

**Le *nomos* comme auto-institution collective –  
Le « germe grec » de l'autonomie démocratique chez Castoriadis**

**Stéphane Vibert**

*Sociologie et Anthropologie, Université d'Ottawa*

Ainsi que le rappellent avec justesse les présentateurs du premier recueil des séminaires portant sur « ce qui fait la Grèce », l'œuvre de Cornelius Castoriadis a souvent été accusée par ses détracteurs de verser dans un certain « hellénocentrisme »<sup>1</sup>, se traduisant par la surestimation de « l'origine grecque » comme source privilégiée de la tradition démocratique occidentale, d'une part, et par la promotion indue de cette forme historique particulière au rang d'universel, d'autre part<sup>2</sup>. Sans prendre partie sur cette question complexe, il reste possible de donner acte à Castoriadis de sa réponse, qui consiste à rappeler un fait objectif : sa réflexion consistante dans la durée et multidisciplinaire dans la forme (puisant aux savoirs conjugués et articulés de la philosophie, de l'histoire, de la science politique, de l'anthropologie ou de la psychanalyse) a trouvé son inspiration dans le « mouvement ouvrier contemporain »<sup>3</sup> (ainsi que le démontre, dira-t-il, la lecture des « trois mille pages » qu'il a écrites au sein du mouvement Socialisme ou Barbarie, lesquelles comporteraient « en tout et pour tout une allusion à Thucydide et une autre à Platon »), et il n'aurait commencé vraiment à travailler sur la démocratie athénienne qu'à partir de 1978. On peut donc déduire à bon droit de ce rappel, suivant en cela les explications de Castoriadis lui-même, que le « retour aux anciens » effectué au cours de son travail de pensée devrait être interprété comme un approfondissement de son questionnement à propos des problèmes contemporains, bien plutôt que le fondement initial d'un positionnement idéologique et intellectuel ultérieur. Néanmoins, *d'une certaine manière* – ce qui illustre la complexité de la question –, l'importance à partir de 1978 du travail de Castoriadis sur le monde grec, sa connaissance de la langue, sa familiarité ancienne avec les textes et les mythes<sup>4</sup>, et surtout la radicalité de sa lecture invitent au final à identifier dans ce qu'il nomme à plusieurs reprises

---

<sup>1</sup> Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, « Avant-propos », in Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, p.10

<sup>2</sup> Nous négligeons ici à dessein l'argument oïseux des origines grecques de Castoriadis lui-même.

<sup>3</sup> Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in *Fait et à faire – Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, 1997, p.73

<sup>4</sup> Érudition qui fit écrire au grand helléniste Pierre Vidal-Naquet (« Castoriadis et la Grèce ancienne », in Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit pp.19-33) qu'il pouvait « discuter avec lui sur Platon et sur Eschyle sur un pied d'égalité » (p.19), ajoutant plus loin : « Je n'affirme pas qu'il a toujours raison, en tous les cas que je lui donne toujours raison, mais, très souvent, il apporte sur tel vers d'Eschyle, sur telle analyse d'Aristote une lecture nouvelle, qui peut parfois être discutée, mais qui vaut largement celle de tous les professionnels réunis » (p.21).

« le germe grec » un moment originel d'une importance cruciale, auquel correspond un basculement anthropologique fondamental, aux effets indissolublement politiques, philosophiques, esthétiques, religieux, etc. Que cette découverte ait eu lieu « sur le tard », à partir d'interrogations liées aux situations les plus actuelles de la démocratie, de la bureaucratie, du socialisme ou de la subjectivité, n'est pas contradictoire avec le fait que Castoriadis y aperçut sans nul doute l'incarnation historique primordiale et durable d'un principe théorique et normatif, retrouvé par la suite de façon autre dans la dynamique moderne : l'auto-institution collective, qui noue ensemble dans un penser / faire / agir libre la valeur d'autonomie, l'activité politique (démocratique) et la faculté de philosopher.

A défaut de discuter de manière détaillée l'interprétation de la Grèce proposée par Castoriadis (touchant tant les mythes que la poésie, la cosmologie ou les événements historiques), cette contribution se concentrera sur la question essentiellement *politique*, le point nodal qui légitime aux yeux de Castoriadis le « recours » (et non le retour) aux Grecs : la mise au jour inédite (entre le VIII<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles avant J.C. – nous aurons à revenir sur cette périodisation) du *nomos* comme capacité humaine de poser et d'affirmer la loi collective librement, sans aucune référence à une norme extra-sociale, d'origine divine ou naturelle. Moment originaire, ouverture indépassable en un sens, puisque toutes les discussions à son propos (y compris sa contestation explicite, car seul le silence permettra d'en recouvrir l'existence) viendront s'inscrire dans l'espace ainsi dessiné par l'acte inaugural de création radicale.

Nous aborderons donc, dans un premier temps, les différentes dimensions de ce « germe grec » comme déploiement potentiellement illimité de l'aptitude social-historique humaine à l'auto-institution collective, qui se traduit par les créations concomitantes de la politique, de la démocratie, de la philosophie et de l'histoire. Ces « inventions », qui tout à la fois s'articulent, s'interpénètrent et se présupposent (processus circulaire contraignant à rompre avec les logiques rationnelles de la causalité et de la détermination), ne sont rendues possibles que par la rupture de la « clôture des significations » inhérente à l'existence des mondes sociaux jusqu'alors, sous la forme de la croyance en une norme ultime transcendante et contraignante, identifiée aux lois divines, ancestrales, traditionnelles, etc. Le « projet grec » ne peut, selon Castoriadis, être compris sans une exploration des discours mythologiques et cosmologiques qui, « d'Homère à Héraclite » (sous-titre de son recueil de séminaires *Ce qui*

*fait la Grèce*)<sup>5</sup>, vont poser les fondements d'une appréhension de l'univers selon la primauté du chaos, de l'indéterminé (*apeiron*) et de la mort comme seule certitude des êtres vivants.

Ces trois siècles, qui contribuent à circonscrire un « imaginaire grec » au sens le plus large, conduisent à l'élaboration d'une dichotomie fondamentale, qui vient exprimer à son niveau propre (la politique) le questionnement ontologique ouvrant à l'intelligibilité de la condition humaine. Objet de notre deuxième point, la thématique initialement politique (en acte) puis philosophique (en pensée) de la nature du *nomos* – la loi –, par opposition à la *phusis* – la nature – (dans un couple conceptuel à fois indissociable et dialectiquement lié), ouvre selon Castoriadis sur la signification imaginaire centrale d'*auto-nomie*, permettant au peuple, au *dèmos* d'affirmer la création de la loi comme œuvre humaine et rien qu'humaine, à l'encontre de toute légitimité extra-sociale, divine, traditionnelle ou naturelle. La découverte d'un « espace public » de libre activité collective, liée à cette opposition *nomos / phusis*, ne peut alors s'effectuer sans une réflexion corrélative quant aux modes de vérité (opposition *alétheia / doxa*) et de justice (*hubris / dikè*) venant féconder et nourrir les processus d'argumentation, de délibération et de décision propres à l'exercice de l'autorité démocratique.

Mais auto-création humaine jusqu'où? Nous nous interrogerons enfin avec et sur Castoriadis (au sens où ses propositions devront être elles-mêmes soumises à question) quant au corollaire nécessaire impliqué par l'affirmation du *nomos* comme auto-institution social-historique, à savoir l'irréductible difficulté de l'*auto-limitation* qui échoit à toute collectivité consciente d'être à la source contingente de ses lois et de ses valeurs. Problème au moins autant (sinon plus) pratique et normatif que théorique et ontologique pour Castoriadis, puisqu'il vient heurter en un point-limite l'effectivité de son espérance révolutionnaire, la faisant osciller constamment entre une apologie du volontarisme conscient ouvert par l'autonomie humaine (créatrice de valeurs) et un rappel récurrent des horizons à jamais obscurs dont témoignent les significations imaginaires centrales d'une société, ni transparentes, ni rationnelles, ni justifiables en dernière instance autrement que par leur affirmation et leur concrétisation.

## 1. La Grèce et la naissance de la démocratie

---

<sup>5</sup> Période privilégiée de la « création grecque » pour Castoriadis, selon qui « la Grèce qui importe est la Grèce qui va du VIII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. C'est là la phase pendant laquelle la *polis* se crée, s'institue et, dans la moitié des cas environ, se transforme plus ou moins en *polis* démocratique » : Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », in *La montée de l'insignifiance – les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p.163

### *Le « germe grec » et la création conjointe de la philosophie et de la politique*

C'est en réponse à la question « la démocratie grecque antique présente-t-elle quelque intérêt politique pour nous? »<sup>6</sup> que la notion de « germe » fut adoptée par Castoriadis pour préciser sa relation à la Grèce antique, voulant par le recours à ce terme éviter « deux pré-conceptions opposées et symétriques »<sup>7</sup> qu'il considérait comme erronées : la présentation de la Grèce comme « un modèle, un prototype ou un paradigme éternels » d'une part, et la « sociologisation » (ou « ethnologisation ») de cette expérience historique d'autre part, attitude correcte sur le plan formel (car la plaçant à égalité de dignité et d'intérêt avec les autres cultures humaines susceptibles de connaissance), mais qui n'en concourait pas moins à l'oblitération d'un « point infime et en même temps décisif », à savoir que la Grèce fut lieu de naissance de « l'interrogation raisonnée des autres cultures »<sup>8</sup>. Autrement dit, l'ethnologie, l'histoire ou la philosophie ne sont devenues possibles que dans le cadre d'une tradition historique particulière dite « gréco-occidentale », qui s'est montrée capable, au moins par deux fois (dans la Grèce antique et à partir de la première Renaissance européenne au XII<sup>e</sup> siècle), de briser l'ethnocentrisme premier par lequel toute société existe. Avec la Grèce, « nous réfléchissons et méditons sur les conditions sociales et historiques de la pensée elle-même – du moins telle que nous la connaissons et la pratiquons. (...) La Grèce est le *locus* social-historique où ont été créées la démocratie et la philosophie et où se trouvent, par conséquent, nos propres origines. Pour autant que le sens et la puissance de cette création ne sont pas épuisés (...), la Grèce est pour nous un *germe* : ni un 'modèle' ni un spécimen parmi d'autres, mais un germe »<sup>9</sup>.

Ainsi que le développe C. Collobert, « l'idée de germe permet à Castoriadis de comprendre la tradition comme un legs créateur dans la mesure où le germe continue d'agir sur et dans notre monde »<sup>10</sup>. La métaphore du germe (ou parfois de la racine) fait signe vers une continuité, un lien généalogique ni causalement nécessaire, ni totalement arbitraire. Cette « singularité » se caractérise par l'ouverture exceptionnelle d'une société à l'interrogation délibérée sur ses propres normes et institutions, induisant une brèche dans la clôture des significations héritées, dont les conséquences sont innombrables sur le plan historique, à commencer par la création conjointe des activités qui sont pour nous la politique et la

---

<sup>6</sup> Cornelius Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme – Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p.325 (réed.)

<sup>7</sup> Ibid. p.326

<sup>8</sup> Idem

<sup>9</sup> Ibid. p.328

<sup>10</sup> Catherine Collobert, « Homère et les Grecs : la lecture de Castoriadis », in P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *Imaginaire et création historique*, Cahiers Castoriadis n°2, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p.11

philosophie : « l'essence de ce qui importe dans la vie politique de la Grèce antique – le *germe* – est, bien sûr, le *processus historique* instituant : l'activité et la lutte qui se développent autour du changement des institutions, l'auto-institution explicite (même si elle reste partielle) de la *polis* en tant que processus permanent »<sup>11</sup>.

