

# *Otras investigaciones*



# La portée universelle de l'autonomie: une exégèse de la pensée politique de Cornelius Castoriadis

*El alcance universal de la autonomía: una exégesis del pensamiento  
político de Cornelius Castoriadis*

**Diego Mauricio Hernández**

Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, Bélgica.

dmhernandezg@gmail.com

**Fecha de recepción:** 05 de diciembre de 2011 · **Fecha de aprobación:** 02 de septiembre de 2012.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### **Résumé**

Cet article analyse de manière profonde et exhaustive les théories de l'autonomie et de la politique de Cornelius Castoriadis. Les catégories ontologiques sont compris comme l'origine conceptuelle des considérations politiques. Il y a le développement d'une théorie du temps et de l'histoire, comme la base sur laquelle Castoriadis découvre l'essence véritable de l'action politique.

*Mots-clés:* Castoriadis, autonomie, ontologie politique, temps, histoire.

### **Abstract**

Cornelius Castoriadis' theories of autonomy and politics are deeply and thoroughly analyzed through this essay, in which ontological categories are ordered and comprehended as the conceptual origin of political considerations. A theory of time and history is presented, as the basis on top of which Castoriadis discovers the real essence of political agency.

*Keywords:* Castoriadis, autonomy, political ontology, time, history.

### **Resumen**

Este artículo analiza profunda y exhaustivamente las teorías de la autonomía y la de la política de Cornelius Castoriadis. Las categorías ontológicas son aprehendidas como el origen conceptual de las consideraciones políticas. Se presenta una teoría del tiempo y de la historia, como la base sobre la cual Castoriadis descubre la verdadera esencia de la acción política.

*Palabras clave:* Castoriadis, autonomía, ontología política, tiempo, historia.

**Dans le système théorique complexe qu'il** élabore, Cornelius Castoriadis aboutit à la conclusion selon laquelle l'autonomie a une valeur universelle, dans le sens où elle n'est pas une catégorie éthique ou éthico-politique (donc culturellement située), mais ontologique ou ontologico-politique. Le caractère universel qu'il lui confère n'est sans doute pas facile à saisir ni même à accepter. D'abord, parce que sa façon d'exposer est loin d'être claire. Ensuite parce que la conclusion à laquelle il parvient est basée sur des élaborations ontologiques, au sens strict, puis, dérivant des premières, sur des considérations ontologico-sociales, qui s'avèrent très complexes. Cet article cherche à reconstruire le parcours théorique qui permet à Castoriadis d'arriver à conclure sur la portée universelle du projet de l'autonomie.

Pour arriver à ce but, je reconstruirai d'abord les traits généraux de sa théorie de l'être en tant que déploiement de l'espace-temps. Castoriadis considère le temps comme une dimension de l'être essentiellement différente de l'espace, dans le sens où le temps n'est pas simplement une quatrième dimension de l'univers, mais la condition ontologique de la vie comme changement continu. Cet intérêt particulier de Castoriadis pour le temps se justifie du point de vue de la théorie sociale, dans la mesure où il considère que l'être du social-historique c'est le fait de se déployer dans le temps. Ceci fera l'objet du deuxième chapitre. L'ensemble de ces considérations ontologiques constituent la base de l'argument selon lequel l'autonomie a une portée universelle, ce que je présenterai dans le troisième moment.

Le fil conducteur du texte mettra en évidence un des dilemmes centraux du débat sur l'universalisme en politique tel qu'il est abordé par Castoriadis. Cet auteur comprend le politique comme le mécanisme d'auto-altération perpétuelle dans l'histoire et il considère aussi que cette auto-altération est un trait ontologique de l'histoire, et dans ce même sens il en est aussi un trait universel. Mais il considère aussi que l'histoire se présente chaque fois d'une façon *autre*, et il considère que cette altérité est toujours irréductible à n'importe quelle figure du passé. On tentera ici de comprendre la façon dont ces deux termes, apparemment paradoxaux, universalité-altérité, sont finalement complémentaires et co-existants.

