

Paris, 2009

## **Repenser les institutions et l'émancipation avec Cornelius Castoriadis**

Omar Odermatt

### **Abstract**

Les institutions humaines sont-elles réductibles à des technologies ? Leur analyse peut-elle se limiter à comprendre la rationalité et les interactions des individus qui les composent ? Cornelius Castoriadis renverse la perspective de la pensée héritée en sciences sociales en adoptant une ontologie socio-génétique. Dans cette perspective holistique, la société est conçue comme une totalité cohérente instituée. Elle est elle-même une institution instituante et les individus sont « des fragments ambulants » de la société instituée. Or, l'individu est-il pour autant condamné à reproduire indéfiniment la société instituante qui l'a formé ? Si c'était le cas, l'Histoire se répèterait indéfiniment. Castoriadis explique le changement historique par une rupture qui marque la polis grecque qui se caractérise par un rapport inédit entre la société instituante et la société instituée, avec l'avènement d'un espace public démocratique et la philosophie. Des individus ont alors réussi à s'émanciper de l'emprise de la société instituante en élucidant les fondements de leur société, pour ensuite la réinstituer. Et c'est à partir de cette rupture historique que Castoriadis érige son projet d'autonomie. Un projet à la fois individuel et collectif d'auto-institution de la société.

### **Mots clés :**

Cornélius Castoriadis, institutions, projet d'autonomie, praxis, Polis, Grèce antique, démocratie, espace public, réflexivité, philosophie, psychanalyse, économie, société, science politique, révolution, émancipation, liberté, Raymond Aron, Jürgen Habermas, Max Weber

### **INTRODUCTION**

Cornelius Castoriadis est un penseur grec né en 1922 et mort en 1997. L'originalité de sa démarche est sans doute en lien avec deux particularités qui ont marqué son parcours intellectuel. La première est l'étendue de son savoir : il est à la fois philosophe, économiste et psychanalyste, ce qui lui permet de multiplier les perspectives d'analyse sur les objets qu'il étudie. La seconde réside dans son engagement politique qui imprègne profondément son œuvre. Car à travers ses écrits, Castoriadis nourrit l'ambition de développer un projet politique d'émancipation individuelle et collective : le projet d'autonomie. Il s'agira ici de s'intéresser au concept original d'institution développé par ce penseur hors norme qui permettra de mieux saisir son projet d'autonomie.

En science politique, le concept d'institution est central, au point que certains courants théoriques l'ont même intégré dans leur propre dénomination comme « l'institutionnalisme » et, aujourd'hui, le « néo-institutionnalisme ». Il conviendra d'engager notre réflexion en

restituant les usages du concept d'institution, par quelques courants théoriques de la science politique, ce à partir de définitions extraites d'un dictionnaire spécialisé<sup>1</sup>.

Max Weber (1971) initie la réflexion sur l'institution qu'il associe à l'idée d'association. Il définit l'institution comme un groupement « dont les règlements statutaires sont octroyés avec un succès relatif à l'intérieur d'une zone d'action délimitable à tous ceux qui agissent d'une façon définissable selon des critères déterminés ». A partir des travaux de Weber, la sociologie politique a cherché à rendre opérationnel le concept d'institution, essentiellement défini par sa fonction de régulateur des rapports sociaux. Ainsi, Eisenstadt (1971) conçoit-il l'institution comme « une entité dont le principe régulateur organise la plupart des activités de ses membres dans une société ou une collectivité et selon un modèle organisationnel défini qui est étroitement lié aux besoins de cette société, de ce groupe ou de cette collectivité, ou à quelques-uns de ses buts ». Pour la science politique développementaliste, ce concept est censé désigner un prérequis important des processus de modernisation et de développement politique. Par exemple, Huntington (1968) propose un ensemble de critères afin de définir les caractéristiques d'une institution fonctionnelle et performante : adaptabilité, complexité, autonomie, cohérence avec les valeurs et les attentes des gouvernés. Pour l'analyse juridique, l'institution désigne les structures fondamentales qui permettent d'identifier un régime politique, et qui se distinguent des effets contractuels et interindividuels de la simple volonté des acteurs sociaux (Hauriou : 1916). Cette vision est à l'origine de la perspective institutionnaliste en science politique qui aborde les objets de l'analyse politique par une analyse de leur fondement structurel et de leur modèle organisationnel, plutôt que par la prise en compte de leur rapport à la société.

Si l'on compare ces quelques définitions il est, semble-t-il, possible de dégager deux postulats qui fondent le concept d'institution.

Le premier est que l'institution est identifiable une « technologie politique » pourvue de fonctions et de logiques propres. Weber parle de « règlements statutaires ». Eisenstadt soutient l'idée que l'institution est régie par « un principe régulateur », suivant « un modèle organisationnel » et doit répondre à des « besoins sociaux ». Huntington recherche les critères pour définir les caractéristiques d'une institution « fonctionnelle et performante », qui doit répondre « aux attentes des gouvernés ». La perspective institutionnaliste reprend également cette idée de « modèle organisationnel ». Cet intérêt marqué par les divers courants théoriques aux logiques institutionnelles oriente la conceptualisation de l'institution à partir de ses mécanismes internes. Aussi, ceci supposerait donc, dans les perspectives développées ici, à l'exception de celle d'Eisenstadt, l'idée d'un fonctionnement « autarcique » de l'institution par rapport au reste du social. En effet, l'institution est conçue comme circonscrite dans une région du social et constitue une unité d'analyse médiane, distincte de celle de l'individu et de la société. Weber parle de « zone d'action délimitable ». Huntington loue « l'autonomie » de l'institution. L'analyse juridique et la perspective institutionnaliste distinguent également le niveau de l'institution des niveaux « contractuel et interindividuel » et de la société.

Le deuxième postulat est que l'unité d'analyse élémentaire que partagent la totalité des courants théoriques analysés ici est celle de l'individu. Pour Weber, les institutions sont des « groupements », l'émanation des « membres » qui les composent et sont destinées à réguler leurs rapports. Définition à partir de laquelle s'inspire Eisenstadt. Pour l'analyse juridique, le

---

<sup>1</sup> Hermet, Guy ; Badie, Bertrand ; Birnbaum, Pierre ; Braud, Philippe (1996) : « *Dictionnaire de science politique et des institutions politiques* », Edition Armand Colin, Paris.

niveau d'analyse le plus élémentaire est celui « des rapports contractuels et interindividuels », de même que pour la science politique développementaliste pour laquelle, l'« out put » des institutions est constitué par « les attentes » et « les valeurs » des gouvernés.