Les inventions conjointes de la politique (conçue par Castoriadis comme synonyme à la démocratie) et de la philosophie – et concomitamment de l'histoire comme « diachronie explicite » – caractérisent l'émergence d'un régime anthropologique inédit dans l'histoire humaine. Ainsi que le résume Sophie Klimis : « En effet, philosophie et politique démocratique sont pour Castoriadis indissociables, tant du point de vue de leur genèse grecque que de leur signification : toutes deux se caractérisent par une rationalité critique et auto-réflexive, qui met en question la domination de l'institution héritée et place l'homme face à la pleine responsabilité de ses décisions, de ses choix et de ses actes »<sup>12</sup>. Cette mise en question de « l'institution héritée » incarne un événement majeur dans l'histoire humaine, une véritable révolution du penser et de l'agir qui représente la nature même du « germe grec » : le basculement de l'hétéronomie vers l'autonomie. En effet, si toute société « constitue un système de normes, d'institutions au sens le plus large du terme, de valeurs, d'orientations, de finalités de la vie collective comme de la vie individuelle »<sup>13</sup>, en Grèce ancienne d'abord (VIII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> av. J.-C.), puis au cours de la première Renaissance européenne (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) « on trouve le début de la reconnaissance du fait que la source de la loi est la société elle-même, que nous faisons nos propres lois, d'où résulte l'ouverture de la possibilité de mettre en cause et en question l'institution existante de la société, qui n'est plus sacrée, ou en tout cas pas sacrée de la même manière qu'auparavant »<sup>14</sup>. Si toutes les sociétés humaines sont considérées par Castoriadis à divers degrés comme « hétéronomes » hormis ces deux notables exceptions historiques trouvées dans la tradition « gréco-occidentale », c'est parce qu'elles imputent la « norme de la norme », le fondement de l'institution, à une instance extra-sociale (Dieu, dieux, héros fondateurs, ancêtres jadis, et plus récemment la Nature, la Raison ou l'Histoire), et par là-même nient le rôle créateur de la société à la source de son imaginaire collectif et de ses valeurs fondamentales.

Sans pouvoir détailler les positions théoriques de Castoriadis à propos de « l'institution imaginaire de la société » – titre de son *opus magnum* publié en 1975 –, il

---

<sup>11</sup> C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.357

<sup>12</sup> Sophie Klimis, « Explorer le labyrinthe imaginaire de la création grecque : un projet en travail... », in S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *L'imaginaire selon Castoriadis – thèmes et enjeux*, Cahiers Castoriadis n°1, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p.10

<sup>13</sup> C. Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », op.cit. p.159

<sup>14</sup> Ibid. p.161

convient de rappeler qu'elles peuvent être synthétisées dans un principe ontologique fondamental qui pose le « social-historique », comme collectif instituant anonyme et impersonnel, à l'origine de significations imaginaires centrales toujours particulières et contingentes (non réductibles à une nécessité biologique, naturelle ou temporelle) : « ni productibles causalement, ni déductibles rationnellement, les institutions et les significations imaginaires sociales de chaque société sont des créations libres et immotivées du collectif anonyme concerné »<sup>15</sup>. Or, le plus souvent (d'où l'écrasante généralité de l'hétéronomie dans l'histoire), « la société refuse donc de se savoir à l'origine d'elle-même et des significations qui la structurent, elle occulte sa dimension *instituyente*, pour ne se reconnaître qu'en tant qu'*instituée* par un Autre. Ce dernier est donc perçu comme la source ultime du sens, la réponse dernière à toutes les questions qui peuvent se poser pour elle »<sup>16</sup>. Cette totalisation explicite se veut ainsi une *clôture du sens* (ou « clôture cognitive de l'institution »<sup>17</sup>), au sein de laquelle les normes du bien, du vrai et du juste étant posées et affirmées une fois pour toutes, il est dès lors impossible de vouloir explicitement les interroger et les remettre en cause, même si de façon souterraine la société vit une perpétuelle auto-altération effective<sup>18</sup>. Or, revenir sur le bouleversement irréductible et exceptionnel introduit par la « création grecque » revient à « se demander comment, dans quelles conditions, par quelles voies la société humaine s'est montrée capable, dans un cas particulier, de briser la clôture moyennant laquelle, en règle générale, elle existe »<sup>19</sup>.

La rupture de cette clôture du sens occasionne l'ouverture vers l'autonomie collective, et l'apparition conjointe des activités correspondant à cette dynamique d'élucidation et d'expression en acte du pouvoir collectif instituant, à savoir la politique et la philosophie. Dans une acception qui lui est propre, Castoriadis oppose *le* politique comme dimension universelle (transcendantale) du « pouvoir explicite », relatif à la justice et aux fins, aux litiges et aux décisions (présent y compris dans les sociétés sans État, sous la forme de normes et sanctions collectives) et *la* politique, activité visant l'auto-institution autonome de la société :

<sup>15</sup> C. Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », in *Fait et à faire*, op.cit. p.268

<sup>16</sup> Philippe Caumières, *Castoriadis – Le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007, p.74

<sup>17</sup> C. Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.330

<sup>18</sup> Proposition qui a pu être formulée radicalement par Castoriadis durant ses séminaires, au point d'instaurer une dichotomie radicale (sans gradation ou solution de continuité) entre hétéronomie et autonomie (même si, à maints autres endroits, il rappelle la richesse des philosophies chinoise ou indienne, et accepte l'hypothèse de Jaspers concernant une « période axiale » multicentree relativisant l'originalité grecque) : « (...) l'idée même de juger et de choisir, loin d'être universelle, appartient à la seule tradition gréco-occidentale ou européenne. De toute évidence, une telle idée n'existe pas et ne peut exister dans ce qu'on appelle, par facilité, les civilisations ou cultures traditionnelles, où la tradition définit catégoriquement ce qui est valable ou non, sans qu'il puisse être question de remettre en cause ni cette définition ni la tradition elle-même » : C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I – D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, pp.41-42

<sup>19</sup> C. Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.328

« La politique, telle qu'elle a été créée par les Grecs, a été la mise en question explicite de l'institution établie de la société – ce qui présupposait, et cela est clairement affirmé au V<sup>e</sup> siècle, qu'au moins de grandes parties de cette institution n'ont rien de "sacré" ni de "naturel", mais qu'elles relèvent du *nomos* »<sup>20</sup>. Affirmer en pensée et en acte l'origine humaine des institutions sociales relève d'une signification imaginaire radicale : « (...) la pensée grecque est ipso facto mise en question de la dimension la plus importante de l'institution de la société : des représentations et des normes de la tribu, et de la notion même de *vérité* »<sup>21</sup>. Castoriadis n'hésite pas alors à écrire que « les Grecs *créent* la vérité comme mouvement interminable de la pensée mettant constamment à l'épreuve ses bornes et se retournant sur elle-même (réflexivité), et ils la créent comme philosophie démocratique », « création d'un autre rapport entre l'instituant et l'institué »<sup>22</sup>.

L'analyse de Castoriadis offre ici deux déplacements notables par rapport au vocabulaire le plus classique de la philosophie politique. D'une part, il identifie formellement les moments de création de la politique, comme activité collective visant l'auto-institution des lois de la communauté dans le temps, et de la démocratie, comme participation effective des citoyens égaux et libres de cette communauté politique (qui s'auto-constitue en écartant certains membres et résidents, comme les femmes, les esclaves ou les étrangers<sup>23</sup>) aux délibérations et décisions concernant les affaires publiques de la cité. Identification qui ne va pas sans poser questions et difficultés, concernant notamment l'éventualité d'une volonté politique (d'auto-fondation collective) non démocratique, mais relevant de procédures oligarchiques ou techniques, ainsi qu'on serait amené à le penser à propos de l'évolution contemporaine des sociétés modernes<sup>24</sup>. D'autre part, la philosophie n'est plus considérée comme cette posture mi-pratique mi-contemplative née par la grâce de brillants esprits spéculatifs (les présocratiques) ou interrogateurs (Socrate), mais une *pratique politique*, faite de valeurs, de luttes et de contestation collectives : « Lorsque le *dèmos* instaure la démocratie, il *fait* de la philosophie : il ouvre la question de l'origine et du fondement de la loi. Et il ouvre un espace public, social et historique, de pensée, dans lequel il y a des philosophes, qui

---

<sup>20</sup> Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe* 3, Paris, Seuil, 1990 (rééd.), p.155

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid. p.156

<sup>23</sup> C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.37

<sup>24</sup> « Et, si une connaissance sûre et totale (*épistèmè*) du domaine humain était possible, la politique prendrait immédiatement fin, et la démocratie serait tout à la fois impossible et absurde, car la démocratie suppose que tous les citoyens ont la possibilité d'atteindre une *doxa* correcte, et que personne ne possède une *épistèmè* des choses politiques » : C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.356

pendant longtemps (jusques et y compris Socrate) restent des citoyens »<sup>25</sup>. Philosophie, politique et démocratie se retrouvent indissolublement liées dans la rupture critique et radicale de la clôture du sens institué, qui se concrétise de deux façons essentielles : « a) une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (concrètement, celle qui concerne la législation au sens propre, publique – “constitutionnelle” – aussi bien que privée), b) des institutions ont été créées pour rendre la partie explicite du pouvoir (y compris le ‘pouvoir politique’ au sens défini plus haut) *participable* ; d’où l’égale participation de tous les membres du corps politique à la détermination du *nomos*, de la *dikè* et du *telos* – de la législation, de la juridiction, du gouvernement »<sup>26</sup>. Ainsi « la politique, a englouti, du moins en droit, le politique », la structure et l’exercice du pouvoir sont devenus en principe et en fait objet de délibération et de décision collectives, avec pour conséquence majeure que « la mise en question de l’institution *in toto* est devenue, potentiellement, radicale et illimitée »<sup>27</sup>. C’est pour cette raison que la création conjointe de la politique démocratique et de la philosophie débouche sur la conscience de l’*historicité*<sup>28</sup>, comme dimension capitale de l’être-au-monde grec. Ainsi que le démontre la rapide succession des régimes (ce qu’Aristote nomme les onze *metabolai*), ou encore l’évolution accélérée des arts et des œuvres philosophiques, Athènes se révèle le lieu d’une « auto-institution explicite et continuée, à savoir la création, pour la première fois dans l’histoire enregistrée, d’une *historicité forte* »<sup>29</sup>.

### ***L’imaginaire grec : le lien entre chaos et démocratie***

Si la naissance de la philosophie revient pour Castoriadis à « la naissance de l’interrogation explicite mettant en cause les représentations instituées sur comment est fait le monde et quelle est la place de l’homme ou de la société humaine dans le monde »<sup>30</sup>, cette interrogation indépassable, d’une « radicalité absolue » ouvre sur un « projet de compréhension totale » de la Grèce, qui, par-delà l’intention de reproduction de l’objet historique ou de son interprétation herméneutique, vise une véritable « re-création » d’un monde de significations social-historique, « moyennant notre capacité de poser une matrice de schèmes imaginaires »<sup>31</sup>. D’où la nécessité pour Castoriadis de donner sa perception de ce

---

<sup>25</sup> C. Castoriadis, « Une interrogation sans fin », in *Domaines de l’homme*, op.cit. p.314

<sup>26</sup> C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », op.cit. p.165

<sup>27</sup> Ibid. p.166

<sup>28</sup> Francesco Gregorio, « Le germe grec dans la philosophie de Castoriadis », in S. Klimis et L. Van Eynde (dir.), *L’imaginaire selon Castoriadis*, op.cit. pp.55-56

<sup>29</sup> Cornelius Castoriadis, « La démocratie athénienne : fausses et vraies questions », in *La montée de l’insignifiance – Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p.55

<sup>30</sup> C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I*, op.cit. p.58

<sup>31</sup> Ibid. p.54

qu'il nomme « la saisie imaginaire première du monde par les Grecs », « qui est là avant la philosophie et la démocratie, qui forme le noyau de la constitution grecque du monde »<sup>32</sup>. Or, la lecture de la mythologie et des poèmes homériques lui permet de supposer que leur sens s'ancre dans « une compréhension du monde comme incompréhensible, du monde comme chaos, comme se créant sur fond de chaos et à partir de là devenant en partie cosmos, c'est-à-dire ordre, univers ordonné, dans lequel la compréhension de l'incompréhensible reprend pleinement ses droits, parce que le cosmos lui-même n'a au départ aucun sens dans l'acception humaine et anthropologique du terme »<sup>33</sup>. Se dévoile ici ce que Castoriadis n'hésite pas à nommer la *vérité* de la mythologie et de l'onto-cosmologie grecques, « la constante d'une représentation du fond originare du monde comme chaos, a-sensé, indéfini, irrationnel »<sup>34</sup>, qui, du *khaos* primordial dans la *Théogonie* d'Hésiode à la *khôra* dans le *Timée* de Platon en passant par l'*apeiron* d'Anaximandre, manifeste la création imaginaire des Grecs, leur « position ontologique-affective » universelle, qui est « la découverte, la désoccultation, de l'Abîme », noyau de « sa signification absolue, transhistorique, son caractère de vérité désormais éternelle »<sup>35</sup>. Fondamentalement : « ce qui fait la Grèce, ce n'est pas la mesure et l'harmonie, ni une évidence de la vérité comme 'dévoilement'. Ce qui fait la Grèce, c'est la question du *non-sens*, ou du *non-être* »<sup>36</sup>, le dévoilement du non-sens irrémédiable. Pour Anaximandre, l'être est *apeiron*, c'est-à-dire indéfini et indéterminé. Certes, cette conception du monde comporte comme contrepoids « une expérience tout aussi prégnante et forte de la *phusis* comme ordre vivant et sensible, autoengendrement régulier, puissance portée d'elle-même à l'acte comme le dira plus tard Aristote, harmonie et beauté "naturelles" »<sup>37</sup>, une expérience condensée dans le mot *kosmos*. Mais « c'est à partir de la réalisation de notre non-accord, de notre étrangeté, de l'excès d'être et de non-être que nous représentons dans un *kosmos* qui se suffit à lui-même, que se constitue le monde grec »<sup>38</sup>.