### 1. L'être comme déploiement de l'espace-temps

Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas d'une théorie de l'être comme déploiement *dans* l'espace-temps, mais de l'être *comme* déploiement de l'espace-temps. Cela veut dire, pour Castoriadis, que l'être n'est pas une substance métaphysique au sens strict, puisque ce qui se déploie c'est l'espace-temps même, et c'est seulement ce déploiement qu'on peut appeler *être*. Il n'y a donc pas quelque substance métaphysique transcendante qui viendrait se déployer dans l'espace-temps, mais il y a le temps et l'espace qui se déploient *en soi*, *immanents*, et c'est leur déploiement qui constitue l'être.

Temps et espace, comme on l'a avancé, sont des catégories mutuellement irréductibles, puisqu'elles constituent des dimensions de l'être qui sont, bien que complémentaires, conceptuellement opposées. « Le temps, c'est l'être pour autant que l'être est altérité, création et destruction. L'espace abstrait est l'être pour autant que l'être est «déterminité», identité et différence » (Castoriadis, 1990, 338), dit-il. On a donc altérité, création et destruction du côté du temps, et «déterminité», identité et différence du côté de l'espace. L'opposition entre ces notions, tout en n'étant pas évidente, reste assez claire dans l'exposé de Castoriadis. On le verra en détail tout de suite. Pour la compréhension de ce qui suit, il est déjà utile de voir ce que cette citation montre clairement: Castoriadis s'intéresse à ce qu'il y a dans l'être qui n'est pas «déterminité»; pour ce qui est indéterminable ou indéterminé. Cet intérêt est dû à l'importance qu'il porte au social-historique, puisque selon lui, le social-historique même implique « une mise en cause profonde des significations reçues de l'être comme «déterminité» et de la logique comme détermination » (Castoriadis, 1975a, 261).

En quoi consiste le déploiement de l'espace ? Tout déploiement est une multiplication ou une pluralisation, dans le sens où ce qui se déploie est en soi une multiplicité. En d'autres termes - mettant de côté les considérations quantiques - un point ne peut se déployer puisqu'il n'existe qu'en tant que singularité irréductible, mais une ligne peut se déployer puisqu'elle est au moins composée de deux points différents. Or, l'espace est une multiplicité, ou - ce qui revient au même mais plus précisément - l'espace (et le temps aussi, d'ailleurs) produit une multiplicité ou une différenciation lors de son déploiement. Qu'est-ce qui diffère dans le déploiement de l'espace? Selon Castoriadis, dans le déploiement de l'espace « tout point diffère de tout autre point sans posséder aucune caractéristique intrinsèque, moyennant seulement quelque chose qui lui

est extérieur, à savoir sa position dans l'espace. Deux cubes strictement identiques sont différents, si et seulement si, ils occupent des lieux différents dans l'espace. L'espace abstrait est ce miracle, cette possibilité fantastique de la différence identique» (Castoriadis, 1990, 335).

Le déploiement de l'espace consiste donc à la production de la « différence identique » ou à la production de la répétition du même, tout en restant différent de soi par le seul fait d'être placé dans un endroit différent. Insistons avec Castoriadis: « l'espace « pur » est la possibilité de la différence en tant qu'il est condition de la répétition du même comme différent, c'est-à-dire de l'*itération* - répétition a-temporelle, dans le *toujours*, aei, de la spatialité, de la coexistence ou de la composition. Sous sa forme la plus élémentaire, il est ce qui accorde la possibilité d'affirmer (ou de « voir ») que les points *x* et *y* sont à la fois les mêmes (en ce sens que rien d'intrinsèque ne les distingue) et différents (dans et par leur espace-ment)» (Castoriadis, 1975a, 288). Cette différence identique ou répétition a-temporelle, c'est ce que Castoriadis appelle proprement « différence ». La différence est donc le trait fondamental du déploiement de l'espace, et il est distinct de l'« altérité », qui est, comme on le verra, le trait fondamental du déploiement du temps.

