

## Liberté et déterminisme

(7e séance, 21 mars 2018)

### Chapitre IV.c. La liberté fondée sur la création sociale-historique (Castoriadis)

Cornelius Castoriadis (1922-1997) est un philosophe, économiste et psychanalyste très engagé politiquement, puisqu'il est le co-fondateur et l'un des principaux rédacteurs de la revue *Socialisme ou barbarie* qui parut de 1949 à 1965. Son premier et principal ouvrage philosophique est *L'Institution imaginaire de la société* (1975), qui s'inspire aussi d'études anthropologiques, linguistiques et historiques. Sa reconnaissance intellectuelle n'est pas passée par l'université mais par une chaire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) où il a enseigné de 1981 à 1995. Dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, intitulée « Marxisme et théorie révolutionnaire », Castoriadis exprime que le but de sa réflexion théorique est l'élucidation (mise en lumière) des *conditions de possibilité* d'une révolution dont il constate le désir dans une partie de la population. Il s'agit d'examiner ce qui, dans la nature de la société et de l'individu humain, rend possible l'action sur l'histoire, et en particulier la réalisation d'un projet politique.

La position de Castoriadis est particulièrement intéressante parce que c'est précisément en tant que marxiste critique qu'il refuse le déterminisme historique du marxisme et en tant que psychanalyste critique qu'il refuse le déterminisme psychique auquel peut mener la théorie psychanalytique.

On trouve donc chez lui une double mise en évidence de la liberté par la double thèse :

- 1/ que l'histoire n'est pas un déploiement de formes dérivées les unes des autres, mais une création ;
- 2/ qu'il existe une subjectivité autonome, alliant la créativité de l'inconscient et de sa socialisation, et capable de résister à l'aliénation.

#### Rappel de la théorie générale : les institutions sociales et l'autonomie

Tout groupe humain est producteur d'un langage, d'une vision du monde et de la place qu'y occupent les hommes (ceux du groupe et les autres), ainsi que de ses modes de vie (types de productions, d'activités, de relations à l'intérieur du groupe incluant l'éventuelle division en classes, professions, fonctions,...). C'est ce qu'on appelle globalement les institutions d'une société. Sans ces institutions il n'y a pas de société, et il n'y a pas non plus d'individus, car aucun être humain ne pourrait vivre isolé sans avoir jamais rien reçu de ses semblables : la dépendance de l'individu au groupe remonte déjà aux autres primates et même à tous les animaux dont les parents transmettent les moyens de survie à leurs petits.

En outre, chaque société crée sa propre articulation entre les différents secteurs d'activités (économique, juridique, politique, religieux, artistique,...), qui prend souvent la forme d'une domination de l'un des secteurs sur les autres ; par exemple, dans la société capitaliste le secteur économique domine toutes les autres activités, leur dicte leur orientation et constitue le critère de leur valeur.

À la question de savoir ce qui cause ou ce qui motive ces différentes institutions, la réponse la plus simple serait *fonctionnaliste*. Une explication fonctionnaliste considère que toute institution est faite pour accomplir une certaine fonction adaptée aux besoins du groupe et en adéquation avec les contraintes naturelles ; leur variation serait due aux variations des ressources, de la démographie, etc. Les insuffisances de cette explication sont principalement 1/ que les manières de satisfaire la même fonction sont innombrables pour un même environnement donné ; 2/ qu'elle ne justifie pas que telle ou telle fonction soit jugée nécessaire alors que dans d'autres sociétés elle ne l'est pas : on postule une identité des besoins humains ou du moins un noyau inaltérable de besoins bien au-delà des seules nécessités de la survie. Il est bien évident, en effet, que certaines institutions sont indispensables pour la survie d'un groupe humain et qu'elles doivent être organisées en accord avec les

possibilités de l'environnement — c'est ce qu'on peut appeler un *étayage* du social sur le naturel ; mais il est tout aussi manifeste qu'elles ne sont pas totalement déterminées par ces exigences (par exemple : les multiples distinctions sociales entre les sexes ne sont pas totalement déterminées par la distinction biologique ; ou encore : la valeur accordée aux différents aliments disponibles varie indépendamment de leur qualité nutritive, jusqu'à l'interdit jeté sur des aliments à la fois disponibles et nutritifs ; c'est encore plus remarquable à propos des rituels religieux, dont tous les détails sont strictement prescrits comme s'ils avaient tous la même importance (gestes et paroles, mais aussi l'architecture en croix des églises, le chandelier à sept branches, l'habillement des officiants, la matière et la décoration des objets utilisés...), alors qu'il est clair que le culte pourrait fonctionner aussi bien avec d'autres choix dans tous ces objets et ces actes : l'important c'est qu'il y ait quelque chose de prescrit).