Les postulats sur lesquels s'appuient ces courants théoriques de la science politique pour définir le concept d'institution soulèvent plusieurs questions qui orienteront l'analyse : une analyse interne et fonctionnelle du principe régulateur de l'institution est-elle suffisante pour comprendre l'institution ? Est-il possible d'isoler l'institution du reste du social ? Les distinctions analytiques : institution, individu et société sont-elles réellement pertinentes ? L'individu est-il concevable comme séparé de la société et comme unité d'analyse élémentaire de l'institution ? L'institution est-elle uniquement une « fabrication » réalisée par une somme d'individus ? Quel rapport l'individu entretient-il avec l'institution ?

Afin d'analyser le concept d'institution développé par Castoriadis, nous introduirons dans un premier temps son ontologie, ce à partir d'une critique qu'il adresse à l'ontologie de Max Weber. Ceci nous conduira, dans un second temps, à définir la notion d'institution. Enfin, dans un troisième temps, nous introduirons une notion fondamentale de la pensée de Castoriadis : l'autonomie, ce qui permettra d'approfondir la question du rapport individu/institution.

## L'ONTOLOGIE DE CORNELIUS CASTORIADIS ET SA CRITIQUE DE L'ONTOLOGIE DE MAX WEBER

Castoriadis fonde sa théorie du social en se distanciant de la plupart des auteurs de la « pensée héritée ». Par pensée héritée, il faut comprendre les principaux théoriciens qui ont marqué les sciences sociales : économie, philosophie, sociologie, philosophie et la psychanalyse. Il s'agira d'introduire le propos en restituant les arguments puis les critiques que l'auteur adresse à la théorie weberienne du social, ce qui nous conduira, dans un second temps, à présenter l'ontologie de Castoriadis.

### **L'ontologie égologique de Max Weber<sup>2</sup>**

Le postulat qui fonde la théorie sociale de Weber et donc son ontologie est égologique : il y a du compréhensible dans la société et l'histoire, et ce compréhensible est accessible à travers la dimension rationnelle de l'agir individuel. C'est à partir de ce postulat qu'il constitue sa méthode de recherche; sa théorie de l'action et sa conception des entités collectives.

La méthode que préconise Weber pour l'analyse du social est individualiste. Pour comprendre les phénomènes sociaux, l'enquête doit porter sur l'étude des actes, des effets et des comportements d'individus singuliers.

En ce qui concerne sa théorie de l'action. Pour l'auteur, les individus relient un sens subjectif à leurs actions, et ce sens est rationnel/instrumental : il se structure selon une logique de fins et de moyens, et il n'y a de sens rationnel « que dans, par et pour des individus effectifs » (Castoriadis : 1990, p.54). Ce sens rationnel est conçu comme universel, ce qui implique donc

---

<sup>2</sup> Castoriadis, Cornelius (1990) : « Individu, société, rationalité, histoire », in *Les carrefours du labyrinthe 3. Le Monde morcelé*, Editions du Seuil, Paris, p.47-86. Castoriadis discute dans ce texte les thèses soutenues par Max Weber à partir d'un livre écrit par Philippe Raynaud : Raynaud, Philippe (1987) : « *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* », Edition Presses Universitaires de France, Paris.

qu'il est accessible pour le chercheur, car il le partage en tant qu'individu. Pour rendre compte de ce sens rationnel, Weber construit des idéaux-types<sup>3</sup> d'individus et de comportements. Il reconnaît cependant que l'action humaine ne peut être comprise qu'en terme de rationalité instrumentale, car parfois l'action est guidée par « des valeurs ultimes » et que, dans une majorité des cas, les individus agissent par habitude ou par instinct. Ainsi, l'agir porteur de sens rationnel est en fait un cas limite ou, pour reprendre sa terminologie, un idéal-type.

Ce postulat égologique fonde également la conception weberienne des entités collectives (et donc des institutions). Les formations sociales sont le résultat de connexions de l'agir d'individus particuliers, car comme nous l'avons vu, ce sont les individus qui sont les entités dépositaires du sens. Weber constitue des idéaux-types d'institutions comme l'Etat ou le marché, qui ne sont pas des « personnalités collectives », car selon l'auteur, comprendre la logique de ces institutions suppose, au préalable, de saisir les comportements typiques des individus qui les composent. Par conséquent, les entités collectives constituent des données que le chercheur doit rapporter aux activités d'individus.

### **Critique de l'ontologie égologique weberienne et introduction à l'ontologie socio-génétique de Castoriadis**

La principale critique que Castoriadis adresse à la conception weberienne du social cible son ontologie égologique : Weber conçoit l'individu comme la matière première du social et le sens puiserait ainsi sa source uniquement du sujet (un égo).

Cette critique adressée à Weber a, en réalité, une portée beaucoup plus générale, car selon Castoriadis, le « biais weberien » est tributaire d'un schème hérité de la pensée occidentale<sup>4</sup>. Quelles sont donc les insuffisances analytiques que l'ontologie de Castoriadis prétend combler ? L'auteur souligne l'incapacité de l'ontologie de la pensée héritée à concevoir la société comme une totalité cohérente instituée. En effet, elle conçoit la société comme un ensemble de systèmes, d'éléments distincts, définis une fois pour toute, dotés d'une réalité en soi, et reliés les uns aux autres par des relations de détermination causale. C'est ainsi que la pensée héritée a conféré une substantialité à ces éléments, devenus quasi autarciques et universels, comme les individus ou les idées. Or, selon l'auteur, cette conception de la société conduit la pensée héritée à une aporie, qui résulte de sa méconnaissance du niveau d'être social-historique et il est, par conséquent, nécessaire de reconceptualiser l'articulation du tout (la société) et de ses parties. Ainsi, « l'émergence de la perception et de la chose ne peut être pensée que dans une perspective socio-génétique ou *koinogénétique* (*koinos*, commun, partagé). « Car non seulement c'est dans et par l'institution de la société qu'il y a individus, choses et monde (...) mais chaque société est cette institution-ci faisant être ce magma particulier de significations imaginaires sociales<sup>5</sup> et non pas un autre » (Castoriadis : 1975, p.485).

---

<sup>3</sup> « L'idéal-type est une production idéalisée, qui n'a qu'une simple valeur logicienne : il est le support de comparaisons et de classements et constitue une utopie qui doit aider à la réflexion » (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Idéal-type>).

<sup>4</sup> Le schème de la philosophie criticiste.