En quoi consiste le déploiement du temps? Insistons sur le fait que le temps n'est pas une catégorie spatiale puisqu'il n'est pas un simple point de repère dans une « ligne de temps »<sup>1</sup>. Il l'est aussi, on le verra plus tard, mais le repérage n'est pas son trait ontologiquement spécifique. Le « temps essentiel », comme Castoriadis l'appelle, ne l'est « que si et pour autant qu'il y a émergence de l'altérité radicale » (Castoriadis, 1975a, 283). Bref, le trait fondamental du déploiement du temps c'est l'émergence de l'altérité radicale, ou, « plus exactement: le schème « pur » du temps est le schème de l'altération essentielle d'une figure par l'émergence d'une autre figure » (Castoriadis, 1975a, 284). En d'autres termes, l'émergence de l'altérité radicale ou essentielle, qu'on peut prendre ici comme des synonymes, consiste au surgissement de nouvelles figures qui ne peuvent pas être déduites des figures existantes déjà dans l'espace. Si l'espace se déploie comme différence des identiques, le temps se déploie comme création des figures *autres*. Selon Castoriadis, à nouveau, « Il ne peut y

1. À cet égard, Castoriadis dit que « le temps est émergence de figures *autres*. Les points d'une ligne ne sont pas *autres* ; ils sont différents moyennant *ce qu'ils ne sont pas* à leur place. Se donner la ligne comme figure du temps, c'est confondre la différence (spatiale) et l'altérité (temporelle)» (Castoriadis, 1975a, 283-284).

avoir de temps que s'il y a émergence de l'autre, de ce qui d'aucune façon n'est *donné avec* ce qui est, ne va pas *ensemble* avec celui ci. Le temps est émergence de figures *autres* » (Castoriadis, 1975a, 286).

La distinction entre le déploiement de l'espace et du temps peut donc être résumée comme la distinction entre « différence » et « altérité »; « nous dirons que deux objets sont différents s'il existe un ensemble de transformations déterminées (« lois ») permettant la déduction ou production de l'un à partir de l'autre. Si un tel ensemble de transformations déterminées n'existe pas, les objets sont autres » (Castoriadis, 1990, 333). Nous pouvons ici comprendre que la « différence » c'est la pluralisation déterminée alors que l'« altérité » c'est la pluralisation indéterminée. Sur la base de cette distinction, Castoriadis différencie deux types de multiplicité (ensidique et créatrice): « Il y a une multiplicité ensidique: il y a des arbres, au pluriel; une vache produit des veaux et non pas des perroquets, etc. Et il y a une multiplicité créatrice, poétique: un jaguar est autre qu'une étoile à neutrons, un compositeur est autre qu'un oiseau chanteur » (Castoriadis, 1990, 310).

En tant que distinction analytique, la séparation de l'espace et du temps n'est pas une séparation réelle. L'être se déploie comme espace et temps. Il existe donc une solidarité réelle entre ces deux dimensions. Elles existent toutes deux simultanément. Cela implique une nuance fondamentale: quand Castoriadis parle d'une indétermination essentielle de l'altérité, il ne s'agit pas d'une indétermination totale. « Dire que la figure B est autre que la figure A, au sens ici donné à ce terme, c'est dire que, de A à B, il y a *indétermination essentielle*. Cela ne signifie évidemment pas que l'indétermination est totale, que tout ce qui est déterminable dans B doit être autre que tout ce qui est déterminable dans A. Il peut y avoir, et en fait il y a toujours, persistance ou subsistance de certaines déterminations » (Castoriadis, 1975a, 297-298).

Le concept qui chez Castoriadis dénote cette indétermination essentielle non totale c'est celui de l'« étayage ». Selon lui, il existe une première strate naturelle qui est arbitrairement donnée et qui doit être « assumée » par la pensée, dans ce sens où il ne peut pas être nié. Et il existe aussi une deuxième strate « imaginaire » qui est créée et qui se modifie donc, dans le temps, dans l'histoire, qui s'étaye sur la première strate. Temps qui, lui-même, incarne les dimensions naturelles et imaginaires, mais on verra cela un peu plus tard. La strate naturelle est donc la dimension de l'existence qui échappe à la création imaginaire du monde; celle-ci est déterminée par les lois -notamment chimiques et physiques

- de la nature. Au-dessus d'elle, la dimension imaginaire produit « ex-nihilo » les créations imaginaires; ces créations « s'étaient » sans se laisser déterminer dans ce sens où elles ne peuvent pas être déduites des lois qui gouvernent la strate naturelle, où elles ne peuvent pas être anticipées, bien qu'elles aient lieu sur cet espace existentiel mis par la nature.

