

CHRISTOPHE PREMAT (Stockholm)

**Valeurs et normes sociales
dans le projet d'émancipation de Cornelius Castoriadis**

**Values and social norms in the emancipatory project of Cornelius Castoriadis
(Abstract)**

The purpose of this article is to analyze the philosophy of values developed by Cornelius Castoriadis from his theory of the imaginary institution of societies. By understanding the emergence of imaginary significations, it is possible to identify their manifestations through the representations, the affects and the intentions of individuals. In this context, values correspond to a series of significations that motivate the conduct of individuals. In fact, in a specific society, individuals believe in symbols that make sense for them. The presentation of the values does not reflect a moral project, but rather a socio-political construction that must be carefully described in order to identify the alteration of values over time. The article explores the way in which Castoriadis poses the problem of the persistence of past values with the risk of depending on established norms without being able to really transform them. In this perspective, Castoriadis refers to a fundamental value which is that of autonomy capable of questioning existing imaginaries.

Keywords: Cornelius Castoriadis, social imaginary, values, norms, magmas, social construction, emancipation

Introduction

Un lecteur souhaitant avoir un aperçu rapide de l'œuvre de Castoriadis risque de rester sur sa faim avec en prime une mécompréhension des concepts de base. En effet, si Castoriadis est un auteur prolifique ayant accordé des entretiens et des interviews pour expliciter sa philosophie, il serait bien audacieux de prétendre isoler quelques concepts sans avoir à faire appel à la théorie de l'institution qui le caractérise. Au fond, en mettant en doute

toutes les vérités révélées, Castoriadis propose une philosophie complexe permettant de comprendre les sociétés humaines marquées par l'occultation systématique de ce qui les fonde, à savoir la création d'un imaginaire social posant une équivalence entre des valeurs et des normes qui ont du sens pour les individus de cette société. "Dans l'histoire, dans *notre* histoire, s'est levée la visée de vérité – comme se sont levées la visée de liberté, de l'égalité, de la justice. Indissociables. Nous sommes – du moins, certains d'entre nous – saisis par elles sans recours. Mais il ne s'agit pas de les 'fonder' – on ne voit pas ce que cela pourrait vouloir dire. On ne fonde pas la visée de vérité, de la liberté. On réfute tel énoncé particulier ; non pas le scepticisme, ni le ricanement. On réfute telle incohérence politique ; on ne réfute pas Auschwitz ou le Goulag, on les combat" (Castoriadis, 1978, 23-24). Cette phrase distingue bien ce qui est de l'ordre de la logique (présentation d'arguments rationnels) et ce qui relève de l'ordre du social-historique, à savoir l'apparition de formes sociales nouvelles dans l'histoire. La visée de liberté ne peut se comprendre sans une mise en débat de la justice sociale. En d'autres termes, cette vision ne peut être réglée une fois pour toutes car ces notions n'existent pas en soi, elles ne sont pas absolues mais dépendent de la manière dont les individus les définissent. La pensée de Castoriadis ne sombre jamais dans un relativisme culturel qui ferait dépendre des questions comme celle de la justice de contextes culturels particuliers. Il existe une zone entre des notions qui n'existent pas en soi en dehors de tout contexte social et des notions relatives et n'ayant de signification que dans un contexte donné.

Que l'on pense à ce que signifient, dans nos sociétés, les mots 'juste' et 'justice'. Impossible de soutenir qu'ils ont une signification ferme, définitive, bien déterminée – puisque les discussions là-dessus sont interminables et nous nous opposons les uns aux autres à leurs propos ; mais impossible aussi de soutenir qu'ils signifient rien et n'importe quoi – puisque, par exemple, si deux tribunaux, pour le même délit, commis par des individus de même âge, condition etc., dans des circonstances quasi-identiques, arrêtent des jugements très différents, personne ne soutiendra que les deux jugements puissent être aussi justes l'un que l'autre. (Castoriadis, 1981, 235)

Ces notions font débat et permettent de réinterroger les caractéristiques de l'imaginaire social qui se traduit par la position de normes, c'est-à-dire de règles et de lois qui permettent de structurer le fonctionnement social.

Si Castoriadis propose une théorie des significations imaginaires permettant de rendre compte de l'émergence en même temps d'un tissu de normes, de règles et de valeurs, on peut se demander à juste titre s'il n'existe pas des nuances quant à l'équiva-

lence ce ces termes. Certes, Castoriadis ne confond pas ces différents termes, mais ne s'attarde pas non plus sur une différenciation forte entre les valeurs et les normes alors que sa philosophie lui en donnerait les moyens. L'objectif de cet article est de pouvoir éclairer la différence entre valeurs et normes sociales pour comprendre la manière dont elles sont mobilisées au sein d'un projet d'émancipation sociale. Si nous faisons preuve d'une lucidité théorique, alors nous sommes en mesure de pouvoir influencer collectivement le pouvoir instituant qui est constamment à l'épreuve dans l'évolution des sociétés. De nombreuses études décrivent le projet d'autonomie de Cornelius Castoriadis (David, 2000; Caumières, 2007) qui est la mise en évidence d'une "auto-institution imaginaire de la société" (Castoriadis, 1975) sans pour autant envisager de manière rigoureuse la distinction entre valeurs et normes qui permet de comprendre en partie le comportement des individus d'une société donnée. Nous ne pouvons pas démontrer ce qu'est une valeur, nous pouvons uniquement la constater et décrire la manière dont elle est intériorisée par les individus. De nombreux commentaires de l'œuvre de Castoriadis ont été publiés notamment depuis la vaste entreprise éditoriale de réédition de ses séminaires à partir du début des années 2000. Cette réédition frénétique pose un problème fondamental d'accès à l'œuvre de Castoriadis qui est composée d'articles publiés ensuite dans des ouvrages collectifs puis des séminaires retranscrits (Martuccelli, 2002, 286). La question de l'autonomie a inspiré un certain nombre de mouvements de gauche radicale, d'où l'évocation assez régulière de Castoriadis comme penseur privilégié de l'autonomie, mais peu de contributions se sont attardé sur la manière dont Castoriadis envisage la notion de valeur.

Nous proposons de présenter le positionnement des valeurs au sein de la théorie de l'institution imaginaire de la société puis nous aborderons la polysémie du terme valeur qui renvoie tantôt à un sens moral avec l'intériorisation d'une injonction tantôt à un sens économique et symbolique sur la mesure de l'échange d'objets et de services. Puis, il y a également la valeur artistique, celle qui permet de différencier les créations culturelles et qui semble indiquer un degré de créativité culturelle. La question principale pour Castoriadis est de savoir si la valeur artistique est une manière de mettre à nu l'imaginaire collectif.

1. Valeurs et significations imaginaires

L'œuvre centrale de Castoriadis est *L'institution imaginaire de la société* qui résume son engagement révolutionnaire au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie* et qui pose un bilan du marxisme pour proposer une philosophie de l'autonomie fondée sur une élucidation des faits sociaux. La publication de cet ouvrage en 1975 intervient huit ans après la dissolution du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Castoriadis a commencé à pratiquer la psychanalyse avec des positions très proches du Quatrième Groupe qui se présente comme une dissidence par rapport au discours lacanien. Marié à Piera Aulagnier, il a ainsi pu approfondir la relation entre imaginaire et symbolisme institutionnel (Dosse 2014, 151-152). Dans cet ouvrage, Castoriadis réunit en réalité deux contributions pour poser le fait principal, à savoir celui de l'auto-institution imaginaire de la société. Le premier texte, "Marxisme et théorie révolutionnaire" était paru dans la revue *Socialisme ou Barbarie* (n. 36 à 40) et a été écrit en 1964-1965. Le second texte, "L'imaginaire social et l'institution" a été écrit entre 1970 et 1974 et permet d'accorder la vision philosophique de Castoriadis à sa réflexion en tant que militant révolutionnaire (Dardenne 1981, 163).

Il s'agit d'abord de déconstruire les illusions propres au marxisme qui ont conduit à des formes de bureaucratisation de la société pour montrer comment un imaginaire contingent de l'autonomie ressurgit dans plusieurs contextes sociaux. Il importe pour le militant révolutionnaire qu'est Castoriadis de réfléchir aux modèles évoqués dans l'organisation de l'Union Soviétique qui se revendique d'un marxisme révolutionnaire. Il prend acte définitivement de l'échec du marxisme pour penser les conditions de l'émergence possible de sociétés autonomes caractérisées par la remise en question des normes instituées. La remise en question du marxisme intervient pour déconstruire tous les discours marxistes encore à l'œuvre dans la France des années soixante et soixante-dix. Castoriadis effectue une analyse précise de la vulgate marxologique pour comprendre la fascination qu'a pu exercer ce discours auprès des militants révolutionnaires au point de devenir une référence incontournable dans le champ intellectuel et idéologique. Pourtant, la critique du marxisme a à dire quelque chose sur la fabrication des illusions idéologiques et de leur détournement par les bureaucraties.