Telles sont pour Castoriadis les origines de l'imaginaire grec : c'est parce que la seule signification assurée pour chaque être humain est le non-sens que constitue la certitude de la mort, et, pour tout étant dans le cosmos, la *dikè* qui cycliquement détruit afin de régénérer, que vont être affirmés en réaction le sens et l'ordre, le cosmos et la loi : « c'est parce qu'ils

---

<sup>32</sup> Ibid. pp.55-56

<sup>33</sup> Ibid. p.56

<sup>34</sup> Sophie Klimis, « Explorer le labyrinthe imaginaire de la création grecque », art.cit. p.26

<sup>35</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.278

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid. p.279

<sup>38</sup> Ibid. pp.279-280

perçoivent le monde comme Chaos que les Grecs édifient la Raison »<sup>39</sup>. La *paideia* devra être conquise contre l'*hubris*, qui fait se succéder naissance et destruction sans fin par catastrophes successives. La création de la démocratie s'impose alors – nous aurons à y revenir dans la perspective du *nomos* – comme « sortie du cycle de l'*hubris* », comme reconnaissance que la « *polis* pose et crée sa loi – dans une contingence qui se connaît comme telle, et qui s'affirme dans les actes, puisque la loi, résultat d'une délibération, est elle-même toujours sujette à discussion et passible de modification ou d'abrogation. Contingence de toute loi particulière – et non-contingence du *fait* même de la loi »<sup>40</sup>. Cette hypothèse constitue pour Castoriadis le noyau de sa compréhension, dont il souligne lui-même le caractère discutable, mais qui s'avère le truchement par lequel il appréhende ce moment historique, « la thèse selon laquelle c'est cette première saisie imaginaire du monde comme a-sensé et cette absence de source transcendante du sens ou de la loi ou de la norme qui libèrent les Grecs et leur permettent de créer des institutions dans lesquelles les hommes se donnent, précisément, leurs normes »<sup>41</sup>. Les polarités (oppositions indissociables de deux termes en interrelation) entre *khaos* et *kosmos*, entre *hubris* et *dikè* s'articulent à une autre polarité fondamentale, sur laquelle revient souvent Castoriadis afin d'explicitier le fonctionnement théorique et effectif de la politique démocratique grecque, à savoir le rapport entre *phusis* et *nomos*, entre nature et loi.

## **2. Le *nomos* comme auto-crédation, la loi comme œuvre humaine**

### ***Étude de l'opposition aporétique entre *nomos* et *phusis* en partant d'Aristote***

L'exploration de l'imaginaire grec entrepris par Castoriadis, répète-t-il à maintes reprises, se veut avant tout un « travail politique », cherchant à « comprendre pour agir et pour nous transformer »<sup>42</sup>. Aussi, l'interrogation radicale ouverte par les Grecs quant à la définition du juste et de l'injuste, à l'orientation des lois, à l'appréhension du vrai, à la nature de la représentation est-elle toujours la nôtre – ou du moins devrait-elle l'être –, ce dont témoignent les grandes antinomies conceptuelles qui continuent de structurer sous des formes renouvelées les débats intellectuels principaux de l'histoire de la philosophie politique, à l'instar des oppositions plus ou moins dialectiques entre l'être et l'apparaître, la vérité (*aletheia*) et l'opinion (*doxa*), ou entre la justice (*dikè*) et la démesure (*hubris*). Mais ces questions s'avèrent loin d'être ultimement théoriques, par origine ou finalité : à cause du rapport

---

<sup>39</sup> Ibid. p.289

<sup>40</sup> Ibid. p.291

<sup>41</sup> Ibid. p.56

<sup>42</sup> Ibid. p.52

intrinsèque nouant philosophie et démocratie à Athènes, l'opposition entre *doxa* et *alétheia* (opinion / vérité, apparaître / être), par exemple, exprime un « conflit politique qui déchire la *polis* dans son expression ontologique, ou l'ontologie elle-même divisée politiquement »<sup>43</sup>. Ce n'est pas que ces oppositions entre être et apparaître, vérité et opinion soient spécifiquement grecques : au contraire, elles sont quasiment données avec le langage humain, comme condition même de toute signification<sup>44</sup>. Mais alors que, dans les univers traditionnels, ces dichotomies se voient à fois rapportées au sens socialement institué et résolues en son sein grâce à des rituels et des procédures symboliques (permettant la réaffirmation consensuelle de la vérité contre l'apparence), « la rupture, dans le cas grec, c'est que l'idée de l'être opposé à l'apparaître, de la vérité opposée à l'opinion, dépasse le domaine institué, s'en prend tout de suite, si l'on veut, à cette institution sociale elle-même, et c'est le domaine institué qui dès lors bascule ou risque de basculer rapidement du côté de l'apparaître »<sup>45</sup>. La dynamique politico-philosophique qui correspond à cette mise en question de l'imaginaire social institué se donne donc à voir « non pas comme simple contestation et mise en question de *cette* institution-ci, à laquelle on préférerait une autre; mais comme mise en question du *fondement* et de la *raison d'être* de l'institution, de la justification possible du *nomos* – de ce *nomos-ci* comme de *tout nomos* possible »<sup>46</sup>.

C'est l'opposition principale entre *nomos* et *phusis* « qui donne profondeur philosophique aux oppositions (autrement triviales et connues partout et toujours) entre opinion et vérité, apparence et être »<sup>47</sup>. Autrement dit, c'est le conflit politique qui seul institue et concrétise socialement ces distinctions, lesquelles resteraient en son absence au seuil du langage ordinaire ou dans les nuées de la raison spéculative. Castoriadis insiste sur l'utilisation pratique faite par le *dèmos* de ces thèses et antithèses, notamment lorsqu'il entreprit de « mettre en avant contre les *oligoi* le caractère conventionnel et arbitraire de la loi instituée, et invoquer une égalité “par nature” des hommes libres; ou bien précisément s'appuyer sur l'absence de toute “naturalité” du *nomos*, de toute loi donnée “par la nature” pour imposer *sa* loi, et *son* opinion, sa *doxa* »<sup>48</sup>. L'artificialité du *nomos*, de la loi qui institue

<sup>43</sup> Cornelius Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Seuil, 1978 (rééd.), p.354

<sup>44</sup> Car « en tant que telles (...), ces oppositions n'ont pu qu'exister partout et toujours, car elles sont inhérentes à tout langage humain, qui doit toujours pouvoir faire la différence entre 'il est ainsi en vérité' et 'il te semble qu'il en est ainsi, c'est ton opinion' » : C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.253.

<sup>45</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. pp.213-214

<sup>46</sup> C. Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », op.cit. p.354

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid. p.355. Castoriadis poursuit : « *De toute façon*, l'artificialité, la non-naturalité du *nomos* est à la fois préréquisit de la lutte politique explicite et explicitée ('raisonnée') – et entraînée par celle-ci ».

une collectivité humaine en tant qu'humaine, serait à la fois pour les Grecs « incontestable et énigmatique », car le *nomos* s'avère « *arbitraire universel* ou *l'universalité comme arbitraire* – et (...) pourtant, cette universalité arbitraire est le fondement et la condition d'existence de ce qui leur apparaît et est en effet la chose la moins "arbitraire" de toutes – la cité, la société »<sup>49</sup>. Nous voici alors au cœur de la réflexion politique de Castoriadis, le noyau du « germe grec » qui serait, selon les vœux du philosophe, source d'inspiration et d'activité effective en vue d'une société moderne *autonome* : la radicalité subversive de l'affirmation du caractère arbitraire et conventionnel de la loi, à l'encontre de toute nécessité ou naturalité – de toute « détermination » oserions-nous dire, en nous souvenant que l'argumentation ontologique de Castoriadis se construit par opposition à la « philosophie héritée », accusée, sous ses visages multiples (rationalistes, marxistes, fonctionnalistes, structuralistes), de se situer dans la dépendance d'une logique de la détermination (« ensembliste-identitaire » ou *ensidique*, dans les termes de Castoriadis) et par conséquent de rester aveugle au mode d'être de la contingence et de la création social-historique –. Dans le monde grec, Castoriadis introduira une profonde coupure entre deux traditions divergentes<sup>50</sup>, dont l'une inaugurée par Parménide et Platon conduira à « l'idéocratie » ou la « théocratie »<sup>51</sup>, par restauration d'un étalon extra-social absolu trouvé dans l'être<sup>52</sup>, alors que l'autre, « démocratique », exprimée certes par certains philosophes (les Ioniens, Anaximandre, Héraclite, les Éléatiques, Démocrite, la grande sophistique du V<sup>e</sup> siècle, certains sceptiques et épicuriens) mais surtout par les poètes, les auteurs de tragédie, les historiens (Thucydide), et plus encore par « l'esprit des institutions », met l'accent sur l'apparaître plutôt que l'être, l'opinion plutôt que la vérité, et sur le *nomos* plutôt que sur la *phusis* (Aristote par son génie synthétique propre ayant la particularité d'énoncer et d'articuler les deux dimensions, au prix d'aporées conceptuelles insurmontables). L'engagement indissociablement intellectuel et politique de Castoriadis dans la seconde tendance explique, en partie, ses critiques dévastatrices des lectures et interprétations de Heidegger (accusé de proposer une onto-théologie à coups de citations tronquées et de traductions inexactes), ainsi que son ironie récurrente envers Leo Strauss, lequel prendrait Platon comme l'incarnation de la pensée grecque alors qu'il en serait la

---

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.38

<sup>51</sup> Castoriadis dénonce la « philosophie théologique » qui, de Platon jusqu'au libéralisme moderne et au marxisme, postule un « ordre total et rationnel » du monde, en lien avec l'ordre des affaires humaines. L'« ontologie unitaire » ainsi développée se trouve liée à l'hétéronomie, en plaçant le monde social dans la dépendance d'une norme extérieure, historique ou naturelle : C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.357.

<sup>52</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.306

trahison radicale, et partirait en quête d'une « loi naturelle », expression qui pour Castoriadis (et pour les Grecs selon lui) représente une contradiction dans les termes<sup>53</sup>.