### L'être du social-historique comme déploiement du temps

Castoriadis préfère nommer ce que l'on appelle normalement « société » avec le concept composé de « social-historique ». La justification de cette innovation c'est le besoin de relever la dimension de la temporalité qui est centrale dans l'analyse du social, au point que l'être du social-historique est compris comme le déploiement de la dimension ontologique du temps dans la vie sociale. Le temps, évidemment, est ici compris dans le sens de pluralisation indéterminée qu'on vient d'expliquer (Castoriadis, 1975a, 259). Selon lui, ce détour vers le temps implique une nouvelle ontologie du social qui permettra « de considérer le social-historique pour lui-même » (Castoriadis, 1975a, 254). Que faut-il considérer dans le social-historique lorsqu'on le considère pour lui-même? C'est ce que l'ontologie traditionnelle, raccrochée selon Castoriadis à la spatialité, ne permet pas de comprendre: la nouveauté, la contingence. Il faut donc opérer ce détour, « car la question de l'histoire est question de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu » (Castoriadis, 1975a, 258), « et c'est comme ce temps, temps de l'altération-altérité, que nous avons à penser l'histoire » (Castoriadis, 1975a, 284).

On constate immédiatement que la compréhension du social-historique comme déploiement du temps cherche à expliquer les brisures de la «déterminité» qui se présentent dans l'histoire, et qui ne peuvent pas être réduites à de simples conséquences de ce qui été donné auparavant<sup>2</sup>. Alors, pour Castoriadis, la rupture des déterminations n'a pas une valeur anecdotique ou secondaire, mais « ontologique », dans le sens fort du terme, puisque pour lui « l'auto-altération perpétuelle de la société est son être même » (Castoriadis, 1975b, 536). Dans d'autres termes, seul le surgissement, la création du nouveau, c'est ce qui constitue ontologiquement l'histoire, en tant qu'existence réelle du temps.

Puisqu'il s'agit d'auto-altération, il faut bien qu'il y ait quelque chose à altérer. Il faut qu'il y ait quelque chose de fixe qui puisse être brisé. En

2. Le temps « est émergence de figures autres... Ces figures sont autres moyennant non pas ce qu'elles *ne sont pas* (leur «place» dans le temps») mais qu'elles brisent la «déterminité», qu'elles ne peuvent pas être déterminées » (Castoriadis, 1975a, 288).

fait, comme on peut déjà le supposer, « la société représente la fixité/stabilité relative... qui se manifeste par la position de formes-figures relativement fixes et stables et par l'éclatement de ces formes-figures qui ne peut jamais être que position-crétion d'autres formes-figures » (Castoriadis, 1975b, 536). Le social-historique est donc conçu comme cycle de fixation et éclatement, là où ce qui est fixé et la façon dont il est éclaté n'étaient pas présupposés dans les données sociales précédentes. Ces figures de stabilité sont les institutions : « le social-historique est un flux perpétuel d'auto-altération... et ne peut être qu'en se donnant des figures stables... la figure « stable » primordiale est ici l'institution » (Castoriadis, 1975, 305).

Revenons donc à la notion d'étagage. On avait dit que sur la strate naturelle s'étagait la strate imaginaire qui est celui du temps. Il faut maintenant noter que dans la dimension du temps ce même étagage se répète: « l'émergence de l'altérité est déjà inscrite dans la temporalité pré-sociale, ou naturelle... Or il est clair que l'institution social-historique de la temporalité n'est pas et ne peut pas être une répétition ou un prolongement de la temporalité naturelle » (Castoriadis, 1975, 305). Castoriadis identifie une temporalité naturelle, qu'il appelle aussi « ensidique », temporalité de la fixité, sur laquelle s'étagait la temporalité « imaginaire », temporalité de la brisure, qui n'est donc pas réductible à la première, mais qui néanmoins a lieu sur celle-ci. C'est cette double temporalité et l'étagage entre les deux dimensions du temps qui explique le caractère cyclique du temps social comme fixation-altération.