<sup>5</sup> Castoriadis définit de manière générale la signification comme « un faisceau indéfini de renvois interminables à autre chose que (...). Ces autres choses sont toujours aussi bien des significations que des non-significations – ce à quoi les significations se rapportent ou se réfèrent » (Castoriadis : 1975, p.359-360). « Les significations imaginaires sociales sont instituées et l'institution de la société est institution d'un monde de significations imaginaires sociales. Ce qui signifie que ces significations sont présentifiées et figurées dans et par l'effectivité des individus, des actes et des objets qu'elles « informent ». L'institution de la société est ce qu'elle est et telle

Définissons plus précisément le concept de social-historique, à l'aide de deux extraits sur lesquels nous nous appuyerons au fil de la réflexion, afin d'approfondir les dimensions qu'il recouvre :

1. « le monde social-historique est monde de sens – de significations – et de sens *effectif* (...) qui doit être porté par des *formes instituées*, et qui pénètre jusqu'à ses tréfonds le psychisme humain, le modelant de façon décisive dans presque la totalité de ses manifestations repérables » (Castoriadis : 1990, p.62).

2. « Le social-historique – irréductibilité de l'institution et des significations sociales à « un agir individuel », cohérence, au-delà du fonctionnel, de toute société en matière de *sens*, irréductibilité des formations social-historiques les unes aux autres et de toute à « une progression de la Raison » – en acceptant l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique, en tant que collectif anonyme, et son mode d'être en tant qu'imaginaire radical *instituant et créateur de significations*. (*op.cit.*, p.66-67).

Ce niveau d'être du social-historique occupe une place centrale dans la conception de l'institution de Castoriadis. Il s'agit, pour le moment, de rendre compte de la force analytique de cette ontologie, en restituant les critiques qu'adresse Castoriadis aux thèses soutenues par Weber, à l'aulne de ces deux définitions, dont il s'agira d'explicitier les notions clés.

L'auteur adresse trois principales critiques à Max Weber, qu'il engage en formulant une série de questions qui mettent en exergue des zones d'ombre de sa théorie du social : d'où proviennent de tels individus rationnels ? Un individu rationnel et conscient est-il concevable sans le langage ? Son ontologie postule l'existence d'une nature humaine qui serait identique à travers les lieux et les temps, ce qui ne permet pas de répondre à la question : pourquoi y a-t-il eu tant de sociétés différentes ?

La première critique de Castoriadis cible le concept d'idéal-type. Selon Weber, le sens effectif des idéaux-types réside dans les comportements d'acteurs observés. Pour prendre l'exemple de l'idéal-type du marché, c'est parce qu'il y a des individus rationnels maximisant leurs profits qu'il y a l'institution du marché. Sur ce point, deux problèmes se profilent pour Castoriadis. En premier lieu, les individus rationnels de Weber « tomberaient du ciel ». En second lieu, ce dernier néglige les conditions sociales-historiques de l'émergence du marché en tant qu'institution, car il isole le social de l'historique. Selon Castoriadis, le monde social-historique est un monde de sens effectif et immanent qui comporte un degré élevé de cohérence. Par conséquent, la validité d'un idéal-type ne peut être jugée qu'à sa capacité de faire sens ; non pas au regard de la réalité du comportement d'acteurs, mais au regard de phénomènes historiques qui sont « *en soi et pour soi* porteurs de sens » (*op.cit.*, p.75).

Ainsi, le sens n'est jamais isolé dans une région du social. Les institutions ne « flottent » pas dans la réalité sociale, mais participent toujours à l'institution globale de la société ; car la société est une totalité cohérente « qui existe d'abord en et pour elle-même » (*op.cit.*, p.76).

Les idéaux-types doivent donc être complémentaires et cohérents pour tenir ensemble. Par exemple, il serait incohérent d'insérer l'idéal-type chaman dans une société capitaliste.

---

qu'elle est en tant qu'elle « matérialise » un magma de significations imaginaires sociales, par référence auquel seulement individus et objets peuvent être saisis et même simplement exister » (*op. cit.*, p.514-515).

La seconde critique s'adresse à la conception de l'individu de Weber. Selon Castoriadis, l'individu n'est pas la « matière première » du social, mais est déjà une forme sociale instituée. De ce fait découle, selon l'auteur, que l'opposition individu/société est erronée, car la seule opposition valable est celle qui distingue le *social-historique* et la *psyché* (au niveau de l'individu).

La compréhension de cette critique nécessite au préalable d'approfondir certains aspects de l'ontologie de Castoriadis. Selon l'auteur, les « deux pôles irréductibles sont l'imaginaire radical instituant – le champ de création social-historique – d'une part, et la psyché singulière d'autre part » (Castoriadis : 1990, p.139-140). La psyché humaine est aussi, à l'instar du social-historique, un niveau d'être et ces deux niveaux d'être partagent la caractéristique commune de se manifester par une « imagination radicale<sup>6</sup> ». Cette « instance psychique » est, dans son état primordial, marquée par une imagination sans limite qui fait d'elle une entité « violemment asociale ». L'individu ne devient humain pour autant qu'il suive le processus de socialisation, moyennant ce que Castoriadis appelle une « violence radicale », par laquelle la psyché est contrainte d'abandonner « ses objets et son monde initiaux et d'investir des objets, un monde, des règles qui sont socialement institués » (Castoriadis : 1990, p.143). C'est donc par la socialisation, relayée par un ensemble d'institutions, au premier rang desquelles se trouve la langue, que l'individu incorpore les significations imaginaires sociales, grâce auxquelles il peut donner sens à sa vie, accéder à la réalité du monde commun, et participer à l'institution de la société. Cependant, l'institution de la société ne peut entièrement résorber l'imagination radicale de la psyché. Ce point sera développé ultérieurement.

Ainsi, l'individu ne naît pas rationnel mais est, du point de vue de Castoriadis, une forme instituée porteuse de significations socialement instituées. Les individus ne se distinguent pas de la société, mais incarnent et réalisent concrètement la société dans laquelle ils vivent : « la société est œuvre de l'imaginaire instituant. Les individus sont faits par, en même temps qu'ils font et refont, la société chaque fois *instituée* : en un sens ils la *sont* » (*op. cit.*, p.139).

La troisième critique vise la rationalité instrumentale de Weber qu'il conçoit comme universelle. Selon Castoriadis, la rationalité instrumentale doit être comprise comme une forme de rationalité historiquement instituée et ne peut être envisagée comme universelle, ce qui renverse la conception weberienne : la rationalité n'émane plus des individus, mais de l'institution imaginaire de la société. Ce qui est en revanche universel, pour Castoriadis, c'est que toute société doit instituer une rationalité. Certains éléments sont trans-historiques comme :  $2 \times 2 = 4$  (éléments ensidiques<sup>7</sup>). Mais pour l'essentiel, les rationalités des sociétés et des époques sont toujours différentes, parce qu'elles sont prises dans des mondes imaginaires particuliers. Ainsi, la rationalité d'une société n'est accessible à condition qu'on ait accès à une première vue sur l'institution imaginaire de cette société. Par exemple, il est indispensable de connaître un temps soit peu la religion chrétienne pour comprendre l'énoncé :  $1 = 3$ .