Qu'en est-il effectivement de l'élaboration de ce *nomos*, censé caractériser le mode d'être ontologique de la création humaine collective? Dans un texte déjà ancien, initialement publié dans la revue *Textures*, Castoriadis réfléchissait avec Aristote sur l'existence d'une « *physis* du *nomos*, une norme naturelle de la norme sociale, une nature de la loi et une loi de la nature qui soit aussi loi de la cité »<sup>54</sup>, et remarquait que le Stagirite, avec la profondeur d'esprit qui le caractérisait, oscillait entre l'affirmation d'une *politeia* meilleure par nature et l'incapacité à en préciser substantiellement les traits. D'où une conclusion nuancée, à savoir que *physis* (nature, finalité spontanée, norme, vie se réglant elle-même d'après sa destination éternelle) et *nomos* (convention, institution mutable, contingente, arbitraire) « ne peuvent être ni simplement identifiées, ni absolument séparées et opposées l'une à l'autre. C'est la *physis* de l'homme qui fait qu'il pose des *nomoi*, c'est dans et par sa *physis* qu'il est animal politique »<sup>55</sup>. La cité (société) précède « naturellement » le sujet individuel, mais il est impossible d'identifier dans son existence concrète quelle institution spécifique relève vraiment du « naturel » ou de l'arbitraire. Selon Castoriadis, l'indétermination du *nomos* en rapport aux fins naturelles de l'homme induit son « altérité instituée » par rapport à toute pré-détermination, ce qui débouche sur certaines apories dans la réflexion aristotélicienne, car « c'est donc le *nomos*, l'institution de la cité, qui doit créer la vertu – vertu qui est cependant “fin naturelle” de l'homme »<sup>56</sup>. Après cette première exploration, Castoriadis reprendra quelques années plus tard le problème, faisant de « la distinction et l'opposition entre *physis* et *nomos* » « un des grands moments créateurs de la pensée grecque, et spécifique de cette pensée plus que tout autre »<sup>57</sup>. Examinant à nouveau la notion de *physis* chez Aristote, Castoriadis en extrait l'idée de l'auto-finalité du vivant, créateur d'un monde propre à travers une clôture cognitive relative. En ce qui concerne le domaine proprement humain, « l'humanité s'auto-crée comme société et comme histoire » de manière continue : « il y a une pluralité indéfinie de sociétés humaines, chacune avec ses institutions et ses significations,

---

<sup>53</sup> « En même temps, les Grecs savent très tôt que l'être humain sera ce qu'en feront les *nomoi* de la *polis*. (...) Ils savent aussi, contrairement à Leo Strauss, qu'il n'y a pas de *nomos* 'naturel' (ce qui en grec serait une alliance de mots contradictoire). C'est la découverte de l'arbitraire' du *nomos*, en même temps que sa dimension constitutive pour l'être humain, individuel et collectif, qui ouvre la discussion interminable sur le juste et l'injuste et sur le 'bon régime' » : C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », op.cit. p.157

<sup>54</sup> C. Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », op.cit. p.362

<sup>55</sup> Ibid. p.401

<sup>56</sup> Ibid. p.408

<sup>57</sup> Cornelius Castoriadis, « *Physis*, création, autonomie », in *Fait et à faire*, op.cit. p.197

donc aussi chacune avec son *monde propre* »<sup>58</sup>. C'est par ce détour que Castoriadis peut proposer sa vision de la relation / distinction entre *nomos* et *phusis* comme une relation que nous interpréterions comme essentiellement hiérarchique, définie par l'englobement du contraire et l'inversion des niveaux théorisés par Louis Dumont<sup>59</sup> : « Nous concevons l'autonomie comme la capacité – d'une société ou d'un individu – d'agir délibérément et explicitement pour modifier sa loi, c'est-à-dire sa forme. Le *nomos* devient l'auto-crédation explicite de forme – ce qui le fait toujours apparaître à la fois comme l'opposé de la *phusis*, et un des aboutissements de celle-ci »<sup>60</sup>. Dans les termes de l'anthropologie comparative de Dumont, on dirait que la nature (*phusis*) constitue le niveau de la totalité englobante, qui contient à un second niveau subordonné la loi conventionnelle (*nomos*) s'affirmant par opposition à la nature. C'est cette relation hiérarchique en valeurs qui permet au monde humain d'affirmer son autonomie normative par rapport à toute « loi naturelle » substantielle, tout en reconnaissant que cette nécessité de poser des lois pour exister collectivement relève bien d'une dimension « naturelle » pour la condition humaine.

Pour Castoriadis, Aristote se situe, en un sens non pas évidemment chronologique mais philosophico-politique, « avant » Platon, en tant que « démocrate au sens athénien »<sup>61</sup> (précédant donc la critique politique et ontologique de la démocratie énoncée par Platon), et, du fait de son génie lui permettant d'entrevoir et de tenter de surmonter les antinomies les plus profondes de la pensée, il « fixe la borne de l'ontologie gréco-occidentale »<sup>62</sup>. En effet, si sa pensée est « essentiellement une pensée de la *phusis* » (donc restant pour Castoriadis dans la dépendance des catégories de la détermination), Aristote retrouve la question du *nomos* concernant les affaires humaines (dans la filiation de Démocrite et d'Hérodote), et « c'est ce qui explique les aspects chaotiques de la *Politique* ». Accepter les apories du lien entre *phusis* et *nomos* pour Castoriadis relisant Aristote, c'est affirmer que « 1) il n'y a définitivement pas de *phusis* du *nomos*, en aucun sens du terme; 2) que le *nomos* – comme la *techné* – est créé par les humains, et que cela renvoie à une *phantasia* qui n'est pas imitative ou complémentaire de la *phusis*, enfin 3) qu'il existe au moins un type d'étant, l'étant humain, qui crée, fait surgir, son propre *eidos* de façon “non naturelle” et sans que cet *eidos* se trouve déjà, *dunamei*, dans ses potentialités déterminé, dont, par conséquent, la prise en compte non

<sup>58</sup> Ibid. p.205

<sup>59</sup> Voir notamment Louis Dumont, « Vers une théorie de la hiérarchie », postface à *Homo hierarchicus – Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, pp.396-403 et pour une présentation didactique : Stéphane Vibert, *Louis Dumont – Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004 et Vincent Descombes, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », *Esprit* n° 253, 1999, pp.65-82

<sup>60</sup> C. Castoriadis, « *Phusis*, création, autonomie », in *Fait et à faire*, op.cit. p.206

<sup>61</sup> C. Castoriadis, « Fait et à faire », in *Fait et à faire*, op.cit. p.22

<sup>62</sup> Ibid. p.23

seulement rompt l'universalité de la *phusis*, mais ruine toute ontologie de la détermination, donc aussi l'ontologie aristotélicienne »<sup>63</sup>.

La spécificité de la nature humaine est donc cette indétermination (qui retrouve l'*apeiron* de l'Être en dernière instance, celui-ci étant caractérisé par la présence du Chaos en son sein), liée à l'imaginaire instituant qui érige l'homme en créateur de valeurs, du fait des potentialités inhérentes à son inscription dans un monde social-historique. C'est, si l'on veut, une définition de la nature de l'humain par une « dimension essentiellement non naturelle »<sup>64</sup> : « Il y a, si l'on veut l'appeler ainsi, une *phusis* de l'homme au sens de l'effectivité universelle. Cette *phusis* est, nucléairement et comme *phusis* propre à l'homme, imaginaire radical : imagination radicale de la psyché, imaginaire social instituant au plan collectif. Mais cette *phusis* ne coïncide avec aucune norme (...); ni, comme telle, elle ne permet de "déduire" ou de "fonder" des normes. Certes, il appartient aussi à cette *phusis* de l'homme de *créer* des normes, comme de créer des significations (imaginaire instituant). Mais il n'y a *aucun contenu* de ces normes qui se laisse dégager comme effectivement universel; il n'y a, pour les humains, *aucun nomos*, aucune norme *materialiter spectata* qui soit *phusei*, par nature, pas d'*ousia* humaine »<sup>65</sup>. Pour Castoriadis, il est impossible de considérer comme des universaux *normatifs* les « universaux triviaux » traduisant les contraintes universelles sous lesquelles se déploie le social-historique (production de la vie « matérielle », reproduction sexuée, etc.), de même que les universaux du langage qui ne concernent que la dimension « ensidique » du langage (le code et non la langue)<sup>66</sup>. D'où une conclusion s'imposant par elle-même : « La seule "norme" consubstantielle à la *phusis* de l'homme est qu'il ne peut pas ne pas poser de normes »<sup>67</sup>.

### **L'activité institutive du peuple, créateur du *nomos***

---

<sup>63</sup> Ibid. p.24

<sup>64</sup> C'est paradoxalement – si l'on considère ses fortes critiques à l'encontre du rationalisme moderne comme pensée de la détermination – par cet aspect que Castoriadis se retrouve au plus près d'une philosophie des Lumières qui laissa émerger « l'idée d'humanité universelle comme idée insaisissable », récusant le concept même de « nature humaine » et laissant ouverte la question de l'homme : « En concevant l'homme à partir de l'idée d'arrachement, d'un arrachement qui est *en lui-même* révélateur de la véritable vocation humaine, les Lumières 'déterminent' l'humanité par une indétermination essentielle, sa 'nature' par une dimension essentiellement non naturelle » (Robert Legros, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, p.46). Sans doute ce postulat ontologique sur l'homme trouverait sa source chez les Grecs selon Castoriadis, et non dans les Lumières.

<sup>65</sup> C. Castoriadis, « Fait et à faire », in *Fait et à faire*, op.cit. p.25

<sup>66</sup> Il précise (ibid. pp.25-26): « les seuls universaux présentant une normativité matérielle sont l'interdit de l'inceste et l'interdit du meurtre 'libre' (non pas du meurtre en général !) à l'*intérieur* de la collectivité. Mais ces normes appartiennent aux réquisits minimaux de la socialisation de la psyché » et il est « impossible de tirer de ces deux interdits aucune prescription normative positive, substantive et universelle », leur champ d'application et leur contenu variant selon les cultures.

<sup>67</sup> Ibid. p.26

Si l'humain se révèle par nature contraint à poser des lois pour produire son existence effective, il n'en reste pas moins que se pose la question du *lieu* de la création du *nomos*. On a déjà évoqué l'idée de Castoriadis selon laquelle l'institution de toute société relève d'un imaginaire collectif et anonyme, créateur de significations et de formes qui donnent sens et valeur aux pratiques des individus et des groupes. Cette dimension holiste de l'être-au-monde<sup>68</sup> suppose toujours un écart entre la puissance instituante qui sourd au cœur du social et les significations instituées qui orientent l'activité consciente des acteurs. Il y va donc d'emblée de la reconnaissance du fait qu'il « ne peut jamais y avoir rupture totale de la clôture », que l'auto-institution s'avère au mieux toujours partielle, à condition de rajouter immédiatement qu'il « existe une différence qualitative énorme entre un monde où il y a une clôture, avec peut-être des fissures parce que rien ne tient absolument, et un monde qui ouvre cette clôture »<sup>69</sup>. Aussi, dès lors qu'une faille s'insinue dans la clôture des significations héritées et devient valeur d'autonomie, le *dèmos* grec proclame en quelque sorte sa souveraineté sur la loi collective, ainsi que l'égalité des hommes libres : il s'agit bel et bien d'une « autoposition » (par auto-définition du corps politique) avec tout l'arbitraire qu'elle contient. La démocratie directe de l'*ecclesia* (sphère publique des affaires communes, que Castoriadis distingue de l'*oikos*, sphère privée, et de l'*agora*, sphère privée-publique des associations intermédiaires) s'impose en Grèce comme source des décisions politiques, par opposition à la représentation par élection, procédure de valeur aristocratique (la désignation démocratique des magistrats devant s'effectuer par tirages au sort ou rotation), à l'expertise (hormis pour les domaines techniques, comme les menées militaires, justement accordées suite à un vote) et au pouvoir séparé de « l'État » (la bureaucratie technico-administrative étant confiée aux esclaves). Si l'unité et l'existence même du corps politique sont essentiellement « pré-politiques », la structure de la société devient en soi un objet d'action politique instituante, comme le prouvent les réformes de Clisthène avec la réorganisation des tribus en unités politiques : on assiste à la « création d'un espace social proprement politique, création qui s'appuie sur des éléments sociaux (économiques) et géographiques sans pour autant être déterminés par ceux-ci »<sup>70</sup>. Ce que veut souligner ici Castoriadis, c'est la radicalité de ce mouvement, qui, comme nous l'avons dit, conjugue une activité hautement réflexive et spéculative (la philosophie), une auto-constitution du collectif dans la durée par la délibération et la décision quant à la loi (politique) et un jugement sur le devenir de la

---

<sup>68</sup> Stéphane Vibert, « La référence à la société comme totalité – Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société (holisme anthropologique et sociologie dialectique) », *Société* n° 26, 2006, pp.79-113

<sup>69</sup> C. Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *op.cit.* p.180

<sup>70</sup> C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *op.cit.* p.365

communauté par mémoire et projection (historicité)<sup>71</sup>. L'activité des nomothètes, la révolution clisthénienne, les multiples discussions et projets politiques, les changements de régime successifs démontrent que « l'institution de la société est clairement posée comme une œuvre humaine »<sup>72</sup>. C'est pour cette raison que l'instauration du *nomos*, non susceptible de connaissance scientifique ou technique, doit devenir l'apanage du *dèmos*, dont l'agir politique suppose pour se perpétuer la « création et constitution d'un espace public d'interrogation sur l'être et l'apparence, la vérité et l'opinion, la nature et la loi »<sup>73</sup>. Car le *nomos* se révèle indissolublement double, nécessaire en tant que nature de l'homme participant à une communauté, contingent et historique en tant que définissant l'existence de *cette communauté-ci*, à ce moment-là : « Nous ne pouvons pas vivre sans loi – mais c'est nous-mêmes qui nous donnons la loi, et telle loi. La loi est œuvre humaine – elle est l'œuvre de l'*anthrôpos* par laquelle l'*anthrôpos* se fait *anthrôpos*. L'*anthrôpos* se fait *anthrôpos* en se donnant une loi. Cela veut dire : en s'instituant alors que sa nature ne comporte aucune limitation interne et naturelle »<sup>74</sup>.