Castoriadis explique que la tension entre l'instituant et l'institué postule une solidarité plutôt qu'une opposition entre les deux moments. Il dit: « la société instituée ne s'oppose pas à la société instituante comme un produit mort à une activité qui l'a fait être; elle représente la fixité/stabilité relative et transitoire des formes-figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se fait être comme social-historique » (Castoriadis, 1975b, 536). C'est-à-dire que, due à l'étagage originaire, la nouveauté ne sait être que sous la forme de la fixation d'un *nouveau sens*, dans un monde déjà signifiant. Il y a donc une nécessité que j'appelle « conceptuelle » de l'institution. Mais il y a aussi une nécessité sociologique, dérivée de la « conceptuelle », selon laquelle c'est seulement la fixation, l'interruption de la fluidité absolue qui permet à la société de tenir ensemble: « ce qui tient une société ensemble est évidemment son institution, le complexe total de ses institutions particulières, ce que j'appelle l'« institution de la société comme un tout » » (Castoriadis, 1986b, 277).

On vient de parler de l'institution comme sens fixé de la société. Il ne s'agit pas ici du sens comme le produit d'une interprétation individuelle, mais du sens comme représentation cohérente de l'ensemble de l'existence sociale. « Cette institution (la société instituée) est institution d'un monde au sens qu'elle doit et qu'elle peut tout recouvrir, que tout doit dans et par elle être, en principe, décible (sic) et représentable, et que tout doit absolument être pris dans le réseau des significations imaginaires de la société considérée » (Castoriadis, 1975b, 534).

L'institution est donc l'endroit qui représente la société comme un tout. « Mais - dit Castoriadis - ce recouvrement n'est jamais assuré: ce qui lui échappe, parfois presque sans importance de prime abord, peut être et est d'une gravité décisive. Ce qui lui échappe, c'est l'énigme du monde tout court, qui se tient derrière le monde commun social, comme à-être, c'est-à-dire provision inépuisable d'altérité, et comme défi irréductible à toute signification établie. Ce qui lui échappe aussi, c'est l'être même de la société en tant que société instituante, c'est-à-dire finalement en tant que source et origine d'altérité, ou auto-altération perpétuelle » (Castoriadis, 1975b, 535). L'institution est donc représentante du sens social comme un tout, et c'est ce caractère de représentation totale qui à la fois explique sa stabilité et sa fluidité. L'institution est toujours, si l'on veut, un fait inaccompli. Pour mieux comprendre l'instabilité des institutions, Castoriadis introduit le concept de magma. La base de toute institution déterminée ce n'est pas l'institution elle-même, mais c'est un « magma », une substance qui n'afflue en tant que telle que lorsque l'institution se brise, mais qui sous-tend fatalement toute institutionnalité. La métaphore du magma montre très graphiquement que toute institution repose finalement sur une solidité mouvante qui recouvre partiellement l'abîme de l'incertitude mais ne le cache jamais définitivement.

L'inaccomplissement est donc au cœur de l'institution, dans la mesure où elle représente toujours la *spécificité* d'une forme sociale quelconque<sup>3</sup> qui s'appuie sur le « magma » dont on vient de parler. En tant que spécificité ou singularité, elle est nécessairement chaque fois une figure *autre*. C'est pourquoi, insistons avec Castoriadis, « l'historique est, par exemple et par excellence, l'émergence de l'institution et l'émergence de l'institution et l'émergence d'une *autre* institution » (Castoriadis, 1975a, 320). En d'autres mots, l'institution a son origine ontologique dans le

3. «La société comme telle est une forme, et chaque société donnée est une forme particulière et même singulière» (Castoriadis, 1986, 276).

même élément qui détermine son propre caractère éphémère, c'est-à-dire, dans l'altération.

## 2. L'autonomie comme déploiement conscient du faire social

La dynamique mouvante de la fixité/fluidité propre au social est le produit du trait ontologique fondamental du social-historique, qui, comme on l'a vu, est l'altération. La production d'altérité, ou de ce qui est indéterminé, constitue le déploiement du temps en soi, et donc aussi de l'histoire. Ce fait de produire de l'altérité c'est l'œuvre de ce que Castoriadis appelle l'imaginaire social. La production de l'altérité est appelé par lui « création ». « La création, en tant qu'œuvre de l'imaginaire social, de la société *instituyente* (*societas instituans*, non pas *societas instituta*) est le mode d'être du champ social-historique moyennant lequel ce champ est. La société est auto-crédation qui se déploie comme histoire » (Castoriadis, 1986b, 288). La création est donc le mode d'être du social-historique.