C'est à la lumière de cette chimère qu'il convient de redéfinir les catégories dans lesquelles on pense pour dire quelque chose de vrai. En l'occurrence, la question de la vérité est essentielle dans son œuvre puisqu'il s'agit de s'assurer que nous pouvons viser la vérité à travers le langage en évitant d'avoir recours à des normes extrasociales qui s'imposeraient à nous et qui nous aliéneraient. La théorie de l'institution imaginaire de

la société intervient dans ce contexte pour proposer une élucidation des caractéristiques des sociétés humaines. Cette lucidité théorique va de pair avec une praxis révolutionnaire consistant à comprendre le processus autonome de créativité humaine. Pour cela, il importe de comprendre la relation fondamentale entre l'émergence d'institutions imaginaires et la création des significations imaginaires particulières. La signification est avant tout "un faisceau indéfini de renvois interminables à *autre chose que* (ce qui paraîtrait comme immédiatement dit). (...) La signification pleine d'un mot est tout ce qui, à partir ou à propos de ce mot, peut être socialement dit, pensé, représenté, fait" (Castoriadis, 1975, 359-360). La signification n'est jamais épuisée, elle renvoie à une série d'autres significations qui s'organisent dans une forme de systématique ouverte. Castoriadis n'entre pas dans une discussion sur la relation entre les signes, il pose d'emblée les significations imaginaires sous forme d'équivalences posées sans qu'il y ait énantiosémie et contradiction car nous ne sommes pas dans l'ordre de la logique. Ici, Castoriadis n'entre pas dans une discussion sur la valeur des signes linguistiques (Bouquet 1992, 90).

Castoriadis pose l'hypothèse d'un magma de significations qui émergent et qui donnent forme à une société. Ces significations sont d'abord présentes sous la forme d'un tout indifférencié, le magma dans lequel elles sont sélectionnées pour s'accorder et constituer des références premières à un ensemble social. Les normes et les valeurs sociales sont en fait accrochées à une forme d'ontologie horizontale parce qu'il n'y a pas de fondement premier en dehors de la société. La théorie des significations imaginaires a le mérite de montrer que les valeurs ne sont pas liées à la position d'une norme extra-sociale, mais elles sont produites comme significations imaginaires. Ainsi, par exemple, une valeur reflète des représentations sociales sous formes d'interdits, elle donne une direction à la vie individuelle et sociale et elle produit spontanément un contenu affectif. La signification imaginaire est en réalité créée *ex nihilo* dans l'histoire à partir d'un flux "représentatif / affectif / intentionnel" (Castoriadis 1975, 434). Une valeur est presque équivalente à une signification imaginaire, elle est prélèvement d'unités de sens sur un flux de représentations, une valeur est constitutive de l'ontologie sociale, c'est pour cela qu'il est absurde de vouloir démontrer l'existence de valeurs, nous ne pouvons que les constater *a posteriori* avant de pouvoir les remettre en question. La figure 1 permet de situer la place des valeurs dans la théorie des significations imaginaires de Castoriadis.

Figure 1 : valeurs et significations imaginaires dans la théorie de l'institution
(Source : interprétation de la théorie de l'institution de Castoriadis)



Ce qui est difficile à penser est l'articulation des valeurs et des significations imaginaires car elles émergent simultanément à partir du moment où une organisation sociale apparaît. Prenons des exemples explicites montrant comment un imaginaire se saisit concrètement dans une organisation sociale particulière. "Considérons la religion mosaïque. La définition de son rituel du culte (au sens le plus large) comporte une prolifération de détails sans fin ; ce rituel, fixé avec beaucoup plus de détails et de précision que la Loi proprement dite, découle directement de commandements divins et de ce fait d'ailleurs tous ses détails sont mis sur le plan. Qu'est-ce qui détermine la spécificité de ces détails ?" (Castoriadis 1975, 176). En d'autres termes, une signification imaginaire devient un point de référence pour l'organisation des rituels jusqu'au moindre détail. Le culte est un rituel qui reflète la signification imaginaire qui donne du sens aux actions et aux créations des individus. Il indique un temps cyclique pour revenir vers une norme-source qui conditionne l'organisation sociale. Pour trouver une autre définition de cette institution d'un temps propre, on peut

se référer aux conceptions d'André Neher sur le prophétisme. "Enveloppé par le rite, le temps gagne en signification ; il est multiplié par une série de résonances mythiques dans lesquelles la vie humaine trouve un accroissement, douloureux parfois, mais toujours précieux" (Neher, 1955, 73-74). D'emblée, l'être humain est un fragment de société agissant selon des normes et des valeurs déjà intériorisées et reflétant un imaginaire social. "De telles significations imaginaires sociales sont, par exemple : esprits, dieux, Dieu ; *polis*, citoyen, nation, État, parti ; marchandise, argent, capital, taux d'intérêt ; tabou, vertu, péché, etc." (Castoriadis 1986, 225). "État, parti" sont des significations renvoyant à une bureaucratisation de la société fondée sur une séparation entre ceux qui décident et ceux qui exécutent, tandis que "marchandise, argent, capital, taux d'intérêt" renvoient à une conception proprement capitaliste. Toutes ces significations qui transcendent la société, se présentent comme des faits naturels en modelant nos mentalités et attitudes. C'est en ce sens que la valeur se présente comme ce qui se donne de manière naturelle comme fragment d'institution imaginaire. La valeur ne se suffit pas à elle-même de manière absolue, elle est relative à un contexte social-historique.

Lorsque nous analysons une organisation sociale, nous rendons compte de sa propre logique. Dans la théorie de l'institution, Castoriadis pose l'hypothèse d'une relation entre un flux de représentations existant et qui sont sélectionnées pour être ordonnées et donner du sens aux actions des individus. Il s'agit de comprendre la relation entre magmas et ensemble social.

1.1 Le magma et la théorie des ensembles

Pour comprendre la décision ontologique première qui crée la rationalité et son fonctionnement, Castoriadis a recours à la définition du magma, dans lequel la rationalité arbitraire creuse des ensembles pour fabriquer une cohérence. "Un magma est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations" (Castoriadis, 1975, 497). Le magma est le matériau qui est travaillé par telle ou telle institution social-historique. Cette définition s'avère insuffisante pour caractériser la société qui est magma de significations sociales. Le problème tient au vocabulaire, car les concepts de signification, imaginaire et magmas sont employés en mathématique. Castoriadis découvre le terme magma dans l'œuvre de Nicolas Bourbaki, et choisit de l'employer dans un autre sens. Cela étant, les réflexions de Bourbaki prennent

en compte la question du langage mathématique lorsqu'il s'agit de penser les ensembles. "Comme le verra le lecteur, l'introduction de ce langage condensé s'accompagne de 'raisonnements' d'un type particulier, qui appartiennent à ce qu'on appelle la *Métamathématique*. Cette discipline, faisant complètement abstraction de toute signification qu'on aura pu à l'origine attribuer aux mots ou phrases des textes mathématiques formalisés, considère ces textes comme des objets particulièrement simples, assemblages d'objets préalablement donnés dont seul importe l'ordre qu'on leur assigne" (Bourbaki, 2006, 10). Pour Castoriadis, le langage mathématique est un langage formalisé qui prend sens à partir d'une hypothèse première. Le terme de "magmas" est utilisé par Bourbaki pour penser les lois de composition en algèbre.

Soit E un ensemble. On appelle loi de composition sur E une application f de $E \times E$ dans E . La valeur $f(x, y)$ de f pour un couple $(x, y) \in E \times E$ s'appelle le composé de x et de y pour cette loi. Un ensemble muni d'une loi de composition est appelé un magma. (Bourbaki, 2007, 1)

Bourbaki pense le magma comme matrice organisationnelle au sein de l'ensemble, il propose ensuite d'autres définitions sur des magmas associatifs, des magmas commutatifs alors que sur le plan philosophique, le magma est la série indistincte de représentations possibles. Castoriadis précise ultérieurement, soit dix ans après *L'institution imaginaire de la société*, le sens des mots qu'il utilise, pour se démarquer de la manière dont les mathématiciens les emploient. Ainsi, pour éviter de réduire le magma à un ensemble déguisé de possibilités de combinaison, il définit celui-ci suivant cinq propriétés. *M1* : Si M est un magma, on peut repérer dans M des ensembles en nombre indéfini. *M2* : Si M est un magma, on peut repérer dans M des magmas autres que M . *M3* : Si M est un magma, il n'existe pas de partition de M en magmas. *M4* : Si M est un magma, toute décomposition de M en ensembles laisse comme résidu un magma. *M5* : Ce qui n'est pas magma est ensemble ou n'est rien" (Castoriadis, 1986, 395-396). Il y a ainsi une conception mathématique de la représentation d'un univers où le magma permet de comprendre la logique des ensembles qu'il nomme "ensidique" pour dire "ensembliste-identitaire". Bourbaki envisage des éléments neutres permutables au sein des ensembles (Bourbaki, 2007, 13) avec des relations entre magmas et sous-magmas.

On appelle magma unifié un magma qui possède un élément neutre. Si E, E' sont des magmas unifiés, on appelle homomorphisme (ou morphisme) unifié de E dans E' un homomorphisme du magma E dans le magma E' qui transforme l'élément neutre de E

en l'élément neutre de E' . On appelle monoïde un magma unifère associatif. (Bourbaki, 2007, 12)

Ce qui est important ici, c'est de comprendre les éléments qui se combinent et s'associent. La pensée de l'imaginaire instituant est relativement abstraite car elle implique de s'élever à ce niveau de réflexion et de fiction entre des magmas correspondant à des formes abstraites qui vont être sélectionnées pour constituer un ensemble. Si Castoriadis emprunte à Bourbaki le terme de magma, c'est pour lui donner un sens ontologique et principiel. En réalité, les définitions de Bourbaki sont valables dans le premier moment de l'organisation sociale sur le plan ensidique pour penser la logique des ensembles.