Si la source de l'institution sociale est bien l'activité instituante du peuple, sans aucune norme extra-sociale pour en déterminer le contenu ou pour en délimiter les frontières, ainsi que le définit l'autonomie démocratique, la discussion sur le droit et le juste qui en découle ne peut dès lors s'effectuer qu'entre égaux (le rapport entre inégaux n'étant réglé que par des différences de force). Or, la détermination du « qui est égal? », donc de l'appartenance à la communauté politique, relève d'un « acte instituant posant l'égalité »<sup>75</sup>. Les critères substantiels de démarcation ne pourront ainsi pas être posés par la philosophie spéculative ou la science, à partir de considérations sur la « nature » ou la « vérité », mais « dans les actes » démocratiques : « Le politique dit *qui fait* la loi – et cela est, nécessairement “antérieur” à toute loi. Le politique dit qui est égal quant au politique, et de quelle façon »<sup>76</sup>. Toute l'argumentation de Castoriadis ici revient à dénoncer l'illusion du constitutionnalisme libéral moderne, qui invoque des droits naturels et universels propres au sujet humain individuel afin

---

<sup>71</sup> En amont de l'invention de la *polis* (qui n'est évidemment pas démocratique par nature, puisqu'elle sera le plus souvent oligarchique ou tyrannique), Castoriadis pointe l'existence de l'important héritage mythologique dont va bénéficier la création de la démocratie grecque : le tirage au sort entre les dieux et l'*agora* sont présents chez Homère, qui décrit également le mouvement de colonisation au cours duquel les colonies s'auto-instituent, avec des lois nouvelles et différentes : « c'est dans les colonies autant sinon plus qu'en Grèce proprement dite qu'il faut chercher les germes politico-historiques de ce qui deviendra par la suite la démocratie » : C. Castoriadis, « La démocratie athénienne : fausses et vraies questions », op.cit. p.185).

<sup>72</sup> C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », op.cit. p.157

<sup>73</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.292

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid. p.295

<sup>76</sup> Ibid. p.296

de limiter les pouvoirs d'une majorité potentiellement tyrannique à l'égard des personnes ou des minorités : « Le peuple pose et dit le droit à partir de lui-même – c'est-à-dire en un sens, à partir de *Rien*. De Rien, radicalement – si le Quelque chose qui s'opposerait ici au Rien devrait être quelque chose d'assuré et de déterminé en dehors de l'activité autodéterminante du peuple »<sup>77</sup>. La démarche de Castoriadis vise donc à instaurer le peuple unitaire (au travers de ses conflits internes) comme sujet politique souverain, par définition totalement libre quant aux décisions qui commandent sa destinée et l'organisation interne de la société : « (...) le peuple ne serait rien s'il n'était pouvoir de création, source instituante. Et ce qu'il y a dans cette source, nous ne pouvons ni le déterminer ni le cerner. Mais aussi, à un autre point de vue, ce Rien est tout – tout ce qui peut être saisi comme déjà déterminé au moment de la création de la loi »<sup>78</sup>.

Nous sommes en présence d'une véritable dialectique de la décision, puisque la non-détermination ontologique suppose une liberté totale par rapport au passé (d'où la création possible du nouveau à chaque instant) mais que toute action d'une subjectivité individuelle ou collective se trouve en rapport avec tout ce qu'elle a été précédemment (« je fais ce que je fais moyennant ma propre histoire »), comme capacité et possibilité de faire, histoire présente implicitement (« mais si elle n'était là qu'implicitement, comme enfouie, muette, incarnée dans ce que je suis, je serais pleinement non conscient et aliéné »<sup>79</sup>). La particularité de la condition humaine se trouve donc dans ce « rapport spécifique et indescriptible avec ma propre histoire », avec laquelle je peux communiquer. Dans la vie d'un peuple, l'histoire explicite (selon un espace public de pensée irréductiblement synchronique et diachronique) n'est pas tant un guide qu'un repère, « en ce sens qu'elle instaure un dialogue silencieux du peuple avec son seul *alter ego* possible : son propre passé », comme expérience, lest, « lumière diffuse qui baigne la création historique »<sup>80</sup>. La rupture avec l'hétéronomie, régime de la répétition historique (mythique) implique et exige une mémoire historique explicite, car « toute tradition est oubli des origines » (Husserl), oubli qu'il y a toujours, devant le peuple comme sujet politique, la création d'une origine possible et effective : « Comme contraire de

---

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid. p.302

<sup>79</sup> Ibid. pp.302-303. Ce recours à la catégorie de « l'aliénation » peut laisser supposer chez Castoriadis – ce qui pose grandement problème – une analogie entre, d'une part, le passage de l'inconscient extro-déterminé au conscient volontariste (même partiel et jamais définitif) pour la subjectivité particulière, et d'autre part, la rupture avec l'hétéronomie (comme croyance erronée en une source extra-sociale des lois) en faveur d'une autonomie assumée pour la subjectivité collective que serait la société. Énorme problème, car cela équivaut à identifier 99 % de l'histoire de l'humanité avec un être-au-monde collectivement infra-conscient.

<sup>80</sup> Ibid. p.303

la tradition, l'histoire sauvant de l'oubli les origines multiples qui ont été le passé est en vérité libération du présent et ouverture de l'avenir »<sup>81</sup>.

L'admiration vouée par Castoriadis au « germe politique grec »<sup>82</sup> le porte à élaborer une dénonciation radicale – quasi-rousseauiste à maints endroits – de la notion de « représentation », au profit d'une forme de démocratie directe assimilée aux pratiques historiques d'auto-organisation et d'autogestion. En effet, Castoriadis analyse le mouvement social et politique, qui commence deux siècles avant l'instauration de la démocratie pour y aboutir avec les réformes de Cléthène en -510, comme une contestation par le peuple envers le régime oligarchique traditionnel. C'est la notion d'*espace public* qui vient condenser la création démocratique, avec la naissance concomitante de la cité (*polis*) et raison (*logos*) sous une forme à la fois synchronique (exposition des opinions, discussions polémiques et délibérations collectives) et diachronique (historique au sens fort). Si « la création et la constitution d'un *espace public* véritable »<sup>83</sup> se révèle équivalente à la démocratie elle-même, c'est uniquement parce se constate en Grèce l'existence d'un intérêt vital des citoyens pour cet espace public, intérêt absolument nécessaire et indispensable, car un espace public simplement formel peut être négligé et vidé de son sens par la privatisation des mœurs et la passivité à l'égard des affaires communes. Seul un espace public actif – condition d'une « démocratie directe »<sup>84</sup> – donne sens aux procédures de discussion, de confrontation, de contrôle et finalement de délibération. Castoriadis regarde la démocratie « représentative » comme une « négation de la démocratie », « la grande mystification politique des temps modernes »<sup>85</sup>, rappelant constamment que la tenue d'élections ne contribue pas à construire un système démocratique, car cette procédure de choix ne concerne à Athènes que les tâches de technicité et d'expertise, comme la direction des affaires militaires. C'est pourquoi il ne considère pas les régimes occidentaux actuels comme « démocratiques » : il préfère leur accoler la dénomination d'« oligarchies libérales », « parce que démocratie signifie le pouvoir du *dèmos*, du peuple, et que ces régimes se trouvent sous la domination politique de couches particulières : grands financiers et industriels, bureaucratie managériale, haute bureaucratie étatique et politique, etc. »<sup>86</sup>. Certes, ces sociétés comportent bien une forte composante démocratique, héritée de siècles de lutte et de contestation populaire – par exemple « le type anthropologique du *citoyen* européen » –, mais « la population n'a pas le pouvoir : elle ne

---

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Francesco Gregorio, « Le germe grec dans la philosophie de Castoriadis », art.cit. p.46

<sup>83</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.298

<sup>84</sup> Ibid. p.299

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Cornelius Castoriadis, « Tiers Monde, tiers-mondisme, démocratie », in *Domaines de l'homme*, op.cit. p.133

gouverne ni ne contrôle le gouvernement ; elle ne fait ni la loi ni les lois; elle ne juge pas »<sup>87</sup>, se contentant de sanctionner périodiquement le parti au pouvoir qui prétend la représenter.

A l'inverse, la pensée et la pratique démocratique supposent donc un peuple souverain, un sujet politique unifié, qui à travers des oppositions, débats, conflits, délibérations et décisions constants et renouvelés, dirige son propre destin dans le temps et participe de son auto-constitution par des normes et valeurs discutables et discutées. Mais ainsi que le précise à cet égard P. Caumières, il existe des risques inhérents à cette position qui peut être suspectée de sous-estimer « le risque de démesure que représente un pouvoir qui ne connaît aucune limitation de principe »<sup>88</sup>. Car l'une des avancées les plus conséquentes de la modernité politique – nous ne voulons pas dire que cette avancée ne possède pas d'effet problématique, voire potentiellement contre-productif, pour la participation démocratique – s'avère sans doute la reconnaissance de l'exigence d'ériger des « contre-pouvoirs » institutionnels (juridiques, techniques, politiques, économiques) permettant l'existence d'espaces irréductibles de liberté pour les individus ou les communautés. Or, ce n'est pas dans la direction d'une division interne de la souveraineté, ni d'une affirmation de droits inaliénables que s'oriente la pensée politique de Castoriadis à cet effet, mais dans la reprise des exemples grecs quant à l'indispensable « auto-limitation » de la puissance d'agir démocratique.

### **3. L'auto-limitation, ou la démocratie comme « régime tragique »**

#### ***Le principe d'auto-limitation comme impératif démocratique***

La perception d'un chaos primordial, d'un univers indéterminé, qui procède par créations et destructions successives pour produire un mouvement cyclique profondément a-sensé induit, nous l'avons dit, une incapacité pour le monde humain à trouver un modèle d'ordre et d'harmonie dans la nature. La grandeur du moment grec revient à admettre, dans toute sa radicalité, la responsabilité de la société à propos de ses valeurs et de son destin, la liberté intrinsèque, potentiellement illimitée, qui la définit en fait (pas de pré-détermination naturelle) et en droit (la création de significations imaginaires constitue sa seule « nature », au sens où elle ne peut exister sans poser des idéalités qui structurent son existence collective). Ainsi que l'affirme Castoriadis, l'activité auto-instituante d'une société autonome ne connaît *de jure* aucune limite, indépendamment des nécessités physiques et biologiques. Ceci dit, il convient de préciser les choses, tant sur le plan ontologique que politique, afin de nuancer la

---

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> P. Caumières, *Castoriadis – Le projet d'autonomie*, op.cit p.90 et suiv.

portée a priori infinie de l'auto-crédation humaine. Ontologiquement tout d'abord, « toute institution, aussi lucide, réfléchie, voulue qu'elle soit, sourd de l'imaginaire instituant, ni formalisable, ni localisable. Toute institution, et la révolution la plus radicale que l'on pourrait concevoir, est toujours aussi dans une histoire déjà donnée, 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. Le présent transforme toujours le passé en passé présent, à savoir pertinent maintenant, ne serait-ce qu'en le "ré-interprétant" constamment à partir de ce qui est en train d'être créé, pensé, posé »<sup>89</sup>. Politiquement ensuite, « le projet d'autonomie doit être posé ("accepté", "postulé"). L'idée d'autonomie ne peut être ni fondée ni démontrée, toute fondation ou démonstration la présuppose (aucune "fondation" de la réflexivité sans présupposition de la réflexivité) »<sup>90</sup>. Une fois posée, cette idée d'autonomie peut être raisonnablement argumentée, à partir de ses implications et de ses conséquences : si elle se révèle *ipso facto* autolimitation (puisqu'il lui revient de poser les lois gouvernant sa liberté), il n'y a aucune garantie pour la démocratie autre que relative et contingente.