La société est auto-crédation, nous dit-il. Mais, auto-crédation de quoi ? Pour répondre à cette question il nous faut revenir à la notion d'imaginaire social, puisque l'auto-crédation c'est son œuvre (« la création, en tant qu'œuvre de l'imaginaire social...»). L'imaginaire social est le produit de l'imagination sociale. L'imagination sociale est composée des actes de production qui ne sont pas matériels ou « réels » - et qu'en fait on ne doit pas appeler « productions » mais plutôt « créations ». Ce genre d'actes créateurs créent des significations qui sont aussitôt imaginaires. « J'appelle ces significations imaginaires parce qu'elles ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments « rationnels » ou « réels », et parce qu'elles sont posées par *création*. Et je les appelle sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme » (Castoriadis, 1986b, 280). La société est donc auto-crédation de significations imaginaires.

Dans le langage de l'ontologie fondamentale qu'on a vu au début, la société est auto-production de formes, et, rappelons-le, « les formes en tant que formes ne sont pas causées par quoi que ce soit, mais elles émergent étant donné certaines conditions (en fait innombrables)» (Castoriadis, 1990, 341). Cette référence au langage ontologique nous sert pour comprendre que la création sociale est création de *nouveauté* ainsi que pour préciser le contenu de cette nouveauté comme *altérité*. « L'émergence de l'autre, nous dit-il, est la seule manière de donner un sens à l'idée de nouveauté, du nouveau comme tel » (Castoriadis, 1990, 333). Et

encore ailleurs, « quelque chose est nouveau lorsqu'il est position d'une forme qui n'est ni productible ni déductible à partir d'autres formes. Quelque chose est nouveau signifie donc: quelque chose est la position de nouvelles déterminations, de nouvelles lois » (Castoriadis, 1990, 334). On peut conclure que la société se déploie comme création de nouveauté, comprise comme émergence de l'altérité imprédictible.

Alors, comment est-ce que la nouveauté se produit? Quel est le mécanisme à travers lequel la société s'auto-transforme, se déploie? Dans une terminologie castoriadienne, qu'est qui fait *faire* la société? Ce qui produit l'auto-transformation c'est l'agir humain, en tant que faire créateur social. Castoriadis nous dit que « l'auto-transformation de la société concerne le faire social - et donc aussi politique, au sens profond du terme - des hommes dans la société, et rien d'autre. Le faire pensant, et le penser politique - le penser de la société comme se faisant -, en est une composante essentielle » (Castoriadis, 1975b, 538). Le politique est donc le *faire* social en soi, c'est-à-dire, l'élément à travers lequel la société s'auto-transforme.

La notion de *faire* renvoie immédiatement à celle d'action. On peut bien sûr « faire » des choses, dans un sens ample, sans agir, mais il ne s'agit pas chez Castoriadis de ce genre de non-actions lorsqu'il parle de l'action politique. Pour lui l'action politique a une visée claire: instituer une nouvelle institution. Ceci n'est qu'une dérivation nécessaire de la notion même de « social-historique » comme « imaginaire social » et donc comme « auto-altération perpétuelle »<sup>4</sup>. On peut donc comprendre pourquoi « une véritable action politique, c'est une action visant une nouvelle institution de la société » (Castoriadis, 1986b, 295).

L'action politique a une portée ontologique, puisqu'elle constitue l'être - en tant que *faire* - du déploiement du social-historique, et en même temps elle est historiquement placée, puisque « chaque société fait aussi être son propre mode d'auto-altération, que l'on peut aussi appeler sa temporalité » (Castoriadis, 1975b, 536). Comment expliquer cette apparente duplicité? Est-ce un trait ontologique forcément a-historique dans le sens où il apparaît partout où l'être se trouve? En fait, le politique en tant que mode de déploiement du social-historique dans son auto-al-

4. « Dans l'à-être émerge l'imaginaire radical, comme altérité et comme origination perpétuelle d'altérité, qui figure et se figure, est en figurant et en se figurant, création d'« images » qui sont ce qu'elles sont et telles qu'elles sont comme figurations ou présentifications de significations ou de sens » (Castoriadis, 1975b, 532).

tération perpétuelle, est partout où le social-historique se déploie, c'est-à-dire, il est partout dans l'histoire. Mais il est aussi historiquement placé, puisque chaque société fait être son propre mode d'auto-altération. Et de nouveau, qu'est-ce qui autorise à constater l'historicité de l'action politique?

