

Christophe PÉBARTHE*

FAIRE L'HISTOIRE DE LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE
AVEC CORNELIUS CASTORIADIS

À propos de : C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*. 1. *D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983* (2004), *Ce qui fait la Grèce*. 2. *La cité et ses lois. Séminaires 1983-1984* (2008) et *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*. 3. *Séminaires 1984-1985* (2011)

Cornelius Castoriadis a laissé une œuvre considérable. Ce philosophe, cet économiste, ce psychanalyste, entre autres, a abordé de nombreuses questions dans les dizaines d'articles qu'il a publiés, dont une bonne partie ont été rassemblés dans les volumes intitulés *Les carrefours du labyrinthe*, auxquels il faut ajouter notamment *L'institution imaginaire de la société* (Paris, 1975)¹. Depuis la fin des années 1990, la publication des séminaires qu'il a dispensés à l'E.H.E.S.S. vient enrichir la connaissance de cette pensée puissante et subtile. Parmi ces vingt années d'enseignement, quatre ont été essentiellement consacrées à la Grèce ancienne, entre 1982 et 1986. Comme l'écrivent Enrique Escobar et Pascal Vernay dans leur avertissement au volume *Sujet et vérité dans le monde social-historique* (Paris, 2002), C. Castoriadis s'intéresse à cette période « non pas en historien ni en érudit mais en enquêteur philosophe, à la recherche des racines d'un projet d'autonomie pour aujourd'hui »².

* Université Bordeaux 3 - Ausonius, christophe.pebarthe@u-bordeaux3.fr

1. Les volumes de la série *Les carrefours du labyrinthe* sont cités dans l'édition du Seuil, Collection Points Essais.

2. C. CASTORIADIS, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La création humaine I* Paris 2002, p. 8.

Le contenu de ces quatre années d'enseignement occupe désormais quatre volumes publiés aux éditions du Seuil, *Sur Le Politique de Platon* (1999), *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983* (2004), *Ce qui fait la Grèce. 2. La cité et ses lois. Séminaires 1983-1984* (2008) et *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce. 3. Séminaires 1984-1985* (2011)². Par ailleurs, certains articles figurant dans d'autres ouvrages abordent des aspects importants de la réflexion de C. Castoriadis sur la Grèce ancienne, notamment « La polis grecque et la création de la démocratie », « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle » et « Notes sur quelques moyens de la poésie »³. Le poids des découpages disciplinaires et leurs déclinaisons institutionnelles pourraient amener à laisser aux philosophes cette œuvre, ou simplement à l'évoquer dans quelques notes succinctes, sans chercher à en souligner la profonde cohérence et surtout son importance majeure pour l'histoire de l'Antiquité grecque⁴. Pour laisser à cette « Lecture critique » une taille raisonnable, nous n'aborderons pas, sinon de façon marginale, la lecture que C. Castoriadis proposait de l'œuvre platonicienne.

LE GERME GREC

Il convient au préalable de situer la Grèce ancienne dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis⁵. L'interrogation qui ouvre son article sur la polis grecque constitue une bonne entrée en matière : « La démocratie grecque antique présente-t-elle quelque intérêt politique pour nous ? »⁶. À cette question, deux types de réponse ont été le plus souvent apportés. La première consiste à convoquer la Grèce ancienne comme origine ou comme modèle. « Notre histoire commence avec les Grecs », affirmait ainsi Ernest Lavisse dans ses *Instructions* de 1890. Il ajoutait pour se faire bien comprendre des instituteurs auxquels il s'adressait : « L'histoire de la Grèce et de Rome, c'est déjà notre histoire, puisque les origines de l'intelligence et de la politique moderne y sont en partie contenues ». Jacqueline de Romilly a défendu une option similaire. Toute son

2. L'ensemble s'intègre dans un projet plus vaste, la publication de l'ensemble des séminaires, sous le titre *La création humaine*, reprenant le nom du projet de publication que C. Castoriadis n'a pu mener à bien. Lorsque cette entreprise éditoriale sera achevée, il est évident que la cohérence de cette pensée et la place que la Grèce ancienne y occupe pourront être mieux appréhendées.

3. Cf. respectivement *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris 1999, p. 325-382 ; *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, p. 17-42 et p. 43-75. Ces deux derniers articles correspondent au contenu des séminaires des 18 avril, 2 et 9 mai 1984, non publiés pour cette raison dans *La cité et ses lois*.

4. Dans la postface qu'ils ont rédigée (*Sujet et vérité, op. cit.*, p. 475-488), Enrique Escobar et Pascal Vernay soulignent, pour le regretter, le peu d'intérêt que l'œuvre de C. Castoriadis suscite. Ils évoquent les « gens honnêtes, curieux de tout, mais qui semblent trouver, dans cet étrange mélange qu'est un texte de C. Castoriadis, quelque chose de bien trop éloigné, et dans le fond et dans la forme, de ce qu'on entend par discours philosophique (ou sociologique, etc.) dans les milieux dont ils font partie, quelque chose de difficilement abordable, et qu'il vaut donc mieux laisser prudemment de côté » (*Ibid.*, p. 479).