La liberté illimitée ouverte par la valeur d'autonomie ouvre un espace de possibilités infinies, qui se révèle tout autant prometteur que dangereux. Or « la création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre a-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris* »<sup>91</sup>, car elle est le seul régime qui reconnaît l'inexistence d'une norme transcendante (refus de toute hétéronomie) et la nécessité d'une loi conçue comme contingente (l'institution sociale doit structurer un monde qui ne l'est pas naturellement et spontanément). Ainsi s'impose au niveau social-historique une autre conception de la justice (*dikè*) que celle qui prévaut comme catastrophe dans l'univers chaotique : elle repose sur l'autolimitation de tous et de chacun, sur une « prudence » (*phronesis*) invoquée comme vertu sociale, l'organisation d'un pouvoir placé au milieu, à égale distance de tous, « participé » par tous. Du fait de sa défiance à l'égard de tout constitutionnalisme moderne, libéral et procédural, entendant borner les décisions populaires dans un espace juridique pré-déterminé à partir de « normes fondamentales », Castoriadis entend répondre *sur le principe* à cette question de la liberté radicale. Et cette réponse consiste à affirmer haut et fort le caractère définitivement tragique de la culture et du régime démocratique : « La démocratie est la reconnaissance de ce fait : être libre, c'est comprendre qu'on n'a aucun recours contre soi-même. (...) La démocratie est

---

<sup>89</sup> C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », op.cit. p.167

<sup>90</sup> Ibid. p.169

<sup>91</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.291

le régime qui n'a à craindre que ses propres erreurs »<sup>92</sup>. Pour ainsi dire, la découverte de l'immanence humaine dans son rapport à loi ne lui laisse pas d'autre choix que d'accepter la responsabilité qui lui incombe, celle d'être libre – y compris d'une certaine manière en récusant cette autonomie au profit d'un rétablissement d'orientations hétéronomes (l'hégémonie économique ou les philosophies de l'histoire dans la modernité) –, et la démocratie reconduit à son niveau cette exigence ontologique : « La démocratie est, autant dire, reconnaissance de ce que l'institution de la société est toujours auto-institution, que la loi ne nous est donnée par personne, qu'elle est faite par nous. Elle rend ce fait *ouvert* : elle est auto-institution explicite, puisque rien ne limite le pouvoir légiférant du peuple – et que toute limite qui serait imposée à ce pouvoir résulterait encore d'un acte de ce pouvoir (et pourrait aussi bien être modifiée par un tel acte) »<sup>93</sup>. D'où par exemple cette énonciation provocatrice : rien n'interdit *a priori* un peuple de décider d'abolir la référence aux droits de l'homme, même si celle-ci se trouve constitutionnalisée et placée hors d'atteinte de la fonction législative. Incontestablement, la visée de Castoriadis tend à consolider le pôle démocratique de la modernité à l'encontre de son pôle libéral, non pas en récusant ce dernier (il admet l'utilité du recours aux droits fondamentaux afin de défendre les libertés minimales lorsqu'elles sont déniées) mais en le subordonnant à l'exercice d'une liberté collective positive et substantielle<sup>94</sup>.

La position instituante de la société humaine se définit donc en son sens fort comme *autonomie*, activité visant à affirmer ses propres lois d'existence : « La démocratie est le *seul* régime qui tend à – et en principe peut, autant que faisable humainement – réaliser les seules limites réalisables à l'indétermination de la société – comme limites internes, comme autolimitation »<sup>95</sup>. L'autolimitation démocratique répond à la « mise en question de l'imaginaire social institué », à l'interrogation fondamentale ayant pour objet « l'institution établie du monde et de la société et sa relativisation par la reconnaissance de la *doxa* et du *nomos* – qui entraîne aussitôt la relativisation de cette relativisation, autrement dit, la recherche d'une limite interne à un mouvement qui est, en lui-même et par principe,

---

<sup>92</sup> Ibid. p.297. Castoriadis écrit que la « débilite contemporaine » (sic) voudrait que la politique soit un domaine où l'incertitude serait absente, et s'apeure parce que « rien ne limiterait, en l'absence de normes transcendantes, ce qu'un régime démocratique et révolutionnaire pourrait faire ». Sa réponse se veut un rappel ironique et laconique : « Comme si nous ne savions pas que l'essentiel de l'histoire est rempli par les monstruosité qu'ont faites les régimes se réclamant de telles normes » (ibid.).

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Voir le remarquable texte « La démocratie comme procédure et comme régime », in *La montée de l'insignifiance – Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, pp.221-241

<sup>95</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.298

interminable et indéterminé (*apeiron*) »<sup>96</sup>. La politique démocratique produit donc un processus à double niveau, qui trace les contours de la tragédie existentielle de l'être humain : la liberté explicite de la société à l'égard de toute norme extra-sociale (premier moment) s'avère invivable sans l'érection d'une norme immanente qui lui offre mise en forme et mise en sens (second moment), une définition du juste et de l'injuste, du bien et du mal qui dessine la frontière du permis et de l'interdit sociaux, *assumée comme contingente*. Cette description du caractère tragique de l'anthropologie démocratique proposée par Castoriadis définit, ainsi que l'exprime parfaitement Gilles Labelle, « une posture, une manière d'être qui doit, pourrait-on dire, tenir simultanément les deux bouts de la chaîne : la loi étant nécessaire – puisqu'à défaut d'elle, il n'y a pas de Cité et simplement pas d'humanité, qui n'existe que socialisée –, il faut y adhérer; mais étant irréductiblement contingente – puisqu'elle est sans fondement ultime –, il faut en faire l'objet d'un légitime soupçon, d'une critique, qui engage à un mouvement de 'refondation', à l'infini et, à dire vrai, que l'on sait condamné d'avance à échouer. Une telle posture définirait en propre la posture du citoyen-philosophe, de cet être qui sait l'absence de fondement mais qui doit faire "comme si" ces lois contingentes, arbitraires, avaient une certaine valeur, puisque sans elles il n'y aurait plus rien »<sup>97</sup>. S'agit-il ici d'un entre-deux impossible à habiter, ainsi que le démontrent les oscillations permanentes entre les « deux bouts de la chaîne » (d'une part, l'adhésion sans réserve aux institutions de la cité et la crédulité quant à la valeur naturelle ou sacrée de leur fondement, et, d'autre part, le détachement radical à l'égard de ces institutions, synonyme d'un nihilisme égo-centré et utilitariste, potentiellement destructeur de tout lien social et de tout bien commun) qui conduisent tant les héros des épopées homériques que Socrate ou les personnages de tragédie (Créon et Antigone)<sup>98</sup> à tomber d'un côté ou d'un autre?

### ***Institutions grecques et persistance de l'hubris***

C'est bien cette dynamique fragile – qui pourrait aisément, ainsi qu'y insiste Labelle, passer pour aporétique sur un plan descriptif et utopique sur le plan politique – d'émancipation à l'égard des sources hétéronomes (« fondationnalistes ») du social-historique et de création autonome des valeurs substantielles venant offrir un sens à l'existence humaine

---

<sup>96</sup> Ibid. p.274

<sup>97</sup> Gilles Labelle, « Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec », in B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis – Réinventer l'autonomie*, Paris, Éd. du Sandre, 2008, p.230

<sup>98</sup> Ibid. p.221-231 pour une analyse particulièrement éclairante des situations contradictoires dans lesquelles, pour ces différents personnages, la *moira* (le destin, la juste part) finit par se confondre avec l'*hubris* (la démesure), et ce malgré la connaissance des fins tragiques qui marquent l'abandon du « juste milieu ».

que Castoriadis va déceler dans le « germe grec ». La mythologie, qui dévoile le non-être et le chaos appelle une réponse tant philosophique que politique, qui met en avant « l'autolimitation, aussi bien pour l'individu que pour le peuple (*dèmos*) – autolimitation qui a nom loi et justice »<sup>99</sup>. La rupture de la clôture des significations héritées permet en Grèce la première relativisation, relativisation du caractère sacré et éternel de ses propres lois. C'est là une dimension irréductible d'« universalité »<sup>100</sup>, qui possède une face double, ouvrant, d'une part, sur une relativisation de l'ethnocentrisme « naturel » des sociétés humaines (l'admiration pour les Troyens ou les Perses attestable dans nombre de récits grecs prouve l'intérêt pour la vie et les mœurs des autres peuples, lointain ancêtre de l'ethnologie occidentale fondée sur l'égalité de dignité entre les cultures), et d'autre part, sur une « relativisation des lois, des normes, des mots mêmes de la tribu »<sup>101</sup>. La découverte du non-sens originel pousse les Grecs à accepter l'idée que leur « compromis impossible et inéluctable avec l'Abîme – contient une composante relative, arbitraire, conventionnelle »<sup>102</sup>.

Mais cette relativisation initiale – du Soi et de son rapport à l'Autre – entraîne une seconde relativisation, une « relativisation de la relativisation » qui se comprend comme autolimitation, par l'élaboration du *nomos*, à la fois expression et conséquence de cette quête de sens. L'absence de loi naturelle et la saisie de la conventionalité de la loi ne débouchent pas selon Castoriadis sur l'arbitraire absolu, le changement pour le changement au gré des désirs et des plaisirs, des intérêts et des rapports de force, mais se traduit plutôt par une interrogation politico-philosophique, portant d'une part sur le statut de la vérité (« ce qui peut ne pas être conventionnel, arbitraire, relatif dans notre institution du monde et de la société – y compris dans les apparences, comme dans nos opinions, dans nos lois et dans notre langage »<sup>103</sup>) et d'autre part sur la normativité inhérente à l'activité pratique (« ce qui est à faire »). Dans les deux cas, il y va de la « recherche d'une limite à l'arbitraire – ou de la possibilité de relativiser la relativisation »<sup>104</sup> : il s'agit d'une redécouverte de la nécessité formelle (d'une normativité intrinsèque à l'agir et au penser humain) par le détour du contingent substantiel (le caractère localisé et historique de telle norme particulière). Si « tout aussi essentielle que la reconnaissance de l'Abîme est la décision et la volonté d'affronter l'Abîme »<sup>105</sup>, alors l'effervescence de l'action, de la pensée et de la parole humaine en Grèce, sans aucune

---

<sup>99</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.280

<sup>100</sup> Ibid. p.281

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid. p.282

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid. p.283

certitude absolue sur leur valeur et au prix d'un questionnement permanent, constitue le meilleur indice de « cette dimension pratique-effective de l'institution grecque du monde et de la société » qui, pour Castoriadis, inaugure un type anthropologique démocratique inédit, et d'une certaine façon indépassable du fait même de cette primauté.

L'imaginaire grec conçu des institutions afin d'incarner cet impératif d'autolimitation et de rappeler au peuple souverain que, si son pouvoir était illimité en droit, il ne pouvait pas faire n'importe quoi en fait, sous peine de mettre en péril sa propre liberté. Castoriadis fait souvent référence, entre autres<sup>106</sup>, à deux institutions majeures qui, en l'absence de distinction entre constitution et loi, visaient à exprimer et illustrer les conditions ontologiques fondamentales d'une citoyenneté vertueuse et d'une cité libre : la tragédie<sup>107</sup> (qui expose les méfaits de la démesure – l'*hubris* –, la coexistence de raisons contraires tout aussi valables au sein de la vie collective<sup>108</sup>, le rappel constant de la mortalité comme limite radicale de l'être humain) et la procédure d'illégitimité (ou d'illégalité) d'une loi (*graphê paranomôn*) censée avoir été adoptée à un moment donné pour des motifs contraires au bien commun<sup>109</sup>. Mais en tant que « société du risque », la démocratie ne peut jamais totalement se prémunir contre le retour de l'*hubris*, contre sa propre démesure et ne comporte aucune garantie quant à sa perpétuation et son renouvellement. D'ailleurs, Castoriadis analyse l'échec final de la démocratie athénienne après la guerre du Péloponnèse comme résultant à un moment donné de l'incapacité du peuple à pratiquer l'autolimitation (refus d'étendre le domaine de la justice aux autres cités grecques, velléité fatale de domination de la Grèce). Une destinée tragique (la pratique historique réelle de la cité contredisant la sagesse et le savoir constamment rappelés par les poètes), qui appelle en retour la réaction platonicienne

---

<sup>106</sup> Il cite aussi par exemple l'indépendance du pouvoir judiciaire.

