

*Uppsala Rhetorical Studies U R S*

*S R U Studia Rhetorica Upsaliensia*

ACTUALITÉ D'UNE  
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius  
Castoriadis

**Frédéric Brahami**  
Castoriadis – le projet  
d'autonomie comme  
projet de vérité

Vincent Descombes, Florence  
Giust-Desprairies, Mats Rosengren [eds]

— Castoriadis — le projet d'autonomie  
comme projet de vérité —

Frédéric Brahami

Directeur d'études, CRH-GEHM

Le 6 mai 1987 Castoriadis disait ceci dans son séminaire : « pensée et liberté, philosophie et autonomie, ouverture de la question ou de l'interrogation illimitée et position explicite effective de la question politique » sont « deux faces du même<sup>1</sup> ». Que la pensée et la liberté soient aussi inséparables que le recto et le verso d'une feuille de papier, qui songerait à le nier ? Si l'on s'en tenait là, il s'agirait d'une proposition triviale, car on ne voit pas qu'on puisse parler de liberté là où la possibilité de penser n'est pas donnée, ni d'une pensée qui n'envelopperait en elle-même une affirmation de liberté. Mais il allait beaucoup plus loin, en affirmant lors de la même séance : « Vérité : partout où il y a société et langage, se pose effectivement la question de la correction, de la conformité des énoncés relativement à un état réel [cf. séminaire du 29 avril 1987] – mais non pas de la vérité en tant que mouvement qui vise au-delà de l'institution donnée de la société, donc au-delà de l'institution donnée des croyances, des représentations et même des règles d'inférence et des postulats ultimes du discours dans la société considérée. C'est ce mouvement-là que je qualifie de *projet de vérité*<sup>2</sup> ». C'est dire que « projet d'autonomie » et « projet de vérité » émergent ensemble et se conditionnent mutuellement, au point que l'autonomie n'est elle-même pensable que comme visée de vérité. Or la vérité dont il s'agit dans l'autonomie n'est pas réductible à la cohérence logique ni même à la pertinence. Non que le projet de vérité s'autorise à penser n'importe quoi, sans respect de la cohérence ni souci de la pertinence, mais ces deux propriétés (correction des propositions et conformité «objective» des énoncés) sont des propriétés du *logos*, lequel étant socialement institué ne suffit pas à caractériser l'autonomie. Toute société en effet, hétéronome autant qu'autonome, totalitaire autant que démocratique, est *prise* dans le *logos*. Aussi les

caractéristiques «classiques» de la vérité comme discours adéquat au réel ne recouvrent-elles pas les éléments constitutifs de l'autonomie.

Je voudrais commencer par signaler la singularité de la position de Castoriadis. Du côté de la vérité tout d'abord. Affirmer un projet de vérité, c'est s'opposer à la théorie constructiviste de la connaissance rationnelle, scientifique et philosophique. Castoriadis n'a jamais adhéré aux doctrines conventionnalistes, qu'au contraire il critique. Même pour ce qui concerne les modèles en physique théorique par exemple, il dénonce l'insuffisance radicale du conventionnalisme, car pour « qu'une convention marche, il faut quelque chose au-delà de la convention<sup>3</sup> ». Comment sinon pourrions nous faire le départ entre deux conventions ou deux modèles ? Ce ne pourrait être par définition que par convention, et nous serions alors prisonniers d'une grossière pétition de principe, décidant par convention que tout se décide par convention. Jamais il n'a pensé que la rationalité scientifique fût de même rang épistémologique que n'importe quel autre type de savoir. On pourrait insister sur sa sévérité à l'égard de ses contemporains, sous ce point de vue, notamment sa critique de la déconstruction de Derrida<sup>4</sup>, ou encore sa critique de la mort du sujet selon Foucault, contre lequel il revendique la validité des concepts de sujet, de volonté, de responsabilité, qu'il tient pour des concepts inéliminables, non pour des raisons de commodité du langage, mais parce que ces concepts disent des réalités<sup>5</sup>. Castoriadis ose même – péché capital – dire que l'en-soi obéit à la logique ensembliste-identitaire, et que si le pour-soi organise son monde propre, c'est précisément que le monde tout court est organisable<sup>6</sup>. « Ce qui est – l'être-étant total – est réglé intrinsèquement, en soi, dans *une* de ses strates, la première strate naturelle, par la logique ensembliste-identitaire, et il l'est sans doute aussi, lacunairement et fragmentairement, dans toutes ses strates<sup>7</sup> ».