---

<sup>6</sup> Dans un sens général, Castoriadis emploie le terme d'« imaginaire » pour signifier que quelque chose est « inventé » (Castoriadis : 1975, p.190). La psyché et le social-historique sont « deux expressions de l'imaginaire radical (*op. cit.*, p.401). Au niveau du social-historique, l'imaginaire radical est conçu comme « l'imagination productive ou créatrice », qui se manifeste « à la fois dans le *faire* historique, et dans la constitution, avant toute rationalité explicite, d'un univers de *significations* » (*op. cit.*, p.220). Au niveau de la psyché, « l'imagination radicale préexiste et préside à toute organisation, même la plus primitive de la pulsion, elle est la condition d'accès de celle-ci à l'existence psychique » (*op. cit.*, p.419).

<sup>7</sup> La rationalité ensidique est selon Castoriadis universelle.

Comprendre la rationalité qui guide une société et, de manière plus spécifique, comprendre les motivations de sujets provenant de sociétés différentes, nécessite donc de restituer les significations imaginaires sociales propres à ces sociétés (Castoriadis : 1990).

## LES INSTITUTIONS PREMIERES ET LES INSTITUTIONS SECONDES

Il s'agira à présent de mettre en perspective les implications théoriques du social-historique au regard du concept d'institution que développe Castoriadis.

### Les institutions premières de la société

Précisons à présent deux notions fondamentales de la seconde définition du social-historique mentionnée précédemment, ce qui nous permettra d'introduire le concept d'institution première de la société. Il s'agit des notions de *collectif anonyme* et d'*imaginaire radical instituant*. Pour rappel : « en acceptant l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique, en tant que collectif anonyme, et son mode d'être en tant qu'imaginaire radical *instituant et créateur de significations* ». (*op. cit.*, p.66-67).

Le social-historique est, comme son nom l'indique, un trait d'union entre les dimensions sociale et historique de la réalité, ce qui constitue la clé de voûte de toute l'analyse des institutions développée par Castoriadis. Le social est historique car il « enserme chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité, où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître » (Castoriadis : 1975, p.161).

Le *collectif anonyme* correspond à la définition du social que propose Castoriadis. Pour expliquer cette notion, l'auteur recourt à des oxymores. Il s'agit d'un « humain impersonnel » (*op. cit.*, p.161), « d'un non-être plus réel que tout être », « ce qui est tous et qui n'est personne » (*op. cit.*, p.166). Le social n'est pas réductible à une somme d'individus ou d'institutions, ou au produit direct de la coopération ou du conflit entre les individus. Le social est une entité qui, à la fois comprend et transcende les individus et qui se manifeste par la forme institution. C'est une « structure – forme et contenu indissociables – des ensembles humains, mais qui dépasse toute structure donnée, un productif insaisissable, un formant informe, un toujours plus et toujours aussi autre. C'est ce qui ne peut se présenter que dans et par l'*institution*, mais qui est toujours infiniment plus que l'*institution*, puisqu'il est, paradoxalement, à la fois ce qui remplit l'*institution*, ce qui se laisse former par elle, ce qui en surdétermine constamment le fonctionnement et ce qui, en fin de compte, la fonde : la crée, la maintient en existence, l'altère, la détruit. Il y a le social institué, mais celui-ci présuppose toujours le social instituant » (*op. cit.*, p.166-167). Par exemple, la langue, en tant qu'*institution* et manifestation du social instituant, ne peut être saisie à l'échelle des individus car elle donne accès virtuellement à la totalité du monde social. Cette ouverture au monde des significations imaginaires sociales dépasse tout ce qu'une somme d'individus ne pourra jamais produire, car la langue révèle ce qui était pensable pour les individus d'une société donnée. L'auteur développe en contrepoint l'idée de « participation » qui est tout à fait centrale pour saisir sa conception « paradoxale » du social. Ainsi, bien que le social dépasse la coopération d'une somme d'individus, tous sont pourtant « auteurs » de l'évolution de la langue, de la famille, des mœurs etc. » (Castoriadis : 1990, p.165). Le prochain point de la réflexion approfondira l'articulation instituant/institué que mentionne Castoriadis dans sa définition du social.

« Le mode d'être du social-historique est celui de *l'imaginaire radical* instituant créateur de significations ». Nous touchons ici à ce que l'on peut définir comme l'institution première de la société : la dimension instituant la société, qui se distingue des institutions secondes, qui composent ensemble la dimension instituée qui sera approfondie pas la suite. Castoriadis articule l'instituant et l'institué. C'est « l'autodéploiement de l'imaginaire radical comme société et comme histoire – comme social-historique –. » Cet autodéploiement « se fait et ne peut se faire que dans et par les deux dimensions de l'*instituant* et de l'*institué* » (*op. cit.*, p.137). L'imaginaire radical peut donc être compris comme un mouvement d'auto-crédation de la société en tant que société spécifique, qui s'accomplit à travers et par la forme institution. La société se déploie ainsi à travers cette double dimension : elle est à la fois institution et auto-institution de son institution. Et cette auto-institution est institution de significations imaginaires sociales propres à la société considérée.

Cette auto-crédation, fait intervenir une nécessaire ensemblisation ou organisation identitaire du monde institué, accomplie par deux institutions « primordiales et instrumentales » : le *legein* et le *teukhein*. « L'institution de la société est institution du faire social et du représenter/dire social. Dans ces deux aspects, elle comporte inéliminablement une dimension identitaire-ensembliste, qui se manifeste dans le *legein* et dans le *teukhein* » (Castoriadis : 1975, p.521). Elles instrumentent les significations imaginaires sociales et permettent de donner une cohérence et de faire tenir ensemble les différentes parties de l'édifice de la société instituée.