<sup>107</sup> « La dimension politique de la tragédie tient d'abord et surtout à son assise ontologique. Ce que la tragédie donne à voir à tous (...), c'est que l'Être est Chaos. Le Chaos est d'abord présentifié ici comme l'absence d'ordre pour l'homme, le défaut de correspondance positive entre les intentions et les actions humaines, d'un côté, et leur résultat ou leur aboutissement, de l'autre. Plus que cela, la tragédie montre non seulement que nous ne sommes pas maîtres des conséquences de nos actes, mais que nous ne maîtrisons pas même leur *signification*. Le Chaos est aussi présentifié comme Chaos dans l'homme, c'est-à-dire comme son *hubris* » : C. Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.374

<sup>108</sup> Voir l'analyse originale qu'effectue Castoriadis de l'*Antigone* de Sophocle, à partir d'une critique du *monos phronein* de Créon (penser avoir raison seul contre tous) qui dévoile la nécessité du « tisser ensemble » la vérité en société, essence même d'une autolimitation « indispensable justement parce que l'homme est terrible (*dainos*), et que rien d'extérieur ne peut limiter véritablement cette faculté d'être terrible, pas même la justice des dieux garantie par les serments » : Cornelius Castoriadis, « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », in *Figures du pensable – Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999

<sup>109</sup> Cette institution, qui permet à un citoyen d'accuser un autre citoyen d'avoir incité le peuple à voter une loi « illégale » permet, pour Castoriadis, au *dèmos* d'en appeler au *dèmos* contre lui-même, selon un quasi-contrôle de constitutionnalité différé (une fois les tensions initiales apaisées) : « le peuple dit la loi ; le peuple peut se tromper ; le peuple peut se corriger. C'est là un magnifique exemple d'une institution efficace d'autolimitation » : C. Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.374

théorisant une mesure externe (philosophique) aux décisions du peuple, sévèrement jugée par Castoriadis : « Réponse fausse – et même vide. (...) Il ne peut exister de barrière externe à la possibilité d'*hubris* des humains. Personne et rien ne peut les garantir contre eux-mêmes »<sup>110</sup>, ni théorie rationnelle, ni mensonge divin. Dans une certaine mesure, cette éventualité toujours présente de l'*hubris*, de la démesure ne devient réellement explicite qu'en régime démocratique, puisqu'elle suppose une absence de normes fixes, une imprécision fondamentale quant aux repères ultimes des actions humaines, là où dans une société hétéronome, elle se traduirait par un péché, une transgression de la loi sacrée clairement définie. Si « l'*hubris* existe lorsque l'autolimitation est la seule "norme", quand sont transgressées des limites qui n'étaient nulle part définies »<sup>111</sup>, hormis dans les créations théâtrales et les récits mythiques, alors il n'existe véritablement aucun moyen d'éliminer les risques d'une *hubris* collective. Le monde grec et les sociétés modernes qui, quant à la proclamation d'auto-fondation, revendiquent leur filiation avec ce germe démocratique initial, ne peuvent donc en aucun cas éviter l'affrontement avec « le problème ultime de l'homme autonome : l'autolimitation de l'individu et de la communauté politique »<sup>112</sup>.

### **Conclusion – Autonomie démocratique et universalisme moderne**

Au cours d'une conférence prononcée en 1990, et publiée comme texte sous le titre « Imaginaire politique grec et moderne »<sup>113</sup>, Castoriadis accepta de se prêter au jeu d'une mise en rapport schématique entre les traits fondamentaux institués dans chacun des deux mondes. Il en émane une comparaison en quinze points, qui mêle, comme toujours chez Castoriadis, une appréhension descriptive de certains aspects philosophico-politiques et une appréciation évaluative quant à leur participation effective à la constitution d'une société bonne (autonome). A la lecture de ces oppositions binaires, il est possible d'affirmer que pour une très large majorité des points soulevés – à l'exception de trois d'entre eux, nous allons-y revenir –, la comparaison tourne largement en faveur de la démocratie grecque : démocratie directe et populaire (contre représentation électorale de type oligarchique), participation du corps politique aux affaires communes (contre existence d'un État bureaucratique qui multiplie des normes arbitraires et incompréhensibles), reconnaissance de la fonction de

---

<sup>110</sup> C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.305

<sup>111</sup> C. Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », op.cit. p.371

<sup>112</sup> C. Castoriadis, « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », op.cit. p.27

<sup>113</sup> Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », in *La montée de l'insignifiance – les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, pp.159-182

gouvernement (contre règne de l'expertise et de la « gouvernance »), reconnaissance de la collectivité comme source de l'institution politique (contre naturalisme ou historicisme implicite des modernes), pratiques d'autolimitation (contre « illusion constitutionnelle » et fausse séparation des pouvoirs), identification à la loi et à la cité (contre séparation entre État et société civile), compréhension de l'origine sociale de l'individu (contre leurre d'un individu-substance aux sources du contractualisme moderne), visée du bien commun et de la formation d'individus éclairés (contre défense des intérêts et des droits particularistes), *ethos* de franchise « brutale » (contre « duplicité instituée et idéologie »), idéal de vertu civique (contre poursuite du bonheur privé), reconnaissance de la mortalité comme élément central de la condition humaine (contre fantasme moderne d'immortalité), et enfin appréhension de l'être comme chaos (contre « ontologie unitaire, donc presque fatalement théologique »<sup>114</sup>). Ces douze points laissent apparaître sans aucun doute pourquoi le « germe politique grec » d'essence démocratique n'a finalement donné dans l'histoire moderne occidentale, pour l'instant, que des programmes révolutionnaires, des espérances collectives et des moments éphémères d'incarnation institutionnelle (les conseils ouvriers ou populaires et les pratiques d'autogestion). Mais on remarque également dans cette énumération trois points qui, bien que quantitativement minoritaires, n'en font pas moins ressortir des aspects fondamentaux quant à l'exception moderne au regard de son ancrage démocratique grec. Et si la Grèce peut continuer à se prévaloir du privilège indépassable de son caractère originel, nul doute que ces indications, répétées régulièrement mais sans approfondissement dans l'œuvre de Castoriadis, imposent une perception quelque peu différente de la situation des modernes.

En effet, au milieu de ce bref inventaire comparatif<sup>115</sup>, Castoriadis soulève la question du déficit d'universalité qui caractérise la pratique démocratique antique. Un déficit qui se traduit par des restrictions tant sur le plan interne (limitation de la participation civique aux adultes libres mâles, par exclusion totale des femmes, des esclaves et des étrangers; quasi-inexistence de l'activité politique instituante « en dehors du domaine strictement politique », par exemple concernant les institutions de la propriété ou de la famille) que sur le plan externe (la « limitation insurmontable de l'activité politique à la *polis*, dans son être ainsi-donné, historique et effectif »<sup>116</sup> contraste avec « le grand apport des Temps modernes », qui est « que nous voulons la démocratie pour tous »<sup>117</sup>). La levée de ces deux types de limitations constitue bel et bien un incontestable progrès qui, à partir du germe originel (l'universalité

---

<sup>114</sup> Ibid. p.174

<sup>115</sup> Les points 9, 10, et 11 (ibid. pp.170-171)

<sup>116</sup> Ibid. p.171

<sup>117</sup> Ibid. p.182

virtuelle du *logos*), offre un développement conséquent de la signification imaginaire de l'autonomie, certes sans certitude quant à son destin (il ne dépend d'aucune loi de l'histoire ou nécessité métaphysique, mais uniquement de l'activité politique des hommes). La lutte minoritaire menée par les mouvements sociaux dans les sociétés occidentales, sur le plan interne<sup>118</sup>, et l'affirmation du ferment démocratique (malgré son amalgame trompeur au système capitaliste, duquel il devrait être radicalement distingué selon Castoriadis) face aux systèmes totalitaires ou dictatoriaux de toutes sortes, sur le plan externe<sup>119</sup>, démontrent que le changement social-historique s'effectue avant tout grâce à des conflits, des contestations, des ruptures, qui pour ne pas être forcément violentes (il ne s'agit pas de détruire ou d'opprimer l'adversaire, mais de travailler à sa transformation) n'en sont pas moins l'expression du caractère agonistique intrinsèque d'un « devenir-autonome ».

C'est à partir de cette « supériorité » reconnue de l'autonomie démocratique moderne (en raison de ses soubassements universalistes) sur « l'imaginaire grec » que nous évoquerons, en guise de conclusion provisoire (sans pouvoir nous y attarder), deux objections fondamentales à la lecture comparatiste de Castoriadis sur le *nomos* comme auto-position créatrice du monde humain. Ces deux objections correspondent à la double modalité d'extension de la logique d'autonomie que nous venons de signaler, en direction d'un élargissement externe (par rapport aux sociétés non autonomes) et d'un approfondissement interne (à l'égard de catégories sociales comme les femmes ou les jeunes, ou d'institutions comme la famille ou la propriété).

D'une part, la lecture de Castoriadis nous semble sous-tendue par une homogénéisation outrancière, admise à maints endroits par l'auteur lui-même, des sociétés dites « hétéronomes » (tant « primitives », traditionnelles, que religieuses), ramenées à une clôture radicale du sens, « où principes, règles, lois, significations, sont posés comme donnés une fois pour toutes, comme intangibles, non questionnés et non questionnables »<sup>120</sup> du fait des représentations instituées qui assurent à l'institution symbolique de la société « une source

---

<sup>118</sup> « Que traduisaient, que traduisent encore tous ces mouvements, qu'il s'agisse du mouvement ouvrier, du mouvement des femmes, des jeunes ou des écologistes? A mon avis, on peut les regrouper sous l'égide de la même signification : de mouvements vers et pour l'autonomie. Il s'agit de différentes catégories de gens visant à ne plus subir l'institution de la société telle qu'elle leur est imposée, mais à la modifier » : Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2005, p.89

<sup>119</sup> Castoriadis refuse la possibilité d'imposer l'autonomie à des sociétés non autonomes, ce qui serait une contradiction dans les termes (forcer à être libre). Si, de son point de vue de philosophie-citoyen occidental, il défend la supériorité *politique* d'une société autonome sur une société hétéronome, qu'elle ne peut influencer que par l'exemple de ses propres institutions (liberté, justice, égalité, libre réflexion, respect de l'opinion d'autrui, etc.), cette supériorité ne peut jamais être *démontrée* rationnellement (il n'est pas de critère commun de jugement entre le croyant et le non-croyant quant aux vérités fondant les normes des actions et des pensées).