L'imagination travaille à partir de ces magmas qui sont de fait indéterminés ou plutôt possibilités de déterminations (déterminabilités). L'imagination extrait de ces magmas un matériau dans lequel les hommes construisent un monde social commun, ce magma n'est pas séparable, mais il est imaginable. On retombe sur une métaphysique classique avec le problème de l'Un-multiple, et ce magma constitue ce foyer ontologique volcanique dans lequel la création est toujours possible. Une conscience réellement autonome fait apparaître cette origine magmatique, le Chaos initial à partir duquel il y a création sociale.

Je dis que le chaos, c'est à la fois l'origine et le pouvoir de surgissement, ce que j'ai appelé la *vis formandi* ; et c'est en même temps, bien entendu, l'insondable comme tel. Or je ne peux pas parler d'"autre" dans le chaos parce que l'autre n'existe que comme forme, et que la forme, c'est ce qui résulte de la *vis formandi* ; et l'ensemble des formes, c'est le cosmos. Le chaos, si vous voulez, est l'autre du cosmos – ou le cosmos est l'autre du chaos-, mais cela à un niveau, si l'on veut, total, ou global. (Castoriadis, 2007, 157).

Il s'agit de penser la force instituante émergeant à partir de rien. L'auto-institution imaginaire de la société implique de s'élever au niveau des magmas, c'est-à-dire des proto-éléments non distingués dans lesquels les éléments propres à un ensemble social sont prélevés. Nous ne pouvons qu'utiliser des métaphores pour penser la radicalité des faits primitifs. La compréhension magmatique de l'univers invite à penser la relation entre chaos et cosmos. À partir de cette relation, Castoriadis propose une vision positive de l'imaginaire comme puissance créatrice (Poirier, 2011, 274). La société est un foyer de sens magmatique.

1.2 Le pôle ensembliste-identitaire

La socialisation de la psyché vise l'imposition d'une logique sociale, sans quoi aucune vie en société n'est possible. Cette logique appartient à ce que Castoriadis nomme la dimension ensembliste-identitaire, car elle fonctionne suivant deux étapes, une étape qui consiste à repérer un élément dans un ensemble, une autre à l'identifier. Ce sont les mathématiques qui exploitent les possibilités de cette logique et illustrent la façon dont elle procède. "L'aboutissement le plus poussé et le plus riche de la logique identitaire est l'élaboration de la mathématique" (Castoriadis, 1975, 328). Les mathématiques ont d'ailleurs été une des préoccupations importantes de la part des philosophes, de Pythagore et Platon jusqu'à Husserl. Or, cette logique qui est nécessaire en ce qu'elle crée une cohérence vitale dans les relations que les hommes entretiennent entre eux, est incapable de rendre compte d'elle-même, c'est-à-dire de son origine. Elle se fonde sur une axiomatisation première qu'elle ne peut questionner, car cette axiomatisation doit être décidée. Il n'existe pas un principe des principes démontrable mathématiquement. Cette logique repose sur un cercle vicieux, toujours renvoyé à la fondation de ce fait premier, le système s'achevant dans une activation de ce cercle. L'exemple du système hégélien nous montre les limites de ce qu'il est possible de faire, du point de vue d'une élaboration conceptuelle et d'un développement de la logique ensembliste-identitaire. La dialectique, en tant qu'identité de l'identité et de la différence, parachève cette logique, tout en ne disant rien de l'origine elle-même de ce cercle.

Castoriadis a travaillé sur Cantor, pour énoncer les caractéristiques de la dimension ensembliste. "La définition 'naïve' de l'ensemble, donnée par Cantor était : 'Un ensemble est une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de 'l'ensemble'" (Castoriadis, 1975, 329-330). Cette définition montre l'institution d'une réflexivité objective de la logique identitaire. Les premiers termes de la théorie des ensembles ne sont pas définissables, les objets sont déterminés suivant les relations qu'ils entretiennent dans cet ensemble. L'objet est alors soit en dedans soit en dehors de l'ensemble, il peut appartenir aux deux ensembles, si cet ensemble appartient à un autre ensemble plus grand. Si les deux ensembles se croisent et qu'il se situe à l'intersection de ces deux ensembles, alors il fait partie des deux ensembles. La hiérarchie d'ensembles permet d'activer une série de catégories (du type essence/accident), rendant possible la prédication.

Dire que, pour l'élément x en tant qu'il appartient à l'ensemble X , tel prédicat est essentiel, c'est dire que ce prédicat définit l'ensemble X , ou découle nécessairement de ceux qui le définissent (par exemple parce que X a été posé comme inclus dans un ensemble Y , caractérisé par ce prédicat). (Castoriadis, 1975, 333)

On voit très bien le rôle de la prédication qui est d'attribuer des propriétés à l'ensemble posé. Cantor pose la définition minimale de la logique ensembliste.

Dire qu'une propriété p a un sens relativement à l'ensemble X , c'est dire qu'il existe une partie non vide de X définie par cette propriété, ou qu'il existe au moins un élément x appartenant à X tel que $p(x)$ soit vraie. (Castoriadis, 1975, 333-334)

Nous avons alors une stabilité relative de l'ensemble, qui implique une vérification de ses propriétés.

Ainsi, tout objet est élément de cet ensemble ou alors n'est pas identifié, et c'est le sens de cette phrase que Castoriadis relève dans la lettre de Cantor à Dedekind du 28 juillet 1899 : "toute multiplicité ou bien est une multiplicité inconsistante, ou bien elle est un ensemble" (Castoriadis, 1986, 385). Cantor ne précise absolument pas ce qu'il entend par le verbe "est", qui fait signe vers une ontologie logique, prétendant rendre compte de tout. La logique ensembliste-identitaire se caractérise par une combinaison des éléments suivant des propriétés décidées arbitrairement qui entretiennent des relations mathématisables. Elle requiert deux dimensions, celle du *legein*, qui signifie distinguer-choisir-poser-rassembler-compter-dire puis celle du *teukhein* qui qualifie le faire social. *Teukhein* signifie rassembler-ajuster-fabriquer-construire, il est l'expression de "la dimension ensembliste-ensemblisante du faire social" (Castoriadis, 1975, 351). L'institution du social-historique s'appuie sur l'intrication d'un *legein* et d'un *teukhein*. Or, le *legein* qualifie d'un point de vue ontologique "l'inhérence réciproque de la logique identitaire et de la théorie des ensembles (ou de la mathématique formelle et formalisable)" (Castoriadis, 1975, 335), tandis que le *teukhein* se réfère à des objets distincts et définis par le *legein* ; le *teukhein* est un faire/représenter social, une combinaison des éléments et des propriétés. Cette combinaison n'est pas infinie en soi, même si on peut en faire varier indéfiniment les critères. Il faut qu'une décision ontologique intervienne à un certain moment. Si Castoriadis se réfère à de nombreuses reprises à Cantor, puis à Bourbaki (notamment à *L'Algèbre* (Castoriadis, 1986: 386) et aux *Éléments de mathématique* (Castoriadis, 1975, 354)) pour définir en profondeur ce qui anime cette logique, il nous semble que c'est la position de Gödel qui nous permet de montrer au mieux le fait que cette logique soit incapable de rendre compte d'elle-même. Gödel a en effet tenté de mathématiser les limites du mathématisable en proposant sa théorie de l'incomplétude. Il existe, dans tout système, au moins un élément qui est indémonstrable signant par là-même l'incomplétude du système.

Es liegt daher die Vermutung nahe, dass diese Axiome und Schlussregeln dazu ausreichen, alle mathematischen Fragen, die sich in den betreffenden Systemen überhaupt formal ausdrücken lassen, auch zu entscheiden" (Gödel, 1986, 144).

Gödel a montré avec la plus grande acuité l'incomplétude du cercle logique due à la présence au moins d'un axiome. Castoriadis arrive aux mêmes conclusions, à partir de Bourbaki et Cantor, lorsqu'il déclare que "le donné n'est incomplet logiquement ou rationnellement qu'à partir du moment où la complétude a été posée comme complétude logique ou rationnelle" (Castoriadis, 1975, 350). Tout système est relatif à la position de son origine, position qui est l'expression d'une décision ontologique première. Le cercle logique mime en profondeur le cercle social-historique, il est formalisation de ce cercle premier.