Le *legein* est la dimension identitaire du représenter/dire du social : elle opère l'organisation identitaire du monde par le « distinguer-choisir-posser-rassembler-compter-dire » (*op. cit.*, p.351). Le *legein* se manifeste principalement à travers le langage en tant que code. Castoriadis distingue ici deux fonctions remplies par le langage s'impliquant mutuellement. Le langage est à la fois langue, du fait qu'il signifie en référant à un magma de significations ; et code, du fait qu'il organise identitairement le monde, comme « système ensembliste-identitaire ». Le *teukhein* est la dimension identitaire (mais aussi fonctionnelle et instrumentale) du faire social et opère l'organisation identitaire du monde par le « rassembler-ajuster-fabriquer-construire ». Par exemple, l'Etat comme l'outil sont des manifestations du *teukhein*. « Le *legein* et le *teukhein* se renvoient l'un à l'autre et s'impliquent circulairement » (*op. cit.*, p.384). Ils organisent le faire et le représenter/dire social à l'aide de sept schèmes opérateurs qui sont étroitement liés : la séparation ; la réunion ; le *quant à* ; la règle ; la valeur ou le valoir (*valoir comme* et *valoir pour*) ; l'itération et l'ordre<sup>8</sup>.

Une citation de Castoriadis permet à présent d'articuler les notions d'imaginaire radical instituant et d'institutions primordiales, mais également d'introduire le point de discussion suivant, en soulignant l'importance de la notion de significations imaginaires sociales :

« Il faut que la société *se* fabrique et *se* dise pour pouvoir fabriquer et dire. Se fabriquer et se dire sont œuvre de l'imaginaire radical comme société instituant. Mais ni l'un ni l'autre ne peuvent se faire sans référence à la signification, sans faire être un magma de significations imaginaires sociales. Car la société ne peut s'instituer sans *s'instituer comme* « quelque chose » ; et ce « quelque chose » est nécessairement déjà signification imaginaire » (*op. cit.*, p.395).

---

<sup>8</sup> Castoriadis explique ces différents schèmes opérateurs en prenant l'exemple de la constitution de la *relation signitive* (la relation signe-objet). C.f Castoriadis, Cornelius (1975) : « *L'institution imaginaire de la société* », Editions du Seuil, 1975, Paris, p.367-378).

Le cadre conceptuel élaboré par Castoriadis lui ouvre par ailleurs la possibilité d'engager une conception « institutionnelle » et dynamique de l'histoire, qui allie deux dimensions à priori contradictoires : la nouveauté ou la rupture et la continuité.

En effet, la création de nouvelles sociétés, qui constituent des formes social-historiques particulières, ne se fait jamais dans le « néant ». Toute création historique s'opère à partir d'un déjà institué qui la conditionne, sans pour autant l'a déterminer complètement, car toute forme sociale-historique est toujours une nouvelle forme de société. Dans les cas importants, c'est le passage d'un magma de significations imaginaires sociales à un autre. Par exemple, une nouvelle société X qui succède à une société Y. La société X s'instituera sur la base d'un magma de significations imaginaires sociales déjà présent dans la société Y. Mais elle élaborera en même temps de nouvelles institutions qui ne peuvent être comprises comme une synthèse des significations préexistantes. Les créations social-historiques nouvelles utilisent ainsi toujours des éléments préexistants tout en leur conférant un sens nouveau. (Castoriadis : 1990).

### **Les institutions secondes<sup>9</sup>**

Nous venons de définir les institutions premières de la société. Il s'agit donc à présent de définir et d'articuler le concept d'institution seconde.

L'institution première de la société (ou la société instituant) se crée à chaque fois en instituant ses institutions propres : les institutions secondes, animées par les significations imaginaires sociales particulières de la société considérée. Ces institutions secondes correspondent à la face instituée de la société. Elles sont, si l'on veut, la « face pratique » ou « l'expression » de l'institution première de la société, sans lesquelles il n'y aurait pas de société effective. Il existe deux catégories d'institutions secondes :

La première regroupe les institutions secondes « transhistoriques ». Ce sont des institutions que l'on retrouve dans toutes les sociétés, mais dont la forme, le contenu, ou l'organisation sera à chaque fois différent. Par exemple : l'individu, la famille, le langage.

La seconde est ce que Castoriadis appelle « les institutions secondes spécifiques ». Ce sont des institutions spécifiques à chaque société, qui ne trouvent pas d'équivalent dans d'autres sociétés, et qui sont vitales pour la société considérée : ce sont elles qui, pour l'essentiel, portent les significations imaginaires sociales. Par exemple, la Polis dans la Grèce antique ou l'entreprise capitaliste dans le monde capitaliste. Il n'y aurait pas eu de monde grec ancien, ou de monde capitaliste sans ces institutions.

Ces deux catégories d'institutions secondes sont interdépendantes et sont comme « tissées ensemble ». Elles offrent ainsi une texture concrète à chaque société considérée.

Ainsi, la société de Castoriadis est une totalité complexe dont les différentes parties tiennent ensemble de mille manières. De ce point de vue, selon l'auteur, les politiques réformistes sont absurdes, car il est impossible de changer une institution en ignorant les conséquences de ce changement sur les autres. Le changement social ne peut être envisagé qu'à travers une

---

<sup>9</sup> Castoriadis, Cornelius (1999) : « Institution première de la société et institutions secondes », in *Les carrefours du labyrinthe 6. Figures du pensable*, Éditions du Seuil, Paris, p.115-126.

transformation radicale de la société, portée par des individus qui aspirent à l'autonomie à l'échelle individuelle et sociale.

## LE PROJET D'AUTONOMIE ET L'INSTITUTION DU SOCIAL

Le concept d'autonomie occupe également une place centrale dans la pensée politique de Castoriadis. Dans cette dernière partie, il s'agira d'articuler le concept d'autonomie avec celui d'institution. Les trois questions qui seront traitées à présent sont les suivantes : à partir de sa réflexion sur les institutions, quels sont les critères que Castoriadis propose pour fonder l'action politique ? Les individus, en tant qu'institutions sociales, sont-ils condamnés à reproduire indéfiniment l'institution qui les a fabriqués ? Qu'est-ce que le projet d'autonomie ?

### **Aux origines du projet d'autonomie : un rapport inédit entre l'instituant et l'institué**

Jusqu'à présent, notre réflexion sur le concept d'institution de Castoriadis a surtout mis l'accent sur son aspect englobant, ce qui laisserait supposer une emprise totale de l'institution de la société sur les individus qui la composent. En effet, comme il a été mentionné précédemment, l'imaginaire radical instituant façonne la psyché, qui est elle-même caractérisée par un imaginaire radical, et lui inculque les significations imaginaires sociales de la société considérée, ce qui fait que « le monstre vagissant » devient un individu social. Nous nous situons donc ici sur le plan du rapport société instituant/société instituée. Il s'agira donc à présent d'établir des nouvelles distinctions conceptuelles qui serviront à nuancer le propos et à introduire le concept d'autonomie.