Du côté de la liberté, l'affirmation qui fait du « projet de vérité » l'autre face du « projet d'autonomie » enveloppe une critique très profonde du récit dominant selon lequel la modernité se caractériserait précisément par la déliaison de la liberté et de la vérité. *Auctoritas, non veritas facit legem*. Selon le récit partagé, la célèbre proposition de Hobbes figure la grande révolution théorique inaugurant la modernité politique, où le souverain, pour garantir les droits des sujets, doit impérativement se soustraire à toute autorité spirituelle prétendant détenir la vérité doctrinale sur le salut des hommes. Absolu, le pouvoir l'est d'abord en ce qu'il est délié de la vérité, déterminé par le seul souci de la sécurité, condition effective de tout exercice des droits. Le dispositif moderne de la liberté, entendue comme liberté du sujet de droit, serait la réponse que l'État aurait apportée aux guerres de religion qui avaient ensanglanté l'Europe ; il porterait en lui (même s'il faudra longtemps pour que le principe soit complètement développé et entre dans les mœurs) la reconnaissance intérieure par les citoyens du pluralisme, chacun étant enjoint à renoncer au dogmatisme de ses croyances, et se trouvant comme contraint par le régime du droit à ne les avancer dans l'espace public que sous la guise de l'opinion. Or, en nouant aussi étroitement qu'il le fait projet d'autonomie et projet de vérité, Castoriadis, pourtant penseur radical de la pluralité, penseur radical d'un «*pluralistic universe*», rejette résolument ce récit standard, et par suite toutes les positions aberrantes sur le primat de la démocratie par rapport à la philosophie. Autonomie politique et visée de vérité n'ont de sens que prises ensemble.

Enfin, par cette seule affirmation que le projet d'autonomie et le projet de vérité sont les deux faces d'une même chose, Castoriadis révèle, comme en creux, le lien qui unit secrètement la thèse politique selon laquelle la liberté est extérieure à la vérité, voire suppose qu'on la mette hors-circuit (thèse libérale si l'on veut), et la thèse

épistémologique selon laquelle tout discours, même scientifique ou théorique, est intégralement construit. Dans les deux cas en effet, c'est bien la convention qui fait être et la société et la science. À cet arbitraire de la convention en politique et en épistémologie, Castoriadis oppose l'arbitraire de l'imagination radicale, qui est si l'on veut arbitraire, mais qui est l'arbitraire (la contingence même) de l'être.

Force est pourtant de constater que Castoriadis élabore ce qui relève bel et bien d'une critique radicale de la vérité, une véritable généalogie (quasiment déductive) du «discours vrai» qui le rapproche *malgré qu'il en ait* du constructivisme, du relativisme, c'est-à-dire au fond du scepticisme. Restituer les grandes lignes de cette critique permettra de cerner en quel sens la vérité produit l'hétéronomie, et en quel sens elle s'identifie au projet d'autonomie.

Les sociétés étant instituées pour rendre la vie humaine vivable<sup>8</sup>, elles sont des créations qui recouvrent le Chaos psychique, ce Chaos présent à tous les niveaux de l'être, mais qui, si je puis dire, prend le pouvoir avec l'émergence de la psyché humaine. Et c'est en dispensant du sens que les sociétés recouvrent le Chaos : « La signification émerge *pour* recouvrir le Chaos, faisant être un mode d'être qui se pose comme négation du Chaos<sup>9</sup> ».

L'institution est par essence donatrice de sens, c'est là sa fonction. Or l'imaginaire social qui fabrique du sens n'est véritablement efficace que d'être cohérent bien sûr, mais surtout *complet*, et il atteint le summum de sa complétude possible en inscrivant le sens de l'individu dans la société, celui de la société dans le cosmos, et celui du cosmos en Dieu. Cette fuite en avant est inhérente à la structure même de la signification : incapable de répondre correctement à toutes les demandes de sens, elle est condamnée à s'illimiter elle-même pour avoir chance de recouvrir enfin l'illimité du Chaos toujours recommençant. Plus la complétude du sens institué est

aboutie, plus l'institution est close sur elle-même, et plus elle est inquestionnable. La réussite parfaite de cette création complète et close du sens est la religion. C'est pourquoi la société s'institue tout naturellement comme hétéronome<sup>10</sup> : « c'est évidemment la société hétéronome, avec les institutions qui ne doivent ni ne peuvent être mises en question et la rigidité des investissements correspondants, qui s'avère également être le mode d'être «normal» ou le plus probable de l'institution humaine<sup>11</sup> ».