Une alternative à l'explication fonctionnaliste, qui permet de mieux rendre compte de l'apparent arbitraire de nombreux éléments institués, est fournie par l'anthropologie structuraliste. En considérant les structures sociales comme des systèmes de signes où chaque élément prend son sens au travers des diverses relations qu'il établit avec d'autres éléments (comme dans la structure du langage), le structuralisme permet de comprendre certains choix d'éléments par les correspondances, résonances, renvois divers qu'ils entretiennent avec d'autres (voir, par exemple, de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* ; *Le cru et le cuit*, etc.). À l'inverse du fonctionnalisme, le danger serait ici, selon Castoriadis, de trop détacher les significations de leur étayage naturel, de considérer le signe comme exclusivement arbitraire, en négligeant des éléments extérieurs à la structure qui ont motivé son choix. En outre, le structuralisme reconstitue des systèmes en synchronie, à un certain moment de l'histoire d'une société, mais ne dit rien sur la manière dont ils se sont progressivement constitués ni dont ils continuent à se modifier au cours de l'histoire.

Pour montrer que l'extraordinaire variété des productions sociales est irréductible aussi bien à la nécessité fonctionnelle qu'à la structure symbolique, Castoriadis s'appuie sur les travaux de l'anthropologie culturelle américaine, en particulier ceux de Ruth Benedict et de Margaret Mead, auteures respectivement de *Patterns of Culture* et de *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*. Ce courant met en évidence non seulement que les choix de valeurs propres à chaque groupe ne s'expliquent par aucune sorte de nécessité, mais aussi que les caractéristiques psychologiques qui distinguent les membres d'un groupe de ceux d'un autre ne reposent en rien sur des prédispositions biologiques mais seulement sur l'imprégnation culturelle, chaque groupe formant des individus qui correspondent à ses valeurs. C'est à partir de telles observations que s'est imposée et généralisée la conception d'un relativisme culturel, selon lequel il n'existe que des points de vue situés dans une certaine culture, pas de point de vue de survol ni de critère universel pour comparer la valeur des différentes sociétés instituées. Castoriadis, cependant, tout en assumant son point de vue situé, pense qu'il y a une valeur qui, tout en étant apparue dans une société particulière, peut être adoptée universellement parce qu'elle peut être reconnue par tout être humain comme plus épanouissante, ouvrant davantage l'horizon du possible : c'est l'autonomie.

Ce terme a chez lui un sens très particulier, qui n'est pas seulement « se donner à soi-même sa propre loi » (car dans ce cas toutes les sociétés seraient autonomes) mais *avoir conscience et accepter* que l'on n'a pas d'autre loi que celles qu'on se donne. La plupart des sociétés, à quelques rares exceptions près, ne se disent pas productrices de leurs significations et organisations. Elles les attribuent à une transcendance fondatrice (dieu, ancêtre héroïque,...) ou à une nécessité naturelle inscrite dans la « nature humaine ». Dans les deux cas, il y a hétéronomie, ce qui signifie étymologiquement : la loi vient d'un autre. Seules sont autonomes au sens de Castoriadis les sociétés qui se reconnaissent comme les auteurs de leurs propres institutions et donc comme libres d'en changer à leur gré. Il montre que ce sont nécessairement des démocraties au sens propre du terme, où le pouvoir instituant est distribué entre tous les membres de la société. En effet, toute sélection de certains membres et exclusion des autres pour l'accès au pouvoir instituant doit se faire en vertu d'une transcendance ou d'une nécessité naturelle (par exemple : en raison de la complexité théorique de l'administration d'une société, seuls certains ont les

compétences nécessaires ; il s'agit d'une fausse nécessité naturelle car la complexité est produite par ceux-là même qui centralisent le pouvoir et il faut distinguer l'expertise technique et la décision délibérative). Les seules sociétés autonomes sont donc les véritables démocraties dans lesquelles toutes les institutions déjà établies peuvent à nouveau être discutées et modifiées, aucune n'étant ni sacrée ni intouchable.