2. Le symbolisme institutionnel

La société extrait son matériau symbolique dans le magma. Si le mouvement instituant prend forme à partir du moment où il y a sélection de significations imaginaires qui font sens et institution d'un ensemble social, il ne faut cependant pas confondre l'imaginaire et le symbolique ou réduire l'imaginaire au symbolique. Cela constitue l'erreur profonde des lacaniens, qui ont voulu repérer des structures en-deçà du sujet, structures réduisant le sujet à un jeu de désirs, pulsions et de langage. C'est en ce sens que l'anthropologie imaginaire de Castoriadis n'a rien à voir avec celle de Gilbert Durand (Durand, 1960). Le symbolique est ce qui fait tenir ensemble un certain nombre de significations imaginaires qui font sens pour une société donnée. "Le terme de 'symbolique' tel qu'il est employé en France par certains courants psychanalytiques correspond en réalité à une composante de certaines significations imaginaires sociales, leur normativité instituée ; bien que ces significations soient, chaque fois, instituées avec un contenu particulier, il laisse (et on laisse) entendre que, derrière elles, se tient une normativité non positive (ne découlant pas de l'institution particulière de la société), et engendre ainsi l'illusion d'une normativité à la fois 'matériellement définie' et trans- ou méta-culturelle. Ainsi parle-t-on par exemple de 'père symbolique' -ce qui ne veut rien dire de plus que le père institué" (Castoriadis, 1975, 351). Ce sont les courants lacaniens qui sont visés et leur confusion langagière qui en vient à masquer le primat anthropologique de l'imagination. Cette illusion d'une "normativité non positive" signale la possibilité de reconduire une hétéronomie définitive au sein du sujet. Chercher ce qui parle dans l'inconscient serait chercher ce qui est derrière ce soi-disant langage de l'inconscient. L'illusion d'un fondement hétéronomique est au cœur de l'entreprise lacanienne de compré-

hension du sujet. Castoriadis critique sans ménagement Lacan dans un texte des *Carrefours du Labyrinthe* s'intitulant "La psychanalyse, projet et élucidation" consacré à un commentaire d'un livre de François Roustang paru en 1976 (Roustang, 1976). "Si l'imaginaire est platement réduit au 'spéculaire' (donc, à la simple 'image de...' quelque chose de préexistant, prédéterminé, et donc aussi déterminé) et, de là, mélangé dans une confusion lamentable avec le 'leurre' et l'"illusion", alors le sujet est définitivement méconnu comme imagination radicale, auto-altération indéterminable, perpétuelle, immaîtrisable, donc aussi comme sujet d'une auto-altération possible dans et par cette activité pratico-poïétique qu'est l'analyse" (Castoriadis, 1978, 78-79). Le sujet n'est pas 'image de', le stade du miroir introduit comme première saisie narcissique de soi ne permet pas de comprendre l'institution du sujet comme puissance d'imagination illimitée.

L'analyse nous fait regarder, interroger et accepter l'Abîme, l'*Abgrund*, sans lequel il n'y a pas de création et donc pas de liberté. L'imaginaire est l'élément primordial de cette création, il est flux perpétuel de représentations et sélection de ces représentations lors de l'institution du champ social-historique. Le sujet naît hétéronomique dans une société hétéronomique, la conquête de sa liberté passe par la destruction de ces clôtures et par une lucidité quant à ses désirs et aux normes sociales existantes, ainsi qu'aux possibilités réelles de les mettre en question, pour éventuellement les changer. Lacan, dans ses analyses, reconduit au contraire le privilège d'une hétéronomie définitive, alors que le sujet se constitue comme volonté d'abolition de l'hétéronomie, c'est-à-dire comme rupture de l'aliénation.

Si la relation du sujet à la société est disloquée entre une relation à des petits autres 'réels' qui ne sont jamais que des points d'appui branlants pour la mise en acte de sa phantasmatisation, et sa soumission 'structurante' à un système 'symbolique' et à une 'Loi' dont on ne sait jamais quel est le statut (la 'Loi' n'existe jamais que comme loi effective, institution social-historique donnée, -comme le langage, qui est tout autre chose qu'un système symbolique', n'existe jamais que comme ce langage et tel langage ; confrontés à ce fait, les lacaniens glissent aussitôt vers une 'Loi' qui ne serait jamais aucune loi effective, mais le simple réquisit transcendantal d'une loi en général), le sujet ne peut être que renvoyé simultanément à sa solitude (solitude de 'personne', *outis*, rappelons-le) et à sa passivité face à la 'Loi', et aussi au 'maître'. (Castoriadis, 1978, 79)

Le structuralisme et la psychanalyse lacanienne soumettent l'institution première qu'est le langage à un fait premier de la loi, se présentant comme fatal. Cette mécompréhension anthropologique a des conséquences politiques fâcheuses, puisqu'elle justifie l'hétéronomie. La Loi ne s'oppose pas à la loi, la dimension du nomos fait ressortir la particularité de cette

dernière dans le champ social-historique. Si le champ social est traversé par la "présence partout dense d'un collectif anonyme" (Castoriadis, 1978, 61), la domination, elle, n'est jamais anonyme, mais est toujours au profit de quelqu'un. *Outis* n'est pas l'équivalent du collectif anonyme, il n'est pas ce lieu vide de pouvoir, il représente le Maître qui cache les mécanismes de sa domination. "La relation maître-esclave, serf-seigneur, prolétaire-capitaliste, salariés-bureaucratie est déjà une institution et ne peut surgir comme relation sociale sans s'institutionnaliser aussitôt" (Castoriadis, 1975, 186). À cause de cette confusion entre l'imaginaire et le symbolique, les lacaniens instituent définitivement la fatalité de l'aliénation ; or, *L'institution imaginaire de la société* part sur la nécessité de combattre l'aliénation à partir d'une élucidation du fonctionnement du social.

Il faut pour cela redéfinir le symbolique et cerner sa relation à l'imaginaire, tout en sachant qu'un "symbolisme est maîtrisable, sauf pour autant qu'il renvoie, en dernier lieu, à quelque chose qui *n'est pas* du symbolique" (Castoriadis, 1975, 190). La société est en partie symbolisme institutionnel, dans la mesure où elle relie dans une orientation un certain nombre de significations imaginaires. Le symbolique présuppose donc l'imaginaire, qui est invention de nouvelles formes. "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" (Castoriadis, 1975, 190). Le symbolisme présuppose inversement cette capacité imaginaire, l'imaginaire et le symbolique sont liés, le symbolique étant, pour deux termes, la capacité de poser entre ces deux termes une relation stable telle que l'un représente l'autre. Le symbolique intervient alors dans l'ouverture à l'altérité et dans la rupture de la clôture monadique. Le symbolique a une composante réelle (il est indispensable pour représenter le réel) et une composante imaginaire. À partir de ce symbolisme, on peut comprendre l'institution imaginaire de la société qui est institution d'un imaginaire central et d'imaginaires dérivés. Castoriadis prend souvent l'exemple du peuple hébreu qui se caractérise par la référence à un Dieu unique et imaginaire, source de la loi et du droit. Le texte extrait du livre *Les Nombres* (15, 32-36) montre le cas d'un homme qu'on amène devant Moïse, parce qu'il a travaillé le jour du Sabbat, ce qui est interdit par la Loi. La Loi ne fixait aucune transgression et le Seigneur s'est révélé à Moïse pour que cet homme fût lapidé, ce qui fut fait. Cette situation met en évidence les éléments de l'imaginaire hébreu, d'une part Dieu qui se substitue à la loi quand celle-ci n'est pas assez explicite, d'autre part le Sabbat qui fait référence à la semaine et au jour de repos (Dieu a créé le monde en six jours et s'est reposé le septième). Or, ce qui justifie l'application réelle de la Loi réelle, est la référence à ce Dieu unique. Tout le système juridique hébreu (et de manière plus large toute la sé-

quence symbolique) est dicté par cet élément imaginaire. Le réel est investi par l'imaginaire dans toutes les institutions imaginaires sociales. Castoriadis est très influencé par l'anthropologie culturaliste des années 1970 qui repère les " *pattern[s]*" (Castoriadis, 1975, 195), c'est-à-dire les référents communs à une société et qui traversent celle-ci. Tout dépend par la suite de ce qu'on fait de ces *patterns*, des structures ou des symboles totémisés activant des significations imaginaires.

En rétablissant le lien entre le symbolique et l'imaginaire, nous évitons l'absorption du sujet dans une fatalité hétéronomique. L'aliénation est toujours une aliénation imaginaire, c'est-à-dire une dépendance par rapport à un ensemble de significations imaginaires qui commandent des faits réels. Le sujet naît aliéné dans un champ social-historique déterminé, mais cette aliénation n'est pas définitive, puisqu'il est à-être, c'est-à-dire possibilité de se faire autre qu'il n'est, en combattant l'hétéronomie. La psychanalyse a le mérite de nous apporter une lucidité quant aux désirs de ce sujet et à l'interrogation qui le porte, elle nous permet d'éviter le phantasme d'une société transparente à elle-même, car le sujet lui-même n'est pas transparent. La politique, en tant qu'institution globale de la société, ne peut pas se fonder sur la réalité psychique. L'anthropologie de Castoriadis met en évidence un déficit : il n'existe pas d'individu isolé, d'homme naturel, vivant suivant la satisfaction d'une série de besoins primitifs. La genèse qu'il nous propose est à l'opposé de celle de Rousseau qui tente de déceler les fondements de l'inégalité. Pour Rousseau, l'inégalité est sociale et l'égalité naturelle, alors que pour Castoriadis, la psyché humaine vise naturellement l'inégalité en ce qu'elle se prend pour le centre du monde, d'où la socialisation nécessaire qui brise ce phantasme irréaliste. L'égalité est donc le fruit d'une décision collective, c'est un problème social, créé dans et par la politique. Elle est le réquisit fondamental d'une société se voulant et se faisant autonome.

Castoriadis commence à constituer sa théorie anthropologique psychanalytique à partir des années 1964-1965, au moment où le navire *Socialisme ou Barbarie* fait naufrage, pour chavirer définitivement le 11 mai 1967. Elle permet d'éclairer le statut de la politique et de montrer en quoi le projet d'autonomie est un projet individuel et social. Le sujet n'est pas mort, comme le prétendent les "divertisseurs" (Castoriadis, 1979a, 223-236), c'est-à-dire tous les théoriciens du désir, Deleuze, Foucault, Félix Guattari, les nouveaux philosophes.