Le conditionnement par quoi nous sommes aliénés n'atteint donc pas seulement nos conduites, ni même nos mœurs. Ce ne sont pas seulement non plus nos désirs et nos investissements psychiques qui sont conditionnés. C'est bien la rationalité elle-même qui, instituée par la société, tend à compléter la production du sens en le refermant sur lui-même et ainsi à produire de l'hétéronomie. C'est pourquoi la *pente* de la pensée philosophique vers une ontologie unitaire ou une théologie rationnelle est naturelle<sup>12</sup>. Ainsi donc, tout notre appareil cognitif, de la perception à l'entendement et à la raison, et jusqu'à la conscience elle-même, qui « n'existe qu'en tant que création social-historique<sup>13</sup> », produit de l'ensembliste-identitaire. Tout cela va tout de même assez loin dans le sens d'un relativisme sceptique intégral. On dirait que l'extraordinaire complexité des créations sociales n'est finalement qu'une série de détours pour *restaurer* la clôture du pour-soi, du vivant, mis en danger de mort par l'émergence de la psyché humaine. Ce qui n'a rien d'étonnant puisque, comme Castoriadis le dit dans « L'état du sujet aujourd'hui » : le pour soi archétypal est le vivant<sup>14</sup>. Catégorisées par les normes de l'entendement, les règles du monde sont gouvernées par l'auto-finalité du vivant<sup>15</sup>. Le vivant, ce niveau d'être qui se pose pour soi, qui se vise soi-même, crée un monde (son organisme) au sein du monde. Par là même il se clôt. Au plan du vivant, et de tout pour-soi en tant qu'il vit, la clôture

non seulement manifeste mais *crée* littéralement son autonomie. Or, discutant dans « La création dans le domaine social-historique » la biologie de Francisco Varela, Castoriadis remarque que la définition de l'autonomie biologique comme clôture recouvre très exactement celle de l'hétéronomie dans le monde social-historique<sup>16</sup> : dans le monde social-historique, l'hétéronomie se définit par la clôture, qui définit l'autonomie dans le monde biologique. Le problème se précise alors un peu : la psyché humaine ouvre bien le pour-soi, elle est en tant que telle une extraordinaire fracture de la niche du pour-soi, mais elle l'ouvre d'une ouverture folle et a-réelle dans laquelle l'être humain s'inabisse.

L'institution canalise le Chaos psychique en fabriquant l'individu, lui-même institution sociale<sup>17</sup>. Nous comprenons ici la part énorme de l'identitaire chez l'humain, et les raisons qui font que ce qu'on appelle «vérité» (cohérence et pertinence) n'est qu'un encodage de l'identitaire, un redoublement de l'identitaire par l'occultation du Chaos, de l'imagination radicale, du pluralisme inhérent à l'univers, en vue de construire un être *toujours plus homogène*. On n'est pas plus déconstructiviste. À cet égard, Castoriadis s'inscrit profondément dans la grande tradition sceptique, et l'on trouverait sans peine chez Montaigne ou Hume (pour ne prendre que ces figures éminentes du scepticisme moderne) des textes qui expriment à leur manière cette même proposition philosophique.

Sauf que ce n'est là qu'une moitié – la moitié triste – de l'histoire. Car la clôture social-historique n'est et ne peut pas totale, et le pour-soi qu'est une société n'est pas la même chose en plus grand que le pour-soi animal. Pourquoi ? pour au moins deux raisons. 1° La psyché humaine ne parvient pas à détruire le Chaos en elle : « l'individu socialement fabriqué, aussi solide et structuré soit-il par ailleurs, n'est jamais qu'une pellicule recouvrant le Chaos,

l'Abîme, le Sans-Fond de la psyché elle-même, qui ne cesse jamais, sous une forme ou une autre, de s'annoncer à lui et d'être présent pour lui<sup>18</sup> ». Le Chaos est donc toujours là, imminent, présent, actif, qui travaille drôlement à l'étage du dessous. Il y a toujours en elle quelque chose (notamment la *libido*, mais pas seulement) de réfractaire au dressage. 2° Côté objectif de l'institution cette fois, au plus profond de l'institution, il y a le langage. Or quelque chose dans le langage, dans toute langue, échappe au code : c'est l'interrogativité. L'interrogativité est « incorporée dans le langage humain<sup>19</sup> ». Dès qu'il y a pour-soi *humain*, surgit la possibilité de questionner, ce qui signifie que l'opérateur fondamental de donation du sens échappe lui-même à la clôture constitutive du sens.