Une société autonome est aussi la condition politique pour qu'adviennent des individus autonomes, au sens où elle seule leur permet de vivre sous leur propre loi, celle qu'ils ont contribué à établir, et non sous une contrainte hiérarchique ou technocratique. Il ne faut cependant pas confondre cette participation démocratique et cette signification de l'autonomie avec la condition ontologique de la liberté. On pourrait concevoir une autonomie politique compatible avec le déterminisme ontologique au sens où le concevaient les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au sens où les actions individuelles ne sont que les résultats, prévisibles en droit sinon en fait, de toutes les influences qui ont formé les individus. C'est cette compatibilité qui permet de comprendre la position des révolutionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle, qui à la fois s'inscrivaient dans la lignée de ce matérialisme et se battaient pour la liberté politique (nous y reviendrons à la séance prochaine).

L'autonomie individuelle n'est donc pas simplement le reflet sur l'individu de l'autonomie sociale. Castoriadis la conçoit comme une véritable liberté au sens où l'individu n'est pas entièrement déterminé par son passé mais peut être créateur d'une nouveauté radicale irréductible à ce qui existe déjà. Une telle création radicale se manifeste à différentes échelles depuis celle de la société jusqu'à celle de l'individu, mais elle repose toujours sur le psychisme humain comme condition ultime. Il faut donc l'étudier aux deux niveaux, en commençant par celui du social-historique.

### **Réfutation du matérialisme historique marxiste**

A défaut d'une « démonstration » au sens strict, on peut montrer que l'histoire implique la création en réfutant les théories déterministes de l'histoire, en premier lieu les théories hégéliano-marxistes. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel présente l'histoire du savoir et de l'agir humain comme une progression de ce qu'il appelle l'Esprit (c'est-à-dire la totalité de ce savoir et de cet agir) selon une succession d'étapes ou de figures qui se dépassent en raison d'une nécessité interne. Marx « matérialise » ce mouvement en estimant qu'il n'a pas lieu au niveau des traits de civilisation intellectuels, moraux, politiques ou religieux, où le situait Hegel, mais au niveau des structures matérielles de la société, c'est-à-dire des moyens techniques de production et du type d'économie qu'ils génèrent. Castoriadis conteste cette réduction du moteur de l'histoire au seul facteur technique et économique. D'abord, explique-t-il, il n'est pas vrai qu'à chaque étape du développement technique correspond un certain type d'antagonisme social (par exemple, qu'au moulin à eau correspond la société féodale et à la machine à vapeur la société capitaliste) : il est vrai que la société capitaliste est inséparable de la société industrielle (car le capitalisme se caractérise par l'accroissement illimité des forces productives grâce aux techniques et aux sciences), mais le stade technique pré-industriel a correspondu au cours de l'histoire à des types très différents d'antagonismes sociaux (despotisme pharaonique, impérialisme romain ou « oriental », féodalité, etc.). Ensuite, cette théorie suppose l'universalité de ce qui fait la motivation centrale de l'homme dans le capitalisme, à savoir la production et la satisfaction des besoins matériels. Nous avons vu que les études anthropologiques rendaient caduque cette projection des catégories capitalistes sur les autres sociétés ; ajoutons que les études historiques avaient depuis bien longtemps remarqué que les sociétés européennes anciennes faisaient peu de cas de l'activité économique par rapport à des activités plus symboliques (de prestige, d'exploit physique, de sagesse ou d'art), et que celles-ci étaient développées d'une manière irréductible à des conditions économiques. Au contraire donc du matérialisme, Castoriadis observe que l'histoire proprement humaine est le dépassement de la préoccupation biologique vers des « besoins » d'une autre nature.

Un autre phénomène historique dont il refuse le déterminisme est l'apparition de la division en classes sociales. Marx et Engels en donnent deux explications. La plus fréquente fait remonter la division à l'apparition de

