L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.

Faure, C. Repenser avec Castoriadis les antinomies de l'imaginaire politique contemporain, Recherche en sciences sociales, Dir. V. De Gaulejec, F. Giust-Desprairies, A. Massa, Toulouse, Eres, 2013.

Giust-Desprairies, F ; Faure, C. Figures de l'imaginaire contemporain, Paris, Edition des Archives contemporaines, 2015.

Giust-Desprairies, F. (2003) L'Imaginaire Collectif. Toulouse, Erès, Réédition 2009.

Giust-Desprairies, F. « Castoriadis Cornélius », Vocabulaire de psychosociologie, Toulouse, Erès, 2002.

Klimis, S, Van-Eynde, L (Sous la direction de) L'imaginaire selon Castoriadis. Cahiers Castoriadis N° 1. Editions Facultés Universitaires de Saint-Louis. Bruxelles.

Klimis, S ; Caumieres, P ; Van-Eynde, L (Sous la direction de) Imaginaire et création historique. Cahiers Castoriadis N° 2. Editions Facultés Universitaires de Saint-Louis. Bruxelles.

Tomes, A., Caumieres, P. Cornélius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx, Fondements de la politique, Paris, PUF, 2011.