Dans toute société, même la plus complètement fermée, existent le Chaos psychique et l'interrogativité inhérente au langage. Mais ils existent comme de simples possibles. Cette possibilité ne suffit pas en tant que telle à produire l'autonomie effective – laquelle du reste ne relève précisément pas du registre de la production, comme s'il suffisait que certaines conditions sociales soit données pour que s'enclenche le processus d'autonomisation ; il n'y a pas de processus d'autonomisation mais *au contraire* un projet d'autonomie. Et l'autonomie n'arrive pas aux sociétés hétéronomes parce que des individus en viendraient on ne sait comment à briser les cadres de sens imposés. Castoriadis est on ne peut plus clair sur ce point : le projet individuel d'autonomie ne devient un projet effectif qu'à la condition que la société rende la chose possible.

C'est à partir de ces éléments qu'on peut essayer de comprendre quelque peu la proposition de Castoriadis quant à l'identité du projet d'autonomie et du projet de vérité. Il doit forger pour cela un autre concept de vérité que celui de *logos* cohérent et pertinent. Et de fait, dans le séminaire de 1986–1987, *Sujet et vérité dans le monde*

*social-historique*, il distingue la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect, donc comme rectitude des énoncés qui doivent correspondre à un état réel des choses, et la vérité comme *convenance*<sup>20</sup>.

Définir la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect est une pétition de principe. Même dans la théorie de la connaissance la plus bête qui soit – celle qui fait de la représentation de la chose le *décalque* mental de la chose telle qu'elle est dans sa réalité extramentale – il est impossible de savoir si le calque est fidèle à une chose que, par hypothèse, je ne peux connaître que par son calque. Surtout, la «chose», synthèse de la perception catégorisée et du langage, est elle-même selon Castoriadis une institution. La théorie de la «vérité» comme adéquation nous enferme donc dans le cercle clos du sens institué. Mais la vérité peut, et doit, s'entendre autrement, non plus comme adéquation mais comme *convenance*<sup>21</sup>. Il admet que ce mot n'explique pas grand chose, qu'il n'indique pas trop bien ce qu'il entend par vérité en un sens qui ne serait plus celui de la clôture et de l'occultation. Car ce mot maintient la triade sujet pensant, objet, relation du sujet à l'objet. «Convenance», «rencontre», tels sont les mots par lesquels il cherche à nous faire saisir ce qu'il entend<sup>22</sup>. Un texte est ici particulièrement éclairant : « Vérité, non pas comme adéquation de la pensée et de la chose, mais comme *le mouvement même* qui tend à ouvrir des brèches dans la clôture où la pensée tend toujours à s'enfermer de nouveau<sup>23</sup> ». Au sens poïétique et non plus ensidique, la vérité est mouvement. C'est cela que cherchent à dire les mots convenance et rencontre. Comment l'entendre ?

Lorsque, de mimétique qu'elle est «normalement», la pensée se fait active, elle réalise que les critères de correction, les axiomes et les postulats ultimes par lesquels elle est informée, sont privés du fondement qu'ils prétendent avoir ou être. La pensée se retourne

alors sur elle-même, se prend elle-même comme objet et se fait ainsi réflexion. Parvenue au stade de la réflexivité, elle s'interroge sur ses propres critères, ses méthodes et ses opérations. Devenue réflexive la pensée met en question non seulement le monde socialement institué, mais encore et surtout elle-même, elle-même en sa propre identité. Elle découvre ainsi que nos édifices institués n'ont pas de clef de voûte et sont bâtis sur des sables<sup>24</sup>. Par la réflexion la pensée se perçoit comme activité représentative, se découvre comme imagination radicale. L'autonomie ne consiste pas à se donner à soi-même une loi qui serait fondée en nature ou en raison. Elle ne consiste en rien d'autre qu'à se poser la question : pourquoi devrais-je obéir à cette loi ? pourquoi devrais-je penser ainsi ? C'est dire qu'elle tient tout entière dans la réflexivité, qu'elle s'effectue au plan de lucidité où la conscience sait que toutes ses élaborations sont arbitraires. En se retournant sur elle-même réflexivement, la pensée découvre, ou plutôt rencontre le fait, et par là même sait, qu'il n'y a pas de fondement extérieur à sa propre activité créatrice. Ce savoir produit par la réflexion n'est pas un savoir négatif, qui s'épuiserait tout entier dans le constat nihiliste qu'il n'y a pas de fondement à nos élaborations du sens. Car *la réflexion n'est pas une affaire psychologique mais ontologique*. La réflexion crée un nouveau niveau d'être<sup>25</sup>. C'est ainsi comprise, je crois, que la vérité, bien qu'elle soit social-historiquement instituée, vaut au-delà de toute inscription particulière.