surplus de production, rendus possibles par des découvertes techniques ou par la sédentarisation, grâce auxquels il devint possible d'entretenir une classe parasite. L'objection de Castoriadis est que cette conception passe sans justification de la *possibilité* d'une classe oisive à sa *nécessité* ; or nous connaissons de nombreuses sociétés où il y a des surplus, mais qui restent homogènes parce que les surplus sont supprimés dans des fêtes de prestige où l'on distribue et dépense tout (voir, par exemple, les travaux anthropologiques de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, et de Pierre Clastres, *La société contre l'État*). Une autre version est que l'apparition des classes se serait faite à partir de la division des métiers et des tâches, qui n'existe pas dans toutes les sociétés, à l'exception de la division sexuelle des tâches. Mais en fait dans la plupart des cas tous les métiers productifs font partie de la même classe dominée (laborieuse, prolétaire ou esclave), de sorte que ce n'est pas la spécialisation professionnelle qui entraîne l'émergence d'une classe dominante. Castoriadis conteste aussi l'intégration de la lutte des classes dans le mouvement historique nécessaire, comme si le prolétariat ne pouvait pas faire autre chose que s'emparer des moyens de production et abolir la division en classes, certes avec la conscience de sa situation mais sans choix entre plusieurs possibles. Il voit une contradiction massive dans le fait que ce déterminisme est censé mener l'humanité à la liberté : comment celle-ci pourrait-elle surgir à partir d'une histoire qui en est dépourvue ?

### Les créations sociales

Un argument plus ontologique, valable contre toute conception déterministe de l'histoire, est que les institutions d'une société ne sont pas intégralement décomposables en éléments (secteurs d'activités, représentations, individus,...) entre lesquels on pourrait établir des relations explicatives de type causal, si bien qu'une société ne forme pas un tout intégralement rationnalisable :

1. Le social (ou l'historique) contient le non-causal comme un moment essentiel. Ce non-causal apparaît à deux niveaux. Le premier, qui nous importe le moins ici, est celui des écarts que présentent les comportements réels des individus relativement à leurs comportements « typiques ». Cela introduit un élément d'imprévisible, mais qui ne pourrait pas comme tel empêcher un traitement déterministe, tout au moins au niveau global. Si ces écarts sont systématiques, ils peuvent être soumis à une investigation causale ; s'ils sont aléatoires, ils sont passibles d'un traitement statistique. L'imprévisibilité des mouvements des molécules individuelles n'a pas empêché la théorie cinétique des gaz d'être une des branches les plus rigoureuses de la physique, c'est même cette imprévisibilité individuelle qui fonde la puissance extraordinaire de la théorie.

Mais le non-causal apparaît à un autre niveau, et c'est celui-ci qui importe. Il apparaît comme comportement non pas simplement « imprévisible » mais créateur (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières) ; non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme position d'un nouveau type de comportement, comme institution d'une nouvelle règle sociale, comme invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme — bref, comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses. On a déjà remarqué que l'être vivant dépasse le simple mécanisme parce qu'il peut donner des réponses nouvelles à des situations nouvelles. Mais l'être historique dépasse l'être simplement vivant parce qu'il peut donner des réponses nouvelles aux « mêmes » situations ou créer de nouvelles situations. L'histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe (ni d'ailleurs selon un schéma « dialectique » simple), parce qu'elle est le domaine de la création. (*L'institution imaginaire de la société*, p. 65).

Certes, le nouveau doit avoir un sens par rapport à ce qui existe déjà, sinon il serait impensable, insaisissable. Mais il est nouveau « en tant que non seulement il fait apparaître un nouveau sens, mais qu'il donne un autre sens à ce qui était déjà là et dont on pouvait penser jusqu'alors le sens comme déterminé, défini, clos<sup>1</sup>. » Il y a à

---

<sup>1</sup> *Histoire et création*. Textes philosophiques inédits (1945-67) ; réunis, présentés et annotés par N. Poirier. Seuil, 2009, p.145.

cet égard une ambiguïté de l'expression *ex nihilo* qu'utilise volontiers Castoriadis : elle ne veut pas dire que le nouveau surgit « à partir de rien » au sens de « en ne s'expliquant par rien », « sans avoir aucune raison » (comme le *clinamen* épïcureen), mais « en sortant de rien » c'est-à-dire « sans être déjà compris dans autre chose » : il ne faut pas qu'il soit une simple recombinaison d'éléments existants ou qu'il en soit dérivé, déductible d'une manière ou d'une autre. De même, le « causal » est ici limité à une cause déterminée produisant toujours et nécessairement le même effet déterminé ; mais il est clair que l'action et la création humaines sont causes d'effets en un sens non déterministe de la cause, dont les effets sont ouverts et non prévisibles. La condition d'une telle création est pour Castoriadis l'*imagination radicale*, expression qui désigne la source de toutes les représentations humaines, non seulement de l'imaginaire au sens courant du terme (fiction, projection dans le futur, etc.) mais aussi de la manière d'appréhender le réel et de produire du rationnel. C'est cette faculté qui possède un pouvoir créateur ultime, irréductible à une causalité déterminée.