L'action politique consiste à briser les fixités pour produire de la nouveauté. Cela implique que la nouveauté n'est pas produite dans l'abstrait, mais dans la concrétion de la brisure de l'institution existante. Et qu'est-ce qu'on voit se briser lorsqu'une institution est brisée? Ce sont les lois et les normes, dans un sens non seulement juridique, mais aussi en termes de normes de sens. Une véritable action politique, et cela reste central dans l'élucidation de la portée universelle de l'autonomie chez Castoriadis, c'est celle qui « réalise pleinement le projet d'autonomie » (Castoriadis, 1986b, 295), dans ce sens où l'autonomie consiste à prendre distance de la norme pour la juger comme juste ou injuste<sup>5</sup>.

L'autonomie est donc la condition de possibilité de l'action politique, puisqu'elle désigne, au niveau conceptuel, une prise de distance face à la norme instituée. Mais elle est aussi la condition de son historicité, puisque l'autonomie est une prise de distance face à la norme qui est « historiquement » instituée. On a dit plus haut que les « formes » ne sont pas causées, dans le sens où elles sont indéterminées, mais elles émergent « étant donné certaines conditions » (Castoriadis, 1990, 341). Ces conditions dans lesquelles une telle création a lieu, sont bien les conditions historiques de la prise de distance face à l'institution spécifique.

La réalisation de l'autonomie est donc conditionnée par l'institution social-historique dans laquelle elle se déploie. Et, comme on l'a vu,

5. «C'est ce qui est, évidemment, impliqué par la création de la démocratie et de la philosophie qui, toutes les deux, brisent la clôture de la société instituée qui prévaut jusqu'alors et ouvrent un espace dans lequel les activités de la pensée et de la politique conduisent à mettre et à remettre en question, encore et encore, non seulement la forme *donnée* de l'institution sociale et de la représentation sociale du monde, mais les fondements possibles de *n'importe quelle* forme de ce type. L'autonomie prend ici le sens d'une institution de la société, auto-institution désormais plus ou moins *explicite* : nous faisons des lois, nous le savons, nous sommes aussi responsables de nos lois et donc nous avons à nous demander chaque fois pourquoi cette loi plutôt qu'une autre ? Cela implique évidemment aussi l'apparition d'un nouveau type d'être historique au plan individuel, c'est-à-dire d'un individu autonome, qui peut *se demander* - et aussi *demander* à voix haute : « Est-ce que cette loi est juste ? » Tout cela va de pair avec la lutte contre le vieil ordre et les vieux ordres hétéronomes, lutte qui, c'est le moins qu'on puisse dire, est loin d'être terminée » (Castoriadis, 1986b, 294).

chaque institution prétend naturellement à la totalisation du sens qu'elle donne à l'ensemble de ce qui est signifiant dans la société. Dans cette intention se trouve aussi sa vulnérabilité, puisque c'est une prétention qui n'est jamais réalisable complètement. Néanmoins, la prétention même est établie, et se manifeste comme aliénation ou hétéronomie, comme recouvrement de la temporalité essentielle de la société: « l'aliénation ou hétéronomie de la société est auto-aliénation; occultation de l'être de la société comme auto-institution à ses propres yeux, recouvrement de sa temporalité essentielle » (Castoriadis, 1975b, 537). L'aliénation est donc la possibilité concrète de la perte historique du politique, puisqu'elle constitue l'incarnation de l'identité, de la pluralisation identique (spatiale) au sein du social-historique.

Puisque le politique peut-être perdu, puisque ce risque est essentiel à la forme même de l'institution, l'autonomie est donc le devoir - dans le sens de à-faire - central du politique, c'est-à-dire, de l'action de transformation menée par les êtres humains face aux institutions qu'ils affrontent comme étant stables dans chaque moment historique.

#### 4. Conclusion

Sur les bases de l'ontologie de l'être comme déploiement de l'espace-temps et de l'identification de l'espace comme dimension de la différence identique et du temps comme dimension de l'altérité; sur les bases de la conception de l'histoire et du social-historique comme déploiement du temps; sur les bases de l'identification du politique comme le mécanisme du déploiement du social-historique; sur les bases de la constatation du conditionnement du politique par l'autonomie (en tant qu'elle est sa condition de possibilité conceptuelle et historique), on peut conclure que l'autonomie est un à-faire (un devoir dans un sens non-éthique) de portée ontologique-universelle, historiquement placée.