Dans sa conceptualisation du pouvoir, Castoriadis élabore la distinction entre *l'infra-pouvoir* et *le pouvoir explicite*. La société instituée exerce un infra-pouvoir sur tous les individus qu'elle produit. « Cet infra-pouvoir – manifestation et dimension du pouvoir instituant de l'imaginaire radical – n'est pas localisable. (...) Il est « exercé » par la société instituée, mais derrière celle-ci se tient la société instituant » (...) c'est donc, en un sens, le pouvoir du champ social-historique lui-même, le pouvoir d'*outis*, de Personne » (Castoriadis : 1990, p.144-145). Or, si l'exercice de l'infra-pouvoir instituant était total, les individus reproduiraient éternellement l'institution qui les a produits et il n'y aurait donc pas d'Histoire.

Castoriadis en arrive alors à la conclusion que l'infra-pouvoir de la société instituée est voué à l'échec. Et l'une des raisons majeure de cet échec est que l'infra-pouvoir ne peut totalement résorber l'imaginaire radical de la psyché. L'institution de la société est donc toujours menacée dans « son autoperpétuation » et comporte des « lignes de défense » pour assurer sa pérennité. La première est l'omnipotence de son magma de significations imaginaires sociales qui résorbe les « irruptions du monde brute ». La seconde est « la dénégation ou l'occultation de la dimension instituant de la société et l'imputation de l'origine et du fondement de l'institution et des significations qu'elle porte à une source extra-sociale<sup>10</sup> » (*op. cit.*, p.148). La troisième est *le pouvoir explicite* qui lui est, en revanche, localisable et qui a pour « fonction » d'assurer et de maintenir l'ordre. Il est « enraciné dans la nécessité de la décision

---

<sup>10</sup> L'institution première crée le monde de la société considérée en instaurant une articulation nécessaire entre le monde extra-social (naturel et surnaturel) et le monde humain (social). « Cette articulation peut aller de la quasi-fusion imaginaire entre les deux mondes (par exemple, la société existe pour servir un Dieu), jusqu'à la séparation la plus affirmée (par exemple, la maîtrise et la domination absolue de la nature) (Castoriadis : 1990 p.140).

quant à ce qui est à faire et à ne pas faire eu égard aux fins (plus ou moins explicitées) que la poussée de la société considérée se donne comme objets » (*op. cit.*, p.150). Le *pouvoir explicite* se manifeste donc à travers les institutions politiques au sens large, comprises dans le sens courant du terme, ce que désigne Castoriadis par *la politique* ; qu'il distingue de *la politique*, ce qui constitue le cœur de notre propos. *La politique* a été créée par les Grecs de l'antiquité et consiste en la mise en question de l'institution de la société, par une explicitation et une dénaturation de son fondement extra-social, ce qui permet une réinstitution globale de la société. L'ordre social ne repose alors plus sur du sacré, ou du naturel, mais relève du *nomos*<sup>11</sup>. Cette mise en question s'opère par l'émergence simultanée de la philosophie avec l'interrogation illimitée, et de la démocratie avec la création d'un espace public politique. La politique grecque produit alors un rapport inédit entre l'instituant et l'institué en se donnant comme objet l'institution de la société comme telle : elle est « une *venue au jour*, partielle certes, de l'instituant en personne » (*op. cit.*, p.156). Cette élucidation de l'arbitraire du fondement extra-social ouvre alors l'éternel débat du juste et de l'injuste, notamment par la mise en question de la loi de la Cité. Mais surtout, des institutions sont créées pour rendre la partie explicite du pouvoir « participable ». Ceci constitue donc la première ébauche historique de ce que Castoriadis appelle le projet d'autonomie sociale et individuelle. A l'auteur de préciser cependant, que l'émergence de *la politique* grecque est également due à une « auto-altération » de l'institution du social, œuvre de l'imaginaire radical instituant, qui a rendu possible que des individus fabriqués par leur société, ont pu créer les moyens de mettre en cause les institutions dont ils avaient hérités et qui les avaient formés.

Cette rupture ne s'est produite que deux fois dans l'histoire de l'humanité : en Grèce antique et en Europe occidentale à la fin du moyen âge. L'enjeu actuel étant, selon Castoriadis, de cultiver et de répandre ces germes d'autonomie sur l'ensemble du social.

### **Le projet d'autonomie comme fondement ultime de l'action politique**

Nous nous intéresserons à présent aux arguments qu'avance Castoriadis en faveur du projet d'autonomie comme fondement ultime de l'action politique et aux critiques qu'il adresse aux conceptions de Jürgen Habermas et Raymond Aron.

Castoriadis adresse une double critique à la théorie de l'action politique développée par Habermas.

La première se situe dans une perspective politique et éthique. Habermas fonde sa théorie de l'action politique sur un postulat intersubjectif et élabore ses critères avec des concepts comme « l'agir communicationnel », « l'intercompréhension », « la situation idéale de discours ». Ceci pose un double problème pour Castoriadis. Le premier est que l'intersubjectif évacue la vraie question du social en la ramenant à l'individu. Or, le social, en tant que *collectif anonyme*, ne peut être réduit, comme nous l'avons vu, à une somme d'individus ou d'intersubjectivités. Le deuxième problème est que l'effort pour établir une situation de communication idéale réduit considérablement les enjeux politiques. L'activité communicationnelle est certes indispensable à la vie politique, mais elle ne constitue qu'un moyen dont l'existence elle-même dépend d'« actes instituants ».

---

<sup>11</sup> Castoriadis définit le *nomos* dans deux acceptions. La première est l'institution/convention de la société qui s'oppose à l'ordre naturel. La seconde, dans l'acception grecque du terme, signifie la loi. (*op. cit.*, 1990).

La seconde critique se situe dans une perspective analytique-descriptive de la société. Habermas part du postulat que l'activité communicationnelle est présente dans toutes les sociétés humaines et que l'inter-compréhension est « le produit reproducteur » de la société. Or, selon Castoriadis, la communication n'est pas une donnée biologique, mais est chaque fois structurée par l'institution de la société. Et dans la plupart des sociétés, la structure même de la communication rend impossible pour les sujets la remise en question de l'institution qu'ils sont condamnés à reproduire. Par exemple, « l'énoncé : « la Loi est injuste », pour un Hébreu classique, est linguistiquement impossible, à tout le moins absurde, puisque la Loi a été donnée par Dieu et que la justice est un attribut de Dieu et de lui seul. » (Castoriadis : 1990, p.163). Une auto-altération de l'institution sociale par l'imaginaire instituant est nécessaire pour qu'une remise en cause de l'institution soit possible.