Mais si l'autonomie est vérité, pour autant que la vérité est le mouvement de la conscience réflexive, du questionnement, l'autonomie maximale tient dans le questionnement maximal, celui qui met en question la loi de sa propre existence.

Ces sociétés [La Grèce antique et l'occident moderne ] représentent, derechef, une forme nouvelle d'être social-historique – et, en fait,

d'être tout court : *pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, de la vie, et, pour autant que nous le sachions, de l'Univers, on est en présence d'un être qui met en question sa propre loi d'existence, son propre ordre donné*<sup>26</sup>.

Un être capable de remettre en question sa loi d'existence, qui donc atteint au maximum de son autonomie en se scindant de ce qui constitue la loi même de son existence, voilà bien en effet une altération radicale de l'être depuis qu'il y a de l'être. Certes, la clôture n'est jamais totalement fracturable : « nous ne pouvons jamais la briser au point d'être capables de nous envoler hors de toute clôture, d'accéder à une «vue de nulle part<sup>27</sup>» ». C'est que la clôture n'est pas simple négativité, et que sa brisure n'est pas pure positivité, comme si nous accédions à l'être en n'étant plus *un* être. Ce serait oublier que la clôture est proprement constitutive de l'autonomie du pour-soi. Aussi faut-il renverser notre point de vue sur la finitude, celle du pour-soi, celle du sujet, celle du social-historique. L'illusion qui nous trompe ici, cette illusion qui identifie finitude et passivité, est probablement l'une des plus difficiles à déraciner. Pour Castoriadis, la finitude n'est pas la passivité, mais la condition ontologique de l'autoconstitution du pour-soi. En ce sens, l'acte de clôturer n'est pas tant le signe de la passivité que la réaction de l'activité spontanée à la passivité. C'est pourquoi la finitude du sujet ne gît pas dans sa passivité

[...] mais dans la nature même de l'activité de son imagination, de l'imagination radicale, qui à la fois lui constitue une sorte de niche éclairée et assure pour ainsi dire à jamais qu'il ne pourra pas en sortir si ce n'est en créant de nouvelles niches. La finitude du sujet, c'est la subjectivité elle-même, son être-sujet, non pas sa « passivi-

té » ou « réceptivité », mais *la limitation (la clôture) inéliminable de son activité créatrice*. C'est parce que, chaque fois, c'est un sujet, ou une société, qui spontanément crée, que cette création ne peut être que la sienne. C'est cela, la détermination ultime de l'être-pour-soi – qui n'est pas limitée par sa passivité à l'égard de l'étant, mais par le fait qu'il est nécessairement chaque fois *ce* sujet-ci, *cette* société-ci, un sujet ou une société particuliers, et non pas tout sujet ou toute société possible<sup>28</sup>.

L'acte de clôturer est un acte positif de création. Mais si cela vaut pour l'homme comme être pratique et comme être de connaissance, cela ne vaut pas pour le tout de l'homme. Car pour l'homme comme artiste, comme être d'imagination radicale, les choses apparaissent sous un tout autre angle. « Les créations humaines qui relèvent décidément de l'imagination radicale et de l'imaginaire social essaient de briser les murs de ces niches *sans en constituer d'autres*. Ce serait peut-être une des définitions possibles de l'art : *briser la clôture sans en reconstituer une autre*. Et c'est peut-être la raison pour laquelle l'art a cette importance centrale dans l'histoire de l'humanité<sup>29</sup>. »

L'artiste<sup>30</sup> pourrait briser une clôture sans en refaire une autre, parce que l'œuvre n'est de toute façon pas vraiment une clôture. Mais qu'en est-il des clôtures en politique ? N'est-ce pas cela qu'on vise désormais aussi en politique ? N'est-ce pas leur destruction que vise notre modernité la plus contemporaine ? Briser les clôtures civilisationnelles, religieuses, nationales, sociales, générationnelles, sexuelles sans en faire de nouvelles ? Faire de la politique comme l'artiste fait son œuvre ?