La création imaginaire sociale et la création imaginaire individuelle sont en étroite interdépendance. D'un côté, ce sont les individus qui produisent et transmettent les significations, mais de l'autre côté, les individus sont limités par ce qu'ils ont reçu de leur société et par ce que les autres sont prêts à accueillir comme nouveauté (une proposition individuelle pour laquelle l'époque n'est pas prête ou que son auteur n'est pas en position de répandre ne deviendra pas une institution sociale). La création sociale sera d'autant plus rapide et nouvelle que les institutions seront moins closes, moins sacralisées. Pour que les individus produisent du nouveau, il faut que leur formation ne soit pas seulement mimétique, et qu'ils ne soient pas totalement aliénés.

### **Socialisation, aliénation et autonomie du sujet réflexif**

En effet, l'opposé de l'autonomie pour les individus, c'est l'aliénation. Celle-ci n'est pas à confondre avec la socialisation du psychisme, indispensable pour constituer un être humain viable. La liberté ou l'autonomie se révèle ainsi pour Castoriadis celle de la subjectivité réfléchissante et délibérante, capable d'exprimer les productions du psychisme sous des formes socialisées et socialement acceptables, et de se libérer de l'aliénation proprement dite<sup>2</sup>. Celle-ci sera « le discours de l'Autre non su comme tel » ; autrement dit, le discours de l'Autre (c'est-à-dire de tout autre être socialisé) est formateur lorsqu'il est approprié par une sélection réfléchie et personnalisée, en toute lucidité quant à son origine ; mais s'il est « non su comme tel », c'est-à-dire si l'on n'a pas conscience qu'il n'est qu'un discours parmi d'autres et si l'on adopte sans réflexion les coutumes, les manières de penser, les activités, les valeurs de la société sans les mettre en question, sans se demander si elles nous conviennent, alors il est aliénant : il nous rend étrangers à nous-mêmes. Plus l'institué se revendique d'une transcendance ou d'une nécessité, plus il empêche le pouvoir instituant de continuer à s'exercer, et plus les hommes sont prisonniers de structures mentales et sociales figées, sans même en avoir conscience.

En se fondant sur son expérience de psychanalyste, Castoriadis consacre une partie importante de son ouvrage à l'étude de ce qu'il appelle la « monade psychique », c'est-à-dire le psychisme originaire clôt sur lui-même et qui doit être brisé pour s'ouvrir sur l'extérieur, entrer dans le monde et laisser le monde social entrer en lui. Cette brisure, selon Castoriadis, consiste à abandonner son fantasme initial de toute-puissance et à s'habituer progressivement à sublimer ses pulsions. Une première phase de sublimation concerne le passage entre le plaisir d'organe et le plaisir de représentation, celui-ci permettant de différer, d'anticiper ou de remplacer celui-là. Une deuxième phase concerne le remplacement des plaisirs liés aux besoins biologiques par des plaisirs plus symboliques, à contenus purement sociaux. La première phase, cependant, contient le danger d'un excès

---

<sup>2</sup> Dans son dernier ouvrage, *Fait et à faire*, Castoriadis reconnaît qu'il faudrait traiter plus amplement du passage de la psyché et de l'individu social hétéronome à la subjectivité réfléchissante et délibérante. On ne peut donc exposer que le premier aperçu qu'il en a donné.

d'autonomisation de l'imaginaire, qui peut aller jusqu'à une défonctionnalisation du désir (par exemple, dans l'anorexie) ou, dans la pensée, à la domination de l'imaginaire sur le réel et le rationnel.

Le noyau psychique est une condition de la créativité du sujet parce qu'il est originellement producteur d'un flux continu de représentations et de pulsions de toutes sortes, qui sont ensuite interprétées, triées par une structuration sociale. Ce flux spontané continue tout au long de la vie à produire des imaginations et des désirs nouveaux, qui peuvent être plus ou moins exprimés sous des formes socialisées (par ex. par l'art ou les relations intersubjectives) et plus ou moins réprimés (jadis plutôt par la morale et la religion, aujourd'hui par les contraintes du travail et de la consommation). « La constitution de l'individu social n'abolit pas et ne peut pas abolir la créativité de la psyché, son auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres. » (*IIS.*, p. 466). Le psychisme originaire est comme un « Chaos », un « Sans Fond », un « Abîme » de l'être humain, qui n'est pas encore déterminé et d'où se détermine un « soi » (*IIS.*, p. 61). L'autonomie consiste à ne pas être esclave de l'inconscient, à pouvoir arrêter le passage à l'expression, le passage à l'acte, sans chercher à éliminer les pulsions mais en ayant conscience (p. 104). C'est de cette manière que Castoriadis interprète la fameuse formule de Freud : « La où était *ça*, je doit advenir » : le « je » est, selon lui, cette subjectivité réfléchissante et délibérante qui est le but d'une socialisation réussie :