<sup>120</sup> C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, op.cit. p.78

extra-sociale, source qui est pour elle origine, fondement et garantie »<sup>121</sup>. Est-il possible d'englober la quasi-totalité des sociétés humaines (et leur surprenante diversité historique), pourtant pourvues ontologiquement d'une auto-altération effective<sup>122</sup>, dans cette a-historicité foncière, sans même minimalement prendre en considération des *degrés* d'ouverture de la reconnaissance d'une capacité instituante? Assez éloquemment, Castoriadis va la plupart du temps chercher ses contre-exemples à la politique d'autonomie dans les sociétés théocratiques issues des trois grands monothéismes historiques (christianisme, islam et judaïsme), dont la régulation sociale s'effectue par l'hégémonie plus ou moins affirmée des dogmes révélés. Or, on admettra sans peine, tout d'abord, que la notion de « norme extra-sociale » (qui conjugue Dieu, les dieux, les ancêtres, etc.), qui définit pour Castoriadis l'orientation hétéronome, dépend en grande partie de la caractérisation ontologique qui est donnée du « social » par la société considérée<sup>123</sup>, et que les descriptions offertes par l'ethnologie de la plupart des sociétés polythéistes ou animistes (compte tenu des affinements nécessaires qu'imposeraient ces termes eux aussi largement caricaturaux et ethnocentristes), ainsi que de leur évolution historique, conduisent à fortement nuancer (au minimum) la dépendance envers une tradition uniforme, immémoriale et immuable au travers de ses mythes et ses rites. Tout en reconnaissant que l'ouverture ou la fermeture des principes ultimes de l'institution sociale ne sont jamais totales (comme le démontrent d'ailleurs – dixit Castoriadis – l'impossible *tabula rasa* révolutionnaire d'une part, et d'autre part, la présence de réflexivité philosophique dans les grandes civilisations indienne ou chinoise, et même au sein de nombreuses cultures polythéistes), Castoriadis maintient cependant une dichotomie tranchée entre deux types (idéaux?) de société s'excluant mutuellement. Ensuite, l'anthropologie politique nous montre avec acuité la puissance des conflits de perception et d'interprétation (selon les appartenances multiples qui s'entrecroisent : sexe, classes d'âge, fonctions sociales) existant au sein même des sociétés dites « primitives », et générant inéluctablement une contrainte herméneutique plaçant l'individualité en situation de réflexivité quant à son inscription dans un monde déjà-là. D'une certaine manière, depuis Malinowski au moins, les ethnologues ont compris que les « sauvages » n'appliquaient pas mécaniquement et systématiquement une norme toute faite à partir de la référence à une « tradition » jugée ancestrale et indiscutable : s'il existe certes un déni généralisé de la toute-puissance humaine sur les lois sociales et un refus de l'histoire cumulative, il n'en reste pas moins que l'importance des changements socio-politiques se voit

---

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (par ex. p.305)

<sup>123</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005

assez souvent assignée une place et une réalité propres dans la perspective mythologique. Enfin, pour approfondir ce dernier point, l'apparition de pratiques et de représentations d'autonomie dans un univers de sens globalement hétéronome (tout comme la permanence inverse d'institutions hétéronomes dans une société autonome, telle l'économie dans le monde capitaliste contemporain) contraindrait Castoriadis à nuancer certains propos quant à l'inanité politique des expériences collectives non occidentales<sup>124</sup>, ainsi que sur la contradiction absolue entre religion et autonomie.

D'autre part, seconde objection majeure en lien avec cette approche réductionniste de la diversité des cultures non modernes, c'est toute l'hypothèse ontologique de l'auto-crédation humaine par l'intermédiaire de la réflexivité autonome indissolublement philosophique et politique qu'il conviendrait de réinterroger. En effet, considérer comme le fait Castoriadis que l'universalisme moderne ne fait qu'étendre et approfondir la signification imaginaire centrale de l'autonomie ne revient-il pas à évacuer une dimension centrale de l'expérience grecque, à savoir la claire conscience de son ancrage social-historique situé? Certes, les Grecs ont rompu cette clôture des représentations instituées afin de remettre en cause les principes premiers de l'accès à la vérité, mais l'ont-ils fait autrement que « comme des Grecs »? Autrement dit, si l'on peut certainement accepter l'idée que la question radicale du fondement des institutions a été posée, cette interrogation n'a pourtant jamais remis en cause, ainsi que l'admet Castoriadis, certaines normes effectives (la notion de propriété, l'exclusion des femmes hors de la citoyenneté politique), et plus encore, le caractère naturel de la Cité et le critère essentiel de l'appartenance (au monde grec). Or l'une des particularités exceptionnelles de l'universalisme moderne ne consiste pas tant à évaluer la légitimité politique ou même la forme de gouvernement, mais à considérer *toutes* les institutions sociales comme autant

---

<sup>124</sup> Parmi les multiples illustrations de ce jugement global abrupt, selon lequel les cultures historiques non occidentales nous concernent philosophiquement mais non politiquement, Castoriadis évoque « les raisons qui font que, par exemple, l'histoire de la Russie proprement dite – avant que le pays ne tombe sous l'influence politique de l'Occident, soit jusqu'à la plage temporelle qui va des Décembristes à 1905 – ne nous intéresse absolument pas en tant qu'histoire politique. On ne peut rien en faire, il n'y a rien à réfléchir *politiquement*. Tout au plus, elle peut nous servir négativement, par juxtaposition avec et opposition à l'histoire de l'Europe occidentale. (...) la Russie, jusqu'au XIX<sup>e</sup>, n'a aucune place dans l'histoire de la liberté » (Cornelius Castoriadis, « La révolution devant les théologiens », in *Le monde morcelé*, op.cit. pp.216-217). Cette perception nous paraît hautement problématique, pour ne pas dire erronée, notamment parce qu'il existe un nombre incalculable d'utopies sociales à visée d'autonomie (certes à caractère profondément religieux, comme les mouvements sectaires) aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles en Russie, mais surtout parce que l'institution sociale de « l'imposture » (l'apparition de centaines de paysans – dont le plus connu fut sans doute Pougatchev – se déclarant *tsar* ou *tsarévitch*, levant des armées populaires afin de renverser le Prince régnant déclaré illégitime) témoigne d'une capacité d'action collective en lien avec un questionnement des principes fondamentaux de l'être-ensemble social. Voir à ce sujet nos travaux : Stéphane Vibert, « *Pravda* : vérité et justice – Essai sur le devenir théologico-politique de la Russie », in *Société*, n°24-25, 2004, pp.189-274 et « La Russie, le temps et l'espace – Transformations du socio-cosmisme et construction d'une modernité hybride », in *L'Homme*, n° 166, 2003, pp.145-170.

d'artefacts produits par les volontés plus ou moins rationnelles des individus, y compris le social-historique comme « monde de sens ». Cet artificialisme débridé ne correspond plus à une ouverture partielle de l'instituant dans une société autonome, ainsi que Castoriadis se plaît à définir l'univers démocratique, mais à une possibilité d'évacuation de la dimension sociale-historique qui en est pourtant une condition indépassable. C'est sans doute ici que gît l'une des contradictions les plus essentielles de l'œuvre castoridienne : la mise en lumière ontologique du social-historique comme forme instituante anonyme et impersonnelle se voit dans certaines analyses oblitérée par l'insistance sur la rupture de la clôture des significations et la création *ex nihilo* consciemment possible pour une collectivité autonome. Le recouvrement du politique (lieu des normes fondamentales qui sanctionnent une conception du monde partagée) par la politique (questionnement explicite de ces normes par conflit et délibération) peut-il être davantage que partiel et limité, sous peine de retomber dans l'illusion rationaliste d'une possible transparence sans reste du corps social à lui-même (connaissance de soi, intention et action)?

Les assertions récurrentes de Castoriadis quant à la nature profondément « arbitraire » de toute culture comme création anonyme semblent parfois laisser place à une compréhension de la démocratie comme potentialité révolutionnaire totale<sup>125</sup>, apte *théoriquement* à ne rien laisser inexploré par la visée critique et reconstructrice. Néanmoins, et il ne s'agit ici pas seulement d'*autolimitation* (réflexive), on pourrait légitimement considérer comme anthropologiquement inatteignable consciemment et volontairement la totalité d'un monde social, du fait de l'interdépendance de ses composantes. Faire jouer Castoriadis (ontologique) contre Castoriadis (politique) ici revient à rappeler la texture multidimensionnelle et impersonnelle du social-historique (« holiste » dans les termes de Louis Dumont), c'est-à-dire la dimension constitutive des *mœurs*<sup>126</sup>, qui ne s'avèrent pas réformables par décrets et sanctions, ou la présence incontournable de la langue comme institution au cœur même des tentatives totalitaires (*novlangue*) pour la réinventer. Bref, ce que l'anthropologie nomme du terme désormais galvaudé de « culture », que l'on pourrait à bon droit regarder comme le moment instituant, constamment en retrait de la conscience des acteurs quant aux formes instituées qu'ils reconduisent, transforment ou détruisent. Le caractère d'une part

---

<sup>125</sup> « La révolution, c'est la démocratie qui ne s'arrête pas, la démocratie continuée » (C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.305).

<sup>126</sup> Si Castoriadis dit par exemple « Je n'ignore pas, évidemment, que l'auto-institution de la démocratie n'est pas 'totale' et 'radicale' – autant dire, d'un côté, qu'elle connaît des limitations qui lui viennent d'ailleurs : religion, 'mœurs' » (C. Castoriadis, « La pensée politique », in *Ce qui fait la Grèce 1*, op.cit. p.304), c'est pour immédiatement et uniquement rappeler le fait que la religion en Grèce et à Rome était un des fonctions de l'organisation politique. Certes, mais qu'en est-il de la dimension spécifique de la culture et des mœurs? Ils ne sont pas aussi facilement résorbables dans la dimension explicite de la transformation politique.

individualisé (dans les activités réflexives de pensée, de délibération et de décision), et d'autre part explicite (passage à un niveau conscient) de la politique démocratique<sup>127</sup> se trouve subordonné à la nature impersonnelle (comme création collective totalisante donnant forme et sens aux actions particulières) et implicite (procédant par intériorisation et socialisation d'institutions communes) du social-historique, et l'autonomie collective se laisse alors interpréter comme une expression partielle et momentanée du mouvement instituant, puisqu'elle ne peut que se situer à l'intérieur d'une *histoire* et d'une *tradition*, au moment même où elle pense en supprimer radicalement certains aspects. L'auto-crédation politique ne se réalise alors que de façon médiate, et ces médiations (cognitives ou normatives) déploient elles-mêmes le social-historique en train de travailler partiellement sur lui-même. D'autant plus, pour finir, que l'agir pratique valorisé par Castoriadis (les institutions démocratiques, qui se révèlent déjà une « philosophie en actes ») ne saurait par définition en rester à un stade critique : il consiste à élaborer des formes de vie qui, si elles ne doivent certes pas être jugées éternelles ou absolues, ont cependant à s'inscrire dans la durée, à socialiser les individus qui leur correspondent et à s'incarner dans des représentations et des actions individuelles et collectives. Or tout cela suppose un *attachement*<sup>128</sup>, une croyance, et la prise en compte de ce vecteur de l'affect induit certainement un décalage avec la lucidité rationnelle évoquée par l'activité politique « critique ». L'intelligibilité de la « contingence » d'un univers social-historique donné, toujours à distance de lui-même dans le processus d'institutionnalisation (écart instituant / institué), revient à récuser tant l'adhésion pleine et entière à ce qu'il est (comme « tradition » immobile et mécaniquement intériorisée, ou comme nécessité biologique d'adaptation) que le regard totalement critique dévoilant l'arbitraire de ses institutions (comme scepticisme ou nihilisme absolu)<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> D'ailleurs, lorsqu'il réfléchit sur les frontières de la citoyenneté politique (qui peut être citoyen actif et qui ne peut pas l'être), Castoriadis retombe assez étrangement sur un motif décisionniste relativement abstrait : il s'agit là pour lui d'une « décision politique » arbitraire et conventionnelle, qui ne repose sur rien d'autre qu'elle-même. Or ce n'est pas grande originalité que d'émettre comme hypothèse explicative l'influence de la « culture » (la définition de l'humain, de ses capacités ou incapacités rationnelles, l'importance du niveau socio-économique, etc.) dans l'encadrement de la participation civique. Le fait que ces « frontières » d'inclusion-exclusion puissent être modifiées par un acte effectivement « politique » (une loi) ne signifie pas pour autant que les motifs de cette décision soient *uniquement* politiques (la victoire du groupe défendant cette position dans la cité).

<sup>128</sup> Cette idée est développée dans le même sens chez Marcel Mauss, ainsi que le démontre remarquablement Jacques Dewitte : « Ni hasard ni nécessité – La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 19, 2002, pp.253 et suiv.)

<sup>129</sup> Ibid. pp.271-272 : « Il n'y a pas seulement eu contingence dans le moment passé et révolu de l'institution, auquel aurait succédé une nécessité implacable par rapport à laquelle le regard de l'historien, de l'anthropologue ou du philosophe, apporterait seul une certaine distance. Il y a une sorte de distance à soi, non critique et non réfléchie il est vrai, qui a lieu dans le présent et que l'on peut situer dans un rapport continué à soi-même, dont l'attachement des membres d'une société à leur modalité d'existence particulière constitue l'aspect affectif ».

Le « germe grec » porte effectivement avec lui l'origine d'un appel puissant à la liberté collective et à la fabrication du *nomos* comme signe de cette potentialité « illimitée », mais conserve-t-il la trace du nécessaire enracinement dans un monde commun qui puisse assumer l'inscription des êtres dans une dimension sociale-historique qui, pour n'être peut-être pas divine ou ancestrale, les dépasse néanmoins infiniment et inéluctablement?