Dans l'hypothèse où la création artistique fournit en effet le paradigme de l'autonomie politique dans sa version la plus contemporaine, si ce qui est visé politiquement c'est bien la destruction

de toute clôture, ne pourrait-on interpréter tout autrement que ne le fait Castoriadis lui-même le monde glaçant qu'il voit naître et dénonce, ce monde du vide et de la dérive, de l'apathie, ce monde qui produit une société de non-personnes, une société de l'insignifiance justement ? L'interpréter non pas comme une forme nouvelle de clôture, cette clôture d'autant plus efficace qu'elle qu'elle est lâche et informe, mais comme le destin possible sinon préférable d'une réflexivité qui, arrivée à son point de lucidité maximale sur l'arbitraire des créations humaines, butant donc en ce point sur la question ultime de « la signification de la signification<sup>31</sup> », en viendrait à *faire sécession* ? Comme si le vide et la dérive, loin d'être induits par l'hétéronomie résurgente que fabrique la société de « la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle » du réel, était l'un des possibles de l'autonomie elle-même. Car enfin, l'autonomie à son maximum, c'est l'émergence de ce niveau d'être où un étant, le sujet humain, au-delà du pour-soi, de la psyché, du social-historique, en vient à *mettre en question la loi même de son existence*, et refuse à ce titre toute clôture, toute détermination. Et puisque arbitraire ontologique il y a, pourquoi ce sujet très contemporain ne préférerait-il, et à juste titre éventuellement, l'arbitraire du vide et la possible dissolution de l'être à celui de la clôture et des violences qu'elle comporte toujours ?

## Notes

1 CASTORIADIS (C), *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, coll. « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2002, p. 283.

2 *Sujet et vérité*, p. 282 (je souligne).

3 *Sujet et vérité*, p. 73.

4 « Notons-le : la déconstruction et tout ce qui lui est relatif est naï-

vement prise dans cette aporie. Voici la thèse : « des gens parlent de la visée de la vérité, ils sont conditionnés par le logocentrisme gréco-occidental, qu'il faut déconstruire ». Au nom de quoi faut-il le déconstruire, c'est encore une autre question (que supposer d'autre sinon au nom d'une vidée de vérité, ou de moindre erreur ?) », *ibid.*, p. 178.

5 « Le terme «volonté», autant que le terme «sujet», etc., a très mauvaise presse ; il est pratiquement exclu de la philosophie du xx<sup>e</sup> siècle. En fait il est inéliminable de toute philosophie, de toute politique, de toute éthique et de toute psychanalyse, malgré les apparences », *ibid.*, p. 111–112.

6 « Il est clair qu'aucun être pour-soi ne pourrait «organiser» quelque chose à partir du monde si ce monde n'était pas intrinsèquement organisable – ce qui veut dire qu'il ne peut pas être simplement «chaotique» », CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe 5. Fait et à faire*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1997, p. 285.

7 *Ibid.*, p. 309.

8 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, collection « Points », 1986 : « Radicalement inapte à la vie, l'espèce humaine survit en créant la société, et l'institution. L'institution permet à la psyché de survivre en lui imposant la forme sociale de l'individu, en lui proposant et imposant une autre source et une autre modalité du sens : la signification imaginaire sociale, l'identification médiatisée à celle-ci (à ses articulations), la possibilité de tout rapporter à elle.»

9 CASTORIADIS (C), *ibid.*, p. 460 (je souligne).

10 *Ibid.*, p. 477.

11 *Sujet et vérité*, p. 140.

12 *Ibid.*, p. 369.

13 *Ibid.*, p. 258.

14 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe 3. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, collection « Points », 1990, p. 243.

15 *Ibid.*, p. 244.

16 *Domaines de l'homme*, p. 292–293.

17 CASTORIADIS (C), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1975, chapitre VI.



- 18 *Domaines de l'homme*, p. 456.
- 19 *Sujet et vérité*, p. 53.
- 20 *Ibid.*, p. 282.
- 21 *Ibid.*, p. 285.
- 22 *Ibid.*, p. 74.
- 23 *Fait et à faire*, éd. citée p. 336 (je souligne).
- 24 Voyez *Domaines de l'homme*, p. 458.
- 25 *Sujet et vérité*, p. 280.
- 26 *Domaines de l'homme*, p. 294 (je souligne).
- 27 *Fait et à faire*, p. 281.
- 28 *Sujet et vérité*, p. 430 (je souligne).
- 29 *Ibid.* (je souligne).
- 30 Et peut-être aussi le mystique. Voyez sur « le mystique vrai » les quelques lignes bien allusives de *Domaines de l'homme*, p. 473-474.
- 31 Voyez sur ce point « Institution de la société et religion », dans *Domaines de l'homme*, p. 454-480.