En outre, selon Castoriadis, il est impossible de fonder l'action politique sur des valeurs universelles, à l'instar de la position défendue par Raymond Aron. Aron propose le critère d'« universalité rationnelle » qu'il fonde à partir du principe de vérité scientifique. Le problème qui se pose pour Castoriadis est que « ce critère ne vaut que pour ceux qui ont déjà accepté la valeur de l'universalité rationnelle » (Castoriadis : 1990, p.78-79). Comme nous l'avons mentionné précédemment, Castoriadis distingue une rationalité ensidique universelle et des formes de rationalité spécifiques, tributaires de l'imaginaire social de chaque société considérée. Il n'y a donc aucune valeur suprême qui permettrait de fonder l'action politique, étant donné qu'il n'existe pas, selon lui, de valeur universelle.

Pour Castoriadis, le critère universel de l'action politique est à rechercher sur le plan du social-historique de l'institution des sociétés humaines, avec l'avènement des premiers germes du projet d'autonomie dans les Cités grecques antiques. De ce point de vue, le projet d'autonomie n'est pas une valeur à laquelle l'individu devrait se soumettre, mais est relié à une éthique et une politique universels à « sa racine ». Il doit être posé comme première position à partir de laquelle des critères d'action peuvent être élaborés ; car comme nous l'approfondirons dans la prochaine section, le projet d'autonomie doit être considéré « comme première position qui peut s'élucider », mais non « être fondée » » (*op. cit.*, p.81).

### **L'autonomie ou le projet de l'auto-institution du social**

Pour aborder le projet d'autonomie de Castoriadis, il s'agit au préalable de définir les termes de l'énoncé. L'étymologie de la notion d'autonomie provient du grec : *autos* signifie soi-même et *nomos* signifie la loi. L'*autonomie* consiste donc à se donner ses propres lois.

La *praxis* est l'activité qui vise l'autonomie. Il s'agit de l'« activité qui vise les autres comme sujets (potentiellement) autonomes et qui veut contribuer à ce qu'ils accèdent à leur pleine autonomie » (*op. cit.*, p.81). Étant donné que Castoriadis pose l'autonomie comme « une fin universellement désirable », la *praxis* serait dès lors la pratique, « l'à faire », qui permettrait d'atteindre cette fin. Il s'agit à présent de préciser les dimensions de ce concept et les liens qu'il entretient avec celui d'autonomie, ce qui nous conduira à nuancer l'assertion précédente.

En réalité, la notion de *praxis* est plus complexe qu'il y paraît. Pour commencer, la *praxis* se distingue du schéma guidant l'action des moyens et des fins propres à l'activité technique ; car dans ce schéma, la fin est considérée comme une fin ultime. Pour la *praxis*, « l'autonomie

des autres n'est pas une fin, elle est, sans jeu de mots, un commencement<sup>12</sup> (...) Il y a un rapport interne entre ce qui est visé (le développement de l'autonomie) et ce par quoi il est visé (l'exercice de cette autonomie) (...) ce sont deux moments d'un processus » (Castoriadis : 1975, p.112-113). Praxis et autonomie évoluent donc de manière simultanée et se renvoient constamment l'une à l'autre, étant donné que la théorie ne peut offrir qu'un savoir nécessairement fragmentaire guidant la pratique, et que la pratique est elle-même productrice d'un savoir modifiant la connaissance théorique.

Mais plus encore, il semble possible d'affirmer que la praxis et l'autonomie ne forment qu'un seul et unique concept, lorsqu'elles sont réunies au sein du *projet*<sup>13</sup> : d'où « le projet d'autonomie ». En effet, l'objet de la praxis est « le nouveau », « la transformation du donné », activité qui précède le travail d'élucidation du projet. « Le projet est l'élément de la praxis (...) c'est l'intention d'une transformation du réel, guidée par une représentation du sens de cette transformation, prenant en considération les conditions réelles et animant une activité » (Castoriadis : 1975, p.115). Le noyau du projet, c'est un sens et une orientation (direction vers) qui ne se laisse pas simplement fixer en « idées claires et distinctes » et qui dépasse la représentation même du projet telle qu'elle pourrait être fixée à un instant donné quelconque ». Ainsi, la notion de projet constitue « l'intention » qui marquerait la jonction entre la praxis et l'autonomie pour en faire un concept unique. Somme toute, l'autonomie ne peut donc être que projet (« visée » ou « orientation ») fournissant certes un cadre pratique à l'action, mais restant en attente constante d'élucidation.

La praxis se décline sous deux formes qui sont « inséparablement liées ». Pour rappel, nous avons vu précédemment que l'individu et la société sont intrinsèquement liés, car les individus « incarnent » la société dans laquelle ils vivent. De cette position découle donc que le projet d'autonomie doit être conçu à la fois sur le plan individuel et sur le plan collectif.

Sur le plan individuel, la praxis peut prendre une forme intersubjective : se déployer dans des relations concrètes avec des être définis et visés comme tels. Ce qui est visé ici est plutôt le développement de l'autonomie individuelle par un travail sur la psyché et sur l'« instance psychique réflexive ». L'autonomie consiste à établir un nouveau rapport entre la psyché et l'instance réflexive, pour faire en sorte que l'individu cesse « d'être pur produit de sa psyché, de son histoire et de l'institution qui l'a formé » et pour faire advenir « une instance réflexive et délibérante (...) qui libère l'imagination radicale de l'être humain singulier comme source de création et d'altération et lui fait atteindre la liberté effective » (Castoriadis : 1990, p.161-162).

Sur le plan collectif, la praxis doit nécessairement prendre une forme politique et viser l'autonomie de la collectivité. Selon Castoriadis « la politique est projet d'autonomie : activité collective réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société comme telle (...) elle concerne tout ce qui, dans la société, est participable et partageable. » (*op. cit.*, p.167). La politique - au sens fort du terme - est donc une activité auto-instituante qui vise à « l'auto-institution et l'autogouvernement *explicités*, réfléchis et délibérés » de la société (*op. cit.*,

---

<sup>12</sup> Les propos de Castoriadis évoluent et varient à ce sujet. En effet, dans l'un de ses textes, il décrit « l'autonomie des êtres humains » comme « une fin » (Castoriadis : 1990, p.81). En revanche, dans l'autre, il affirme que « l'autonomie des autres n'est pas une fin, mais un commencement » (Castoriadis : 1975, p.112-113).