Les divertisseurs sont là. Les uns font joujou avec le 'désir', la 'libido', etc., dénoncent la responsabilité comme 'terme de flic', piègent et se piègent dans le cul-de-sac de la schizophrénisation. Leur complément rigoureux, Foucault ('Ce siècle sera deleuzien

ou ne sera pas', dit-il. Rassurons-nous : il n'est pas) présente toute la société comme entièrement résorbée dans les rets du pouvoir, gommant les luttes et la contestation interne qui mettent celui-ci en échec la moitié du temps. (Castoriadis, 1979a, 227)

Ce texte, très polémique permet de montrer en quoi l'insistance sur la spécificité social-historique du sujet ne lui enlève pas sa capacité imaginaire et décisionnaire. Réduire la politique à un mauvais jeu psychologique ou à un ensemble de désirs qui se contredisent au-delà des sujets, est une fiction peu productive. La pensée du symbolisme institutionnel permet de penser la notion de valeur qui diffère en ce sens des idées et des idéologies et qui est intrinsèquement solidaire de l'imaginaire social. La valeur est ce qui motive fondamentalement les individus, ce qui provoque les passions, ce qui les pousse à s'engager. Ici, le terme de valeur est envisagé sur le plan de l'ontologie sociale alors que dans d'autres textes, la valeur est envisagée du point de vue économique au sein de la critique du marxisme.

3. Évaluation, valeur d'échange et valeur d'usage

3.1 *Le rejet de la métaphysique des forces productives*

Selon Castoriadis, le marxisme reposait sur une volonté d'émancipation sociale mais en même temps ne remettait pas fondamentalement en cause ce qui est à la source de l'imaginaire capitaliste, à savoir l'idée que tout est calculable et rationnel. Le discours marxiste manque le fait le plus important qui est la compréhension de l'auto-institution globale de la société qui se crée en instituant des significations imaginaires. C'est bien l'imaginaire marxiste qu'il faut réinterroger et se rendre à l'évidence "que le système marxiste participe de la culture capitaliste, au sens le plus général du terme, qu'il est donc absurde de vouloir en faire l'instrument de la révolution" (Castoriadis, 1975, 99). La culture capitaliste est marquée par l'appropriation de la décision politique et économique par un petit groupe de personnes qui contrôle en partie ou totalement les tâches des travailleurs. Castoriadis s'est livré très tôt à un dialogue critique avec l'œuvre de Marx en discutant notamment la question de l'attribution de la valeur économique. Il a discuté le prétendu scientisme de Marx qui calcule le taux de profit et ne comprend pas le sens des luttes sociales (Castoriadis, 1979b, 97). Marx ne remet pas en cause l'économisme, il met en évidence la constitution de la plus-value et l'aliénation de la force de travail sans pour autant envisager une remise en question radicale de l'économisme qui est corrélée à cet imaginaire. Selon Castoriadis, Marx intègre

l'inéluctabilité d'un processus à partir de la considération du capitalisme comme un stade et non plus seulement comme un système d'exploitation inhumain.

Pour retrouver Marx, c'est Marx lui-même qu'il faut casser. Telle est la situation historique paradoxale de cet homme, qui n'a voulu être ni Newton, ni Mahomet mais n'est pas étranger au fait qu'il est devenu les deux à la fois ; telle est la rançon de son destin, à nul autre pareil, de Prophète Scientifique. (Castoriadis, 1975, 100)

En déterminant l'histoire à partir des besoins économiques rationnels, Marx ignore la diversité des imaginaires sociaux selon Castoriadis et projette sur l'ensemble des sociétés des facteurs qui ne concernaient que la situation sociale des pays industrialisés d'Europe du Nord. À vouloir figer une théorie des valeurs économiques, le marxisme devient une forme de théologie. "Le marxisme prolonge et continue, sur le plan pratique comme sur le plan théorique, la lignée des révolutions du monde occidental depuis le XVII^e siècle, en la menant explicitement à sa limite apparente ; mais, sous sa forme achevée, systématique et réalisée, il conserve l'essentiel de l'univers rationaliste-bourgeois au niveau le plus profond" (Castoriadis 1990a, 50). Pour Castoriadis, cette critique radicale de l'économie est nécessaire pour pouvoir comprendre ce qui se joue dans l'institution de la valeur économique. Le texte le plus abouti en ce sens se trouve dans le premier tome des *Carrefours du Labyrinthe* et a été rédigé en hommage aux séminaires de Constantin Despotopoulos entre 1938 et 1942 lorsque Castoriadis était encore en Grèce (Castoriadis 1978, 325).

Le texte s'ouvre sur un passage du *Capital* où Marx discute les thèses d'Aristote et en particulier la question de la valeur d'usage. Comment poser des relations d'équivalence entre cinq lits et une maison et cinq lits est égal à une somme d'argent ? (Castoriadis, 1978 : 326). Comment qualifier l'égalité, faut-il se baser sur une transitivité des équations pour poser l'équivalence des valeurs ? Selon Castoriadis, Marx utilise en allemand le terme de *Gleichheit* (Castoriadis 1978, 327).

Le secret de l'expression de la Valeur, l'égalité/identité et équivalence (*die Gleichheit und gleiche Gültigkeit*) de tous les travaux parce que et en tant qu'ils sont du travail humain en général (*menschliche Arbeit überhaupt*) ne peut être déchiffré que lorsque le concept de l'égalité/identité humaine possède déjà la solidité d'un préjugé populaire. (Castoriadis, 1978, 327).

Dans cette formule, c'est l'enfermement dans l'économisme qui est critiqué car le "préjugé populaire" dépend étroitement de l'imaginaire dans lequel on se situe. Au fond, la discussion des valeurs économiques (valeur d'usage, valeur marchande) doit être contextualisée

pour savoir ce qui est valorisé dans l'imaginaire. Le "secret de la valeur" dépend de ce qui est dit, il devrait faire l'objet selon Castoriadis d'une discussion politique.

Comment pourrait-il y avoir échange d'objets en proportions déterminées et stables, comment pourrait-on écrire $aX = bY$, s'il n'y avait pas entre les deux objets échangés, X et Y, quelque chose de *commun* et si cette chose n'y était pas *présente, contenue* dans le *même* quantum ? (Castoriadis 1978, 329)

La transitivité ne fonctionne pas selon Marx car la valeur-travail n'est pas la même et qu'elle reflète un investissement de la force de travail. Marx déplace cette arithmétique des valeurs en posant la question de l'histoire des forces productives, mais il cède à cette vision qui s'impose de manière universelle. En se plaçant sur le plan économique, Marx réactualise une métaphysique capitaliste.

La réduction qui se fait dans l'expérience, n'est *pas* réduction de tous les travaux à du Travail Simple ; elle est 'réduction' de tous les travaux à de l'*argent* (ou à un autre 'équivalent général' ou numéraire socialement institué), ce qui n'est absolument pas la même chose, ce que nous savions déjà sans 'théorie de la Valeur', ce que la 'théorie de la Valeur' *devrait* expliquer – au lieu de quoi, elle s'y appuie pour exister comme théorie. (Castoriadis 1978, 341)

Ce passage montre explicitement la manière dont Castoriadis analyse le discours de Marx avec un usage systématique des guillemets et des italiques. La difficulté est de savoir si ces guillemets renvoient à des citations ou à la doxa sur tel ou tel passage. Ce que demande Castoriadis dans sa philosophie des valeurs, c'est de pouvoir penser contre son époque ou plutôt au-delà pour s'élever au niveau de l'imaginaire social. On revient au même chemin du labyrinthe avec une lucidité supplémentaire pour ne pas s'enfermer dans la circularité des références idéologiques et métaphysiques. L'évaluation au sens de discussion sur la portée du procès productif implique la mise en place d'un régime de la discussion avec notamment les biens communs pour une société. Au fond, les valeurs ne sont pas simplement que des reflets de significations imaginaires implicites, il faut pouvoir les discuter pour remettre en question les normes héritées.

3.2 La visée de vérité

Castoriadis dénonce en réalité une métaphysique capitaliste qui est soulignée et acceptée par Marx. Ainsi, l'idée selon laquelle tout est calculable et réductible à une valeur

économique voir monétaire est problématique car on s'empêche de questionner le cadre de cette pensée.

Le capitalisme ne peut donc que *faire apparaître*, il 'révèle' l'humanité à elle-même – l'humanité qui jusqu'alors se croyait magique, politique, juridique, théologique, philosophique, et qui apprend moyennant le capitalisme sa vraie vérité : qu'elle est économique, que la vérité de sa vie a toujours été *production*, laquelle est cristallisation en valeurs d'usage de cette Substance / Essence, le Travail. (Castoriadis, 1978, 348).

Castoriadis réinstaure une pensée institutionnaliste radicale en montrant que Marx se limite à l'intérieur des catégories de son époque. Les conceptions des significations imaginaires et des ensembles sociaux permettent à Castoriadis de montrer que Marx dépendait *in fine* d'une pensée ensembliste-identitaire sans prendre de recul ni de perspective. Cette cécité est problématique car finalement on s'empêche de pouvoir penser le monde tel qu'il est à partir de l'institution imaginaire de la société (Vouldis, 2018, 1438). L'élévation à la question de l'auto-institution imaginaire de la société permet d'articuler les points de vue magmatique et ensidique. Marx est prisonnier d'un discours qu'il ne peut inverser car il dépend des mêmes prémices, il en reste au niveau idéologique (Thompson, 1982 ; Castoriadis, 2015, 611). Du coup, le langage devient problématique car on utilise des mots qui renvoient à des imaginaires contradictoires. Toute l'entreprise castoriadienne est bien de réaménager les conditions de la lucidité et de la vérité au moment où le discours marxiste utilise des références idéologiques qui sont en réalité des coquilles vides. La philosophie des valeurs de Castoriadis implique de réinstaurer une visée de vérité. La dénonciation de l'aliénation capitaliste et même bureaucratique fondée sur l'appropriation de la force du travail par une couche de dirigeants ne doit pas masquer la nécessité de remettre en question l'imaginaire et les normes sociales. Sinon, le risque est de les subir et d'accepter la domination d'un petit groupe d'individus. La remise en question de la logique ensembliste-identitaire ne peut se faire qu'à la lumière d'une vision anthropologique totale où l'humanité se crée à partir de cette *vis formandi*. Il n'existe pas de vérité révélée religieusement pas plus qu'il n'existe une téléologie fondée sur la confiance dans le développement des forces productives et technologiques. Tout dépend en fait du régime des valeurs et des croyances que l'on se donne.