L'autonomie est premièrement un à-faire. Cela implique qu'il existe la possibilité qu'elle ne soit pas faite, au moins dans une longue durée. Mais elle a aussi une portée ontologique-universelle. Ontologique dans le sens où, en tout cas, tôt ou tard, elle se réalisera, et universelle dans le sens où cela est valide où que ce soit que le politique se présente en tant que déploiement du social-historique. Et elle est aussi historiquement placée, ce qui implique que cette présentation est toujours *autre*.

L'autonomie est donc une constante universelle *autre*. Par conséquent, elle est aussi un projet universel *autre*. Dans cette mesure, elle ne

sait pas être liée de manière exclusive à, par exemple, un certain régime<sup>6</sup>, ni à un certain type de philosophie, ni à une certaine pratique dans l'agir politique. Au moins théoriquement, l'autonomie est un contenu de possibilités infinies, dans le cadre de ses contenus fondamentaux qui sont, d'un côté, la prise de distance éthique à l'égard de ce qui est pour être prêt à le dépasser toujours dans la direction de l'inédit, du nouveau; et de l'autre, la réalisation d'une société qui se prend comme auto-instituée et des individus effectivement autonomes, capables de briser la clôture naturelle de toute institution.

L'autonomie, ce contenu de possibilités infinies, se réalise comme brisure et comme création de nouveauté. En d'autres termes, pour Castoriadis le projet de l'autonomie (l'essence du politique!) se présente comme *révolution*. La révolution est donc composée de la brisure de l'institution et de la création de la nouveauté. « Quand est-ce qu'une période révolutionnaire commence? » se demande-t-il, « réponse: lorsque la population forme ses *propres* organes *autonomes* - lorsqu'elle entre en activité pour se donner à elle-même ses formes d'organisation et ses normes ». Les périodes révolutionnaires commencent, l'action politique en tant que telle brille, lorsque l'autonomie s'installe dans la population.



### Reconocimientos

Artículo resultado de investigación en teoría política contemporánea, financiada por la Universidad Católica de Lovaina.



### Diego Mauricio Hernández

Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia; candidato a doctor en filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, Bélgica. Hoover Fellow de la misma universidad.

- 
6. Il faut dire en tout cas que pour Castoriadis la *vraie démocratie* est la seule figure politique risquée, puisqu'elle est la seule qui se prend comme auto-instituée, et qui prend - au niveau interne - le risque de son autodestruction. À mon avis il s'agit ici plutôt du concept de démocratie, qui peut être présent dans des « régimes » politiques très divers. Ce texte n'est pas l'endroit pour développer une telle discussion. Comme point de repère, voir, Castoriadis (1986, 522).

## Références bibliographiques

- Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1975a). Le social-historique. Dans *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1975b). Les significations imaginaires sociales. Dans *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1986). La logique des magmas et la question de l'autonomie. Dans *Domaines de l'homme. Le carrefours du labyrinthe 2*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1986b). La création dans le domaine social-historique. Dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*. Paris : Editions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1990). Temps et création. Dans *Le monde morcelé*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford University Press.
- Heller, A. (1989). With Castoriadis to Aristotle; From Aristotle to Kant; From Kant to Us. *Revue européenne des sciences sociales*, 27(86).
- Joas, H. & Meyer, R. (1989). Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy. In *American Journal of Sociology*, 94, 1184-1199.
- Kihlmani, S. (1989). Castoriadis and Modern Political Theory. *Revue européenne des sciences sociales*, 27(86).
- Pedrol, X. (2001). Castoriadis: Bases Para una Praxis Renovadora. *Mientras Tanto*, 82.
- Pedrol, X. (2010). Sobre los Escritos Filosóficos Inéditos de Castoriadis. *Mientras Tanto*, 114.
- Rorty, R. (1989). Comments on Castoriadis's 'The End of Philosophy?'. *Salmagundi*, 82/83.
- Thompson, J. (1982). Ideology and the Social Imaginary. An Appraisal of Castoriadis and Lefort. *Theory and Society*, 11(5), 659-681.