<sup>13</sup> Castoriadis élabore plusieurs distinctions conceptuelles entre le projet, le programme et le plan. Cf. Castoriadis, Cornelius (1975) : « *L'institution imaginaire de la société* », Editions du Seuil, 1975, Paris. p.115-116).

p.82). C'est donc l'institution du social comme tel et le sort de la collectivité que vise la politique et elle s'adresse au collectif anonyme présent ou à venir. Par exemple, l'adoption d'une nouvelle loi est une décision qui affecte non seulement les individus présents, mais aussi les individus futurs. A l'auteur de nuancer son propos et d'ajouter que même la révolution la plus radicale est toujours située dans le monde social-historique et « aurait-elle le projet fou d'une table rase totale, c'est encore avec les objets de la table qu'elle essaierait de la raser ». (*op. cit.*, p.166).

## SYTHÈSE

L'originalité de l'approche développée par Castoriadis réside dans le fait d'envisager l'institution dans une perspective holistique et de placer ainsi le concept d'institution au cœur de la société.

Quelles sont les dimensions que recouvre son concept ? Notre réflexion a rendu compte que l'institution se déploie à travers deux dimensions intrinsèquement liées. La première est la dimension instituante de la société, avec le *social-historique*, qui se manifeste à travers l'*imaginaire radical instituant*. C'est à ce niveau que s'opère l'auto-institution de la société par l'être du social-historique, avec l'intervention des institutions primordiales : le *legein* et le *teukhein* qui modèlent le magma des significations imaginaires sociales afin que toutes les parties de l'édifice de la société tiennent ensemble. La seconde dimension est celle de la société instituée, qui comprend les institutions secondes transhistoriques et les institutions spécifiques. Chaque société, en tant que forme social-historique particulière, se donne ses institutions propres, qui sont tissées les unes aux autres et qui forment ensemble une totalité cohérente. Cette double dimension se retrouve au centre de la conception du social de Castoriadis en tant que « collectif anonyme ». Le social se manifeste à travers l'institution qui est à la fois le fruit de la participation de tous, sans être pour autant réductible à la coopération d'une somme d'individus ; et l'expression de la société instituante, qui détermine les conditions de possibilité de l'existence de l'institution.

La clé de voûte du concept d'institution de Castoriadis est son ontologie socio-génétique, qui conçoit le social dans sa dimension historique, à travers ses « deux pôles irréductibles » : le *social-historique* et la *psyché*. Son ontologie lui permet ainsi de rompre avec l'ontologie égologique de la pensée héritée, qui conçoit l'individu comme la matière première du social. La *psyché*, dans son état originare, est radicalement a-sociale et l'être humain est « humanisé », pour autant qu'il suive le processus de socialisation, qui implique l'intervention de nombreuses institutions. L'individu n'est rien d'autre qu'« un fragment ambulante de la société » ou, en d'autres termes, une forme instituée.

Or, l'individu est-il pour autant condamné à reproduire indéfiniment la société qui l'a formé ? Si c'était le cas, l'Histoire se répèterait indéfiniment. Castoriadis explique notamment le changement historique par une rupture qui marque un rapport inédit entre la société instituante et la société instituée, avec l'avènement de la politique dans la polis grecque. Des individus ont alors réussi à s'émanciper de l'emprise de la société instituante en élucidant les fondements extra-sociaux de leur société, pour ensuite la réinstituer. L'explicitation de l'infra-pouvoir social se fait d'une part, par l'institution d'un espace public démocratique et d'autre part, par l'avènement de la philosophie. Cette émancipation de la société instituante par la société instituée constitue le premier germe du projet d'autonomie. Et c'est à partir de cette rupture historique que Castoriadis érige l'autonomie comme projet à la fois individuel et collectif

universellement désirable. Sur le plan individuel, il s'agit de libérer l'instance réflexive et l'imagination radicale de l'emprise de la société institutante. Sur le plan collectif, il s'agit d'entreprendre l'auto-institution de la société et l'auto-gouvernement explicite. L'autonomie n'est pas un programme mais un projet, car elle ne peut être fondée mais seulement élucidée.

Le concept d'institution développé par Castoriadis nous invite à réfléchir sur les fondements des concepts d'institution élaborés par les principaux courants de la science politique, introduits dans la première partie du texte. Il offre, en premier lieu, la possibilité de refonder les unités d'analyse et donc les rapports qu'entretiennent l'individu, l'institution et la société. En second lieu, ce concept permet de réinsérer ces rapports dans un horizon social-historique, ce qui ouvre une perspective pour introduire dans la réflexion le mouvement inverse : en partant du « haut », avec l'imaginaire radical instituant pour aller vers le « bas », la société instituée, ce qui fait apparaître ainsi de nouveaux objets d'analyse entrant dans la problématique de l'institution. De ce point de vue, le concept d'institution comprend également des « fabrications » qui dépassent l'œuvre de la coopération entre une somme d'individus déterminés, comme la langue. Mais, plus généralement, toute institution – dans la perspective de Castoriadis – est, en deçà des individus qui les composent, une manifestation du social-historique instituant. Finalement, en troisième lieu, ceci conduit l'analyste à orienter son regard, non seulement sur la dimension « interne » de l'institution, (par l'étude des « principes régulateurs ») mais aussi et surtout sur sa dimension « externe », en la replaçant dans le complexe des institutions qui se renvoient les unes aux autres et qui composent, ensemble, la totalité intégrée de la société.

## BIBLIOGRAPHIE

Castoriadis, Cornelius (1975) : « *L'institution imaginaire de la société* », Editions du Seuil, 1975, Paris.

Castoriadis, Cornelius (1990) : « Individu, société, rationalité, histoire », in *Les carrefours du labyrinthe 3. Le Monde morcelé*, Editions du Seuil, Paris, p.47-86.

Castoriadis, Cornelius (1990) : « Pouvoir, politique, autonomie », in *Les carrefours du labyrinthe 3. Le Monde morcelé*, Éditions du Seuil, Paris, p. 137-171.

Castoriadis, Cornelius (1999) : « Institution première de la société et institutions secondes », in *Les carrefours du labyrinthe 6. Figures du pensable*, Éditions du Seuil, Paris, p.115-126.

Eisenstadt, Shmuel N. (1971) : « *Social differentiation and stratification* », Editions Scott Foresman, Londres.

Hauriou, Maurice (1916) : « *Principes du droit public* », Editions Sirey, Paris.

Hermet, Guy ; Badie, Bertrand ; Birnbaum, Pierre ; Braud, Philippe (1996) : « *Dictionnaire de science politique et des institutions politiques* », Edition Armand Colin, Paris.

Huntington, Samuel (1968) : « *Political Order in changing societies* », Yale University Presse, New Haven.

Raynaud, Philippe (1987) : « *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* », Edition Presses Universitaires de France, Paris.

Weber, Max, (1971) : « *Economie et société* », Paris, Plon, 1971.