Lorsque, devant la prétendue destruction par le feu de la Bibliothèque d'Alexandrie, le Calife prononçait la phrase immortelle : 'si ces livres disent ce que dit le Coran ils sont inutiles, s'ils disent autre chose, ils sont pernicieux' – l'histoire a beau être presque certainement apocryphe du point de vue de la vérité factuelle, elle possède une vérité profonde du point de vue social-historique. (Castoriadis 1997, 42).

Cette phrase illustre cette dynamique des perspectives qui permettent justement de relativiser les imaginaires sociaux en montrant que les notions sont d'emblée affectées d'une valeur particulière.

Toute société doit s'instituer aussi dans l'ensidique, il y a donc comme une intersection non vide de l'institution de toutes les sociétés (une partie commune). $2 + 2 = 4$ est institué (et correct) partout. Mais cette dimension (le *legein* et le *teukhein*) n'est pas absolument séparable de la dimension strictement imaginaire de l'institution : les chats persans ne sont pas les chats égyptiens, dans les sociétés chrétiennes $1 \neq 3$, sauf quand il s'agit des affaires les plus importantes, les trois personnes divines qui ne sont qu'une tout en étant trois. (Castoriadis 1997, 46).

Sur le plan de la vérité mathématique, $1+1=2$ est universellement reconnu comme un fait logique, mais en réalité la valeur de cet énoncé dépend de l'imaginaire social dans lequel il se trouve. La vérité tient au fait que la validité des énoncés soit également une création social-historique. Castoriadis renoue avec une conception culturaliste dans laquelle des significations imaginaires diffèrent du point de vue du signifié et du signifiant. Il y a ainsi des espèces particulières d'un concept qui font que les individus n'ont pas les mêmes représentations selon les contextes.

Le danger serait justement d'avoir des significations qui sont utilisées pour des réalités contradictoires. S'il y a une vérité dans l'énonciation de l'auto-institution imaginaire de la société, elle ne doit pas être occultée. Toutes les sociétés sont habitées par l'angoisse de cette lucidité et préfèrent créer des puissances divines ou des principes rendant compte de la logique d'évolution sociale. Ainsi, les individus n'ont plus qu'à croire et à investir ces principes extra-sociaux qui déterminent le sens et les valeurs d'un ensemble social. Le problème principal est que l'époque capitaliste arrive à la confusion des mots qui sont récupérés dans des discours vides de sens, c'est la montée du conformisme généralisé (Castoriadis, 1996). Le capitalisme, en consacrant la pensée économique et en réduisant l'individu à être un *homo computans*, réalise cette montée de l'insignifiance avec comme unique chimère la privatisation totale de l'existence des individus. Le risque est d'entretenir cette confusion par l'usage de notions vidées de sens et sujettes aux malentendus (Premat, 2017). Castoriadis aborde des exemples de cette dénaturation du langage dans ce qui constitue son unique ouvrage fondé sur l'analyse de l'évolution de la société russe passant d'une bureaucratie classique vers une stratocratie où l'Armée devient la signification centrale de la société russe. Un régime bureaucratique repose sur le mensonge car les bureaucrates tentent d'occulter en permanence la vérité social-historique en affichant des discours idéalisés ayant

une valeur totémique. Comme toute société produit du sens en permanence, la bureaucratie ne peut pas étouffer la créativité sociale et a recours à des discours qui réaniment des significations héritées et anciennes. Les bureaucrates falsifient les résultats pour défendre leurs propres intérêts, la société bureaucratique reste assez proche de l'hypothèse émise par Kant d'un peuple de démons animés uniquement par leurs intérêts particuliers (Dekens, 2002). Comment accepter une autorité légitime permettant aux hommes de s'extraire de cette condition particulière ? Kant évoque l'idée d'un État de droit permettant de s'imposer aux individus qui souhaitent sans cesse s'affranchir de cette autorité (Bourgeois 1996, 96), mais il a besoin de l'existence d'une poignée d'individus convaincus de cette légitimité pour que l'État fonctionne. Dans le cas de Castoriadis, le bureaucrate fait semblant d'accepter les règles du jeu pour se sauver et s'assurer une carrière au sein de la société. Le risque est que le langage soit peu à peu modifié et dépendant de la pure dimension subjective affirmée par les bureaucrates. Il devient une forme de mise en relation de codes que certains individus comprennent. Le langage devient l'apanage de bureaucraties repliées sur elles-mêmes, mais en même temps la dégradation des significations crée des difficultés pour le reste des individus qui ne comprennent pas ce qui se dit et s'énonce publiquement. Pour Castoriadis, l'étude de l'URSS nous dit quelque chose sur les autres sociétés bureaucratiques et en particulier les oligarchies occidentales. Aucune société n'est ratée du point de vue social-historique puisqu'une société institue des normes, des valeurs et du sens pour pouvoir durer. Il n'y a pas de sens en-dehors du social tout comme il n'existe pas de norme extra-sociale. "Donc, dans son organisation du monde, toute institution de la société doit tenir compte, et doter de signification, aussi ce fait : que d'autres sociétés existent, portant et portées par d'autres organisations du monde, d'autres normes, d'autres valeurs" (Castoriadis 2016, 370). On peut relativiser les sociétés en les renvoyant à leurs propres valeurs car toutes les sociétés instituent des normes et des valeurs. Une société ne peut pas survivre sans règles nécessaires et sans le fait que les individus acceptent ces règles aussi arbitraires et injustes soient-elles.

En revanche, la première "brèche" (Castoriadis/ Lefort/ Morin, 1988) apparaît à partir de la remise en question de l'imaginaire instituant ces normes et ces valeurs. Une norme peut être remise en question et en commençant à interroger la série de règles, les individus en viennent à se questionner sur les valeurs héritées et les possibilités de les influencer pour les transformer. Selon Castoriadis, l'une des rares sociétés à avoir remis en cause son imaginaire est la société athénienne du 5^e siècle avant Jésus-Christ qui fait naître la possibilité de l'autonomie à la fois sur le plan théorique de l'interrogation philosophique et sur le plan

des pratiques démocratiques. L'émergence de l'autonomie surgit dans l'histoire humaine comme prise de conscience de l'auto-institution imaginaire de la société, Castoriadis employant le terme de déchirure :

La visée, volonté, désir de vérité, telle que nous l'avons connue depuis vingt-cinq siècles, est une plante historique à la fois vivace et fragile. La question se pose de savoir si elle survivra à la période que nous traversons [...]. Je ne parle pas de la vérité du philosophe, mais de cette étrange déchirure qui s'institue dans une société, depuis la Grèce, et la rend capable de mettre en question son propre imaginaire. (Castoriadis 1990a, 59)

Il est intéressant de repérer les métaphores vitalistes utilisées à la fois pour penser les conditions de l'émergence de forces instituantes et l'autonomie qui est une signification imaginaire contingente, née dans un imaginaire social et qui réapparaît au moment des ruptures révolutionnaires où les normes instituées sont remises en cause globalement. L'autonomie est une signification ayant une valeur supérieure à d'autres significations dans la mesure où elle révèle l'auto-institution imaginaire de la société alors que les sociétés hétéronomes sont animées par un souci déterministe de justifier une destination historique des êtres humains à partir d'une norme absolutisée que ce soit une figure divine, les lois du marché ou un autre principe extra-social.

Les tendances actuelles à la mondialisation répondent à ce désir de maîtrise illimitée des ressources passant par l'unification du monde. L'œuvre de Castoriadis est intéressante dans le fait qu'elle pense la question de la désinstitution d'une société, lorsque les normes ne fonctionnent plus et lorsque les individus ne se reconnaissent plus dans les valeurs instituées. La soviétologie a permis à Castoriadis à la fois de comprendre l'une des entreprises de mystification les plus graves sur la nature de l'Union Soviétique et d'analyser l'effondrement d'un projet de société intenable. La lecture de Castoriadis est très utile aujourd'hui pour décrire le *collapse* en cours de la société capitaliste reposant sur la croyance en la mondialisation toujours plus efficace jusqu'à contracter à l'extrême les rapports entre Capital et Travail et à épuiser les ressources naturelles. La vérité n'est pas une selon Castoriadis, elle est fondamentalement liée à un *ethos* autonome où l'être humain est capable de remettre en question les normes qui s'imposent à lui tout en comprenant les caractéristiques de l'auto-institution imaginaire de la société. La visée de vérité est liée à cette mentalité autonome consistant à contribuer à la remise en question des normes sociales. L'autonomie est une signification imaginaire sociale particulière et en même temps la possibilité de remise en question de toutes les significations imaginaires sociales, elle a en quelque sorte une

valeur universelle puisque l'imaginaire instituant se remet en question. La valeur de l'autonomie peut disparaître, elle n'est pas acquise, ce qui explique la circularité de l'histoire avec la confrontation entre des projets politiques et sociétaux autonomes et l'institution hétéronome de la société où l'imaginaire est confisqué par la position de normes extrasociales qui échappent à tout sens critique. La société a tendance à renforcer les croyances collectives en privilégiant certaines significations imaginaires, d'où l'illusion d'une transcendance. Cette illusion peut néanmoins occulter l'immanent perçu de la signification et ainsi recouvrir l'origine même du champ social-historique. L'immanent perçu est la mise en évidence d'une horizontalité de fait, car Castoriadis abolit toute possibilité de verticalité à l'intérieur de ses positions ontologiques. La reconduction d'un monde vertical est nécessaire pour justifier la hiérarchie et la domination, dans de nombreuses oligarchies. L'ontologie de Castoriadis, est, d'une certaine façon déjà démocratique puisque la verticalité n'a pas de place, l'hétéronomie est donc une mystification politique et ontologique du champ social-historique (Poirier, 2011). En d'autres termes, la visée de vérité révèle que les sociétés émergent à partir de presque rien (Jankélévitch, 1981), ce presque rien étant figuré par l'art qui révèle ce vertige et cette solitude de l'être humain.