2. Pour autant qu'on ne veut pas faire de la maxime de Freud une simple idée régulatrice définie par référence à un état impossible (...), elle doit être comprise comme renvoyant non pas à un état achevé, mais à une situation active ; non pas à une personne idéale qui serait devenue *Je* pur une fois pour toutes, livrerait un discours exclusivement sien, ne produirait jamais des phantasmes — mais à une personne réelle, qui n'arrête pas son mouvement de reprise de ce qui était acquis, du discours de l'Autre, qui est capable de dévoiler ses phantasmes comme phantasmes et ne se laisse pas finalement dominer par eux — à moins qu'elle le veuille bien. (*L'institution imaginaire de la société*, p. 154).

L'aliénation n'est pas un déterminisme car on peut s'en préserver et s'en dégager : elle est seulement l'intensité maximale de la formation sociale de l'individu, mais la disposition de l'être humain à être formé inclut la capacité de recevoir cette forme de manière critique, sélective, grâce à la distance opérée par le questionnement. Plutôt que de partir de la conception d'un individu totalement façonné par la société et maintenu dans cette dépendance par toutes les techniques de l'aliénation, il faut partir de l'observation que le façonnement n'est jamais total et que le potentiel de briser les aliénations est toujours présent, prêt à être déclenché par un événement. Cet événement peut être la rencontre avec le projet émancipateur de l'autonomie. Ce projet, il est bien connu que Castoriadis situe sa première apparition dans la Grèce des cités, précisément parce que le questionnement y a été revendiqué comme rebelle à toute limitation, à toute autorité, à tout interdit, dans le domaine théorique (naissance de la philosophie) comme dans le domaine pratique (naissance de la démocratie ou de la politique au sens propre). Il est réapparu de manière ponctuelle et a accompagné souterrainement l'histoire de l'Europe puis du reste du monde, toujours minoritaire par rapport aux formes hétéronomes de société, mais il est désormais disponible pour tous ceux qui veulent le reprendre. Dans les années 60 et au début des années 70, Castoriadis pouvait sentir un mouvement important tendant à le renouveler — il sera beaucoup plus pessimiste à cet égard à partir des années 80, où il sentira « la montée de l'insignifiance », c'est-à-dire de l'apathie, de l'absence de valeurs et de volonté de changement. Il n'empêche que, comme nous l'évoquions au début à propos du relativisme culturel, il reste persuadé que l'autonomie n'est pas une production propre à une certaine culture : si sa réalisation n'a eu lieu que dans un nombre très restreint de sociétés, il y voit néanmoins un trait essentiel de l'être humain, existant potentiellement dans chaque individu :

3. Si nous affirmons la tendance de la société contemporaine vers l'autonomie, si nous voulons travailler à sa réalisation, c'est que nous affirmons l'autonomie comme mode d'être de l'homme, que nous la valorisons, nous y reconnaissons notre aspiration essentielle et une aspiration qui dépasse les singularités

de notre constitution personnelle, la seule qui soit publiquement défendable dans la lucidité et la cohérence. [...] Nous pensons que la visée de l'autonomie tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée d'autonomie c'est le destin de l'homme, que, présente, dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle. (*L'Institution imaginaire de la société*, p. 148-149).

En conclusion, l'œuvre de Castoriadis ancre l'affirmation d'une certaine liberté ontologique humaine, d'une part dans l'indétermination de l'histoire dont les formes successives sont irréductibles à tous les types de nécessité, d'autre part dans la condition individuelle de cette création sociale-historique, à savoir la production *ex nihilo* du psychisme originaire s'exprimant dans des formes sociales qu'il est capable de renouveler radicalement. Il retrouve ainsi sans le vouloir des accents sartriens lorsqu'il conclut qu'« il y a au moins un type d'être capable d'altérer son mode d'être » (*IIS*, p. 305).