4. La valeur artistique comme expression d'une créativité culturelle dynamique

L'art est capable de révéler et figurer de manière plus intuitive la relation entre chaos et cosmos. Castoriadis a toujours été intéressé par l'art sous toutes ses formes puisqu'il était pianiste et avait un goût prononcé pour la peinture, la musique et les productions culturelles en général. Pour Castoriadis, les œuvres culturelles reflètent l'énergie créatrice de la *psyché*, sujet qui le fascine véritablement (Dosse 2014, 176). L'œuvre d'art est parfois paradoxale en ce sens qu'elle peut finalement rappeler et figurer le projet d'autonomie. Pour Castoriadis, ce qui caractérise la société athénienne, c'est l'apparition quasi simultanée de la philosophie comme pratique de la remise en question, la politique comme délibération et décision collective et la tragédie comme mise en scène de l'institution imaginaire de la société. La tragédie met en scène la colère des dieux et leur *hybris* tout en révélant que ces derniers sont des fabrications humaines. Au fond, la tragédie grecque révèle la nature sociale des normes, le *nomos* est perçu comme entièrement humain. L'émergence de l'autonomie constitue "un arrachement radical à des formes plusieurs fois millénaires de la vie sociale, mettant en cause de la relation de l'homme à ses outils autant qu'à ses enfants, son rapport à la collectivité autant qu'aux idées, et finalement toutes les dimensions de son avoir, de son savoir, de

son pouvoir" (Castoriadis 1990a, 56). La vision tragique de l'existence sociale consiste à placer les êtres humains face à leur destin. Castoriadis n'est pas le premier à avoir analysé la relation entre tragédie grecque et philosophie, Nietzsche ayant évoqué la "polyphonie de l'âme grecque" (Nietzsche, 1938, 22). Castoriadis s'intéressait aux poètes tragiques grecs pour y saisir une "anthropogonie" (Castoriadis 1999, 34), c'est-à-dire une manière dont les Grecs se représentent la création de leur humanité. Les trois auteurs tragiques athéniens sont Euripide, Sophocle et Eschyle. Dans le texte "Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle", Castoriadis établit une comparaison entre le *Prométhée mal enchaîné* d'Eschyle (460 av. J.-C.) et *l'Antigone* de Sophocle (442 av. J.-C.) pour étudier la manière dont la question anthropologique est posée. Ces deux œuvres sont choisies car elles illustrent "le rythme inouï de la création culturelle dans l'Athènes démocratique" (Castoriadis 1999, 34). La question anthropologique est présentée de manière différente dans ces deux œuvres, Eschyle s'offrant un détour par le mythe.

À cette question implicite, Eschyle répond par une anthropogonie. Cette anthropogonie est mythique, non pas simplement en un sens extérieur, parce qu'elle se réfère à un mythe, le mythe de Prométhée, qu'elle réutilise ; elle est mythique au sens profond, philosophique du terme, car elle répond à la question sur l'homme en renvoyant à son *origine* et en présentant un *récit* : l'homme est ce qu'il est parce que, autrefois, en des temps très reculés (au-delà de toute confirmation ou réfutation possible), il s'est passé quelque chose qui dépasse notre expérience habituelle. (Castoriadis 1999, 17)

Le mythe du récit des origines est une manière classique de comprendre la question de l'homme dans le champ social-historique. C'est grâce à Prométhée, un être surhumain, que les hommes vont pouvoir se réaliser comme êtres dotés d'un agir propre. Cette mythologie nous présente un être humain dénué de tout, vivant dans le hasard et le chaos, ne pouvant établir un contact avec le monde extérieur. "Ces 'hommes'-là, si on peut les appeler ainsi, sont comme des ombres vides- ils rappellent les zombies de la littérature fantastique contemporaine. Ils voyaient sans voir, sans en tirer aucun profit (*matèn*), ils écoutaient sans entendre et, 'semblables aux figures des rêves', *oneiratôn alinkioi morphaisi*, ils passaient leur longue vie sans aucun ordre, au hasard (*eikè*). Ils vivaient sous terre, dans des cavernes obscures, sans pouvoir distinguer hiver, printemps et été ; ils faisaient tout sans réflexion, sans pensée, *ater gnômes to pan eprasson*" (Castoriadis 1999, 18).

L'homme s'est fait homme grâce à l'institution de son rapport au monde, ce qui signifie grâce au langage et aux institutions secondes. Le don le plus important de Prométhée

aux hommes est l'institution de la pensée et des arts (vers 443-444), "eux qui étaient comme les bébés avant qu'ils ne parlent, [je les ai rendus] pleins de pensée et possédant la pensée qui peut s'imposer à ce qui est" (Castoriadis 1999, 19). La mythologie prend en charge la métaphore social-historique de l'institution. Castoriadis suit littéralement le texte d'Eschyle pour déchiffrer cette anthropogonie qui a quelque chose à nous dire sur le monde grec. Prométhée révèle aux hommes qu'ils sont mortels et qu'ils ne peuvent transgresser cette tragique réalité. Il leur a finalement dévoilé deux choses essentielles concernant leur condition, d'une part leur arrachement à leur état pré-humain et d'autre part leur insurmontable mortalité. De cette anthropogonie propre à Eschyle, Castoriadis passe à l'étude d'une tragédie importante de Sophocle, qui interprète d'une autre manière la question anthropologique.

En analysant la portée générale d'*Antigone* de Sophocle, Castoriadis montre que la tragédie ne s'arrête pas à une dimension mythologique ni à la complexité de la trame psychologique. Le sujet n'en est pas la lutte d'Antigone, victime innocente, contre le tyran Créon, ni la contradiction entre morale et raison d'État, ni l'opposition de l'individu à l'État (interprétations modernes), ni le conflit de la famille avec la Loi et le Politique (version hégélienne)" (Castoriadis 1999, 26). Castoriadis renvoie ces positions à des faux-problèmes qui éclairent peu le sens de la tragédie.

Le sujet de la tragédie est, au-delà de tout cela, l'*hubris*, l'acte commis *tolmas kharrin*. Bien sûr, Antigone et Créon représentent deux autorités en conflit. Mais ces autorités pourtant *-nomous khthonos* et *theôn enorkon dikan-*, le poète ne les considère pas comme absolument incompatibles, puisque l'homme peut devenir *hupsipolis* en les tissant ensemble (*pareirôn*). Aussi bien Antigone que Créon sont incapables de les tisser ensemble ; chacun d'eux, pour s'être voué à la défense aveugle et absolue de l'un des deux principes, devient *hubristès* et *apolis*. (Castoriadis 1999, 26)

Antigone et Créon s'excluent de leur Cité par leur manière de penser, qui rompt avec les usages établis et les coutumes. Ils se mettent en dehors du *nomos* établi et demeurent incapables de tisser un lien social quelconque ; ils pensent au-delà des catégories de leur Cité. "Paradoxe suprême : dépassant les limites du *phronein*, attaché au *monos phronein* (être le seul à 'penser juste'), le défenseur des lois de la cité, Créon, devient *apolis*. Mais il est évident qu'Antigone elle-même est *apolis*" (Castoriadis 1999, 26). Le *phronein* qualifie, dans l'imaginaire grec ancien, le penser juste dans les situations réelles, il ne relève surtout pas de la spéculation. Si nous interprétons les conséquences de ce *monos phronein*, nous comprenons qu'il est à l'œuvre dans la monarchie. La monarchie est le régime où le *phronein* ne dépend que d'un individu représentant l'État. Tout le parcours politique de Castoriadis s'est

construit autour du refus de la privatisation du *phronein*. Sa métaphysique anthropologique (avec le primat du social-historique) reconduit l'homme à une responsabilité collective. Le *monos phronein* signifie la sortie de la *polis*, il faut le ramener à un *ison phronein*.

Les conclusions de l'étude comparative dressée par Castoriadis, permettent de voir comment la question anthropologique évolue.

Eschyle part d'un état pré-humain onirique, de cauchemar, et il présente le passage à l'état humain comme un don, fruit de la décision et de l'action d'un être surhumain. Rien de tel chez Sophocle pour qui il n'y a pas d'état pré-humain de l'homme, puisque, du moment que l'homme existe, il se définit par une action pratico-poïétique autocréatrice, par une activité d'auto-enseignement. (Castoriadis 1999, 33)

On passe d'une vision globale de la société instituée par un tiers organisateur surhumain à une société s'instituant. "En un quart de siècle, l'autoconnaissance grecque passe de l'idée d'une anthropogonie divine à l'idée d'une autocréation de l'homme. Le stasimon d'*Antigone* et avec lui, consubstantielle et indépassable, l'Oraison funèbre de Thucydide, qui vient douze ans plus tard, lui donnent ses aspects les plus éclatants" (Castoriadis 1999, 34). Au milieu du V^e siècle, la vitalité des créations culturelles témoigne également des changements politiques en vigueur. Il existe en réalité une corrélation entre l'imaginaire démocratique et la productivité culturelle. Plus une société est démocratique plus elle permet aux arts de s'exprimer alors qu'à d'autres époques, ce sont des génies capables de penser contre leur temps et de proposer des œuvres figurant cet esprit autonome. En reprenant la distinction d'Aristote dans la *Poétique*, le poète tragique doit davantage être *muthopoios* que *metropoios*, il doit être du côté de la création de mythes et d'histoires pour toucher les affects de l'homme (Castoriadis 1999, 55). La poésie permet de jouer sur l'ensemble de la signification imaginaire et en particulier sur les affects et les représentations.

La mélodie du sens est le tissage ensemble de la 'montée-descente' dans le registre de la signification et dans son niveau d'intensité. La signification de chaque mot module la signification du vers au fur et à mesure que celui-ci se déploie ; les variations de l'acuité ou intensité de l'expression créent une forme, un *pattern*. (Castoriadis 1999, 57)

La mélodie musicale est ce qui caractérise le plus radicalement la création. Les hommes créent une tessiture dans laquelle ils éprouvent les variations mélodiques de leurs actions. Le social-historique se comprend musicalement, en témoignent les articles de Castoriadis truffés de références musicales, comme le *Requiem* de Mozart (Castoriadis 1996, 64), ou les *Chorals* de Bach (Castoriadis 1996, 76).

Lorsque Bach écrit une *Passion*, il ne fait rien d'autre. La liberté de création ne consiste pas à se placer dans une situation de liberté abstraite totale par rapport aux moyens et aux formes (liberté imaginaire et fantasmatique) de la musique – elle ne consiste donc pas à faire ce qui serait en fait *sortir* de la musique et dominer les moyens effectivement disponibles (et à en créer éventuellement d'autres) pour leur faire servir son intention, pour en faire l'expression adéquate d'un contenu – contenu qui *est vécu comme* vérité absolue. (Castoriadis 2009, 105)

La valeur artistique vient du fait que l'artiste révèle la dimension social-historique de l'imaginaire en utilisant de nouveaux matériaux pour figurer cet imaginaire.

Conclusion

Les valeurs et les normes sociales renvoient à la structuration d'un imaginaire social qui est l'institution de significations ayant naturellement du sens pour les individus. L'intériorisation de ces significations se traduit par des valeurs qui sont données sans que les individus puissent les démontrer. L'existence d'une valeur se donne immédiatement à l'individu qui les reçoit et qui est capable par la suite de la remettre en question pour lui substituer d'autres valeurs et d'autres significations. La valeur indique la présence d'énoncés sous forme d'interdits pour modeler des attitudes. En d'autres termes, la création de valeurs participe de la théorie de l'institution imaginaire de la société. Les réflexions de Castoriadis témoignent d'un immanentisme radical, où il est impossible de penser des significations imaginaires et des valeurs transcendant notre existence et permettant une identification relative. Cette position n'est pas tenable, parce que la psyché humaine se nourrit sur un fond permanent de représentations. Castoriadis n'est pas allé jusqu'au bout de son anthropologie pour décrire une psychologie politique : celle-ci repose pourtant sur un symbolisme institutionnel transcendant les clivages particuliers et pouvant naturellement être mis en question de temps à autre. L'imaginaire a besoin de fournir une réponse relative au social (souvent jugée comme étant illusoire par la postérité), en dressant un certain nombre de valeurs communes. La vérité social-historique est finalement que l'homme est dans une solitude créatrice et qu'il doit son existence à l'auto-institution imaginaire de la société, il est obligé de créer ces institutions sociales pour s'organiser collectivement. La valeur suprême est donc celle de l'autonomie qui permet de s'élever à une forme de lucidité sur l'ontologie sociale. La signification imaginaire de l'autonomie possède un privilège en ce qu'elle interroge le social et l'ensemble des institutions, elle est ce qui peut permettre de renouveler

constamment l'élan créateur social. L'œuvre de Castoriadis est labyrinthique en ce sens que les textes ont subi des vagues de réédition avec des articles qui reprennent régulièrement les mêmes thèmes autour de l'autonomie et de la création social-historique. Depuis le début des années 2000, la publication des séminaires donnés à l'EHESS a renforcé ce caractère labyrinthique tout en éclairant en profondeur la manière dont Castoriadis explicite l'ontologie social-historique.

*Assoc. Prof. Dr. Christophe Premat, Department of Romance Studies
and Classics, Stockholm University, Sweden, christophe.premat[at]su.se*

Références

Bouquet, Simon. "La sémiologie linguistique de Saussure : une théorie paradoxale de la référence ?" *Langages*, no. 107 (1992) : 84-95.

Bourbaki, Nicolas. *Éléments de mathématique. Théorie des ensembles*. Berlin, Heidelberg, New York : Springer, 2006.

Bourbaki, Nicolas. *Éléments de mathématique. Algèbre*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2007.

Bourgeois, Bernard. "Histoire et droit chez Kant", *Revue Germanique Internationale*, 6 (1996): 91-100.

Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975.

Castoriadis, Cornelius. *Les Carrefours du labyrinthe I*. Paris : Seuil, 1978.

Castoriadis, Cornelius. *La Société française*. Paris : éditions 10/18, 1979a.

Castoriadis, Cornelius. *Capitalisme moderne et Révolution, 2. Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*. Paris : éditions 10/18, 1979b.

Castoriadis, Cornelius. *Devant la guerre I. Les Réalités*. Paris : Fayard, 1981.

Castoriadis, Cornelius. *Les Carrefours du Labyrinthe II. Domaines de l'Homme*. Paris : Seuil, 1986.

Castoriadis, Cornelius, Claude Lefort et Edgar Morin. *Mai 68 : La Brèche suivi de 20 ans après*. Paris : Complexe, 1988.

Castoriadis, Cornelius. *La Société bureaucratique, 1. Les Rapports de production en Russie*. Paris : Christian Bourgeois, 1990a.

Castoriadis, Cornelius. *Les Carrefours du Labyrinthe III. Le Monde morcelé*. Paris : Seuil, 1990b.

Castoriadis, Cornelius. *Les Carrefours du Labyrinthe IV, La Montée de l'insignifiance*. Paris : Seuil, 1996.

Castoriadis, Cornelius. *Fait et à faire – Les Carrefours du Labyrinthe 5*. Paris : Seuil, 1997.

Castoriadis, Cornelius. *Les Carrefours du Labyrinthe VI, Figures du pensable*. Paris : Seuil, 1999.

Castoriadis, Cornelius. *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*. Paris : Seuil, 2009.

Castoriadis, Cornelius. *La Société bureaucratique – Écrits politiques. 1945-1997, V*. Paris : éditions du Sandre, 2015.

Castoriadis, Cornelius. *Guerre et théories de la guerre. Écrits politiques. 1945-1997, VI*. Paris : éditions du Sandre, 2016.

Caumières, Philippe. *Castoriadis – le projet d'autonomie*. Paris : Michalon, 2007.

Dardenne, Luc. "Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*" (compte-rendu). *Revue Philosophique de Louvain*, 41 (1981) : 133-141.

David, Gérard. *Castoriadis, le projet d'autonomie*. Paris : Michalon, 2000.

Dekens, Olivier. *Projet de paix perpétuelle, Emmanuel Kant, présentation et commentaires*. Paris : Bréal, 2002.

Dosse, François. *Castoriadis, une vie*. Paris : La Découverte, 2014.

Durand, Gilbert. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*. Paris : Belles Lettres, 1960.

Gödel, Kurt. *Collected Works*. Oxford : Oxford University Press, 1984.

Jankélévitch, Vladimir. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 2. La méconnaissance. Le malentendu*. Paris : Seuil, 1981.

Martuccelli, Danilo. "Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création". *Cahiers internationaux de sociologie*, no. 113 (2002) : 285-305.

Neher, André. *L'essence du prophétisme*. Paris : PUF, 1955.

Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Traduction française Geneviève Bianquis. Paris : Gallimard, 1938.

Poirier, Nicolas. *L'ontologie politique de Castoriadis*. Paris : Payot, 2011.

Premat, Christophe. Castoriadis and the modern political imaginary – Oligarchy, representation, democracy. *Critical Horizons*, volume 7, n°1, (December 2006): 251-275.

Premat, Christophe. La stratocratie ou la tentative de guerre totale dans la pensée politique de Castoriadis. *EspacesTemps.net*. 2017. Web. 31 mai 2019 <<https://www.espacestems.net/articles/stratocratie-tentative-de-guerre-totale-pensee-politique-de-castoriadis/>>

Raynaud, Philippe. "Platon et l'expérience grecque", *Droits*, n. 31 (2000) : 81-87.

Roustang, François. Un destin si funeste. Paris : Minuit, 1976.

Thompson, John B. "Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort." *Theory and Society*, vol. 11, no. 5, (1982): 659-681.

Vouldis, Angelos T. "Cornelius Castoriadis on institutions: a proposal for a schema of institutional change", *Cambridge Journal of Economics*, 42 (2018): 1435-1458.