5. On se reportera aussi à la lumineuse préface de CL. MOATTI, « Le germe et le kratos. Réflexions sur la création politique à Athènes » dans C. CASTORIADIS, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce. 3. Séminaires 1984-1985*, Paris 2010, p. 13-26.

6. « La polis », p. 325.

œuvre entend suivre « à travers les textes les traces d'une éclosion sans cesse continuée, qui ouvre la voie jusqu'à nous »⁷. Elle accorde une place singulière au V^e siècle athénien, avec comme moment fondateur l'affrontement avec les Perses. « La Grèce, se heurtant à Darius, puis à Xerxès, a donc défini en termes clairs notre idéal "européen" »⁸. Le prisme « occidental » est déterminant dans la pensée de Jacqueline de Romilly, et plus généralement pour tous ceux qui voient dans les Grecs *leurs* ancêtres⁹.

La deuxième dénie toute valeur fondatrice au monde grec ancien et entend dépeindre une Grèce sans miracle. Elle correspond à une « sociologisation » ou « ethnologisation » des études anciennes¹⁰. Cette approche caractérise ce qui fut désigné par l'appellation « l'École de Paris ». Sans doute Marcel Detienne est-il le plus représentatif de cette option, tant il n'a eu de cesse, et tant il ne cesse, de prôner un comparatisme et de dénoncer ceux qui partent « d'un bon pas vers la mise en perspective de sociétés séparées par le temps et par l'espace, et quelques années plus tard, [rentrent] au village afin sans doute de mieux comparer les Grecs avec les Grecs »¹¹. À ceux qui affirment que « la démocratie est tombée du ciel, une fois pour toute en Grèce, et même sur une seule cité, l'Athènes de Périclès », il oppose son projet d'anthropologie comparative et il exprime sans détour l'objectif. « Comparer est d'emblée tonique pour échapper au huis-clos entre le "miracle grec" qui n'en finit pas et la "civilisation occidentale", incurable obèse »¹². Ainsi, l'exemple des Ocho (Éthiopie du Sud) étudié par Marc Abélès révèle une disposition analogue aux Constituants et aux anciens Grecs¹³. Ce sont alors les multiples commencements de la démocratie qui apparaissent, d'autant que « Les Ocho des monts Gamo, habitant l'Éthiopie du Sud depuis le XIX^e siècle, ne semblent pas avoir consulté les archives communales de Sienne ou d'Arezzo ; et les cosaques de Zaporozjje au XV^e siècle n'ont pas nécessairement trouvé dans l'*Iliade*, et encore moins sur le site de Mégara Hyblaea, le principe de l'agora et du cercle de l'assemblée communautaire »¹⁴. Marcel Detienne concède néanmoins une spécificité au monde grec ancien. « les Grecs sont, parmi les sociétés anciennes, ceux qui ont le plus parlé et écrit avec des mots et des catégories que nous n'avons cessé d'employer et, souvent, sans y penser »¹⁵.

7. J. DE ROMILLY, *Pourquoi la Grèce ?*, Paris 1992, p. 9.

8. *Ibid.*, p. 102.

9. « On dirait, en somme, qu'une même démarcation géographique sépare, aujourd'hui encore, les peuples qu'Hérodote distinguait comme représentant l'idéal des Grecs ou l'autoritarisme des Perses. Qu'ils s'achèvent ou non en guerre, les heurts entre les pays occidentaux et des chefs comme Khadafi ou Khomeiny, Assad ou Saddam Hussein, sont autant d'illustrations, convergentes et troublantes » (*Ibid.*, p. 101-102).

10. Comme l'écrit C. Castoriadis, dès lors « les différences entre les Grecs, les Nambikwaras et les Bamilékés sont purement descriptives » (« La polis », p. 326).

11. M. DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris 2000, p. 12.

12. M. DETIENNE, « Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues » dans M. DETIENNE éd., *Qui veut prendre la parole ?*, Paris 2003, p. 13-14.

13. Outre *Qui veut prendre la parole ?*, cf. aussi M. DETIENNE, *Comparer...*, p. 105-127.

14. M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 106-107.

15. M. DETIENNE, *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris 2005, p. 8.

Cornelius Castoriadis récuse ces deux réponses, même s'il peut sembler, à première vue, en proposer une synthèse, une voie moyenne. D'un côté, il a cheminé auprès des membres les plus éminents de l'École de Paris. Sa candidature à l'E.H.E.S.S. fut du reste présentée par Pierre Vidal-Naquet qui ne cachait pas son admiration pour son collègue, sans pour autant partager toutes ses positions¹⁶. Dans le même temps, à de très nombreuses reprises, C. Castoriadis a affirmé l'originalité grecque en général, athénienne en particulier, en inscrivant son raisonnement dans une perspective occidentale. « Il n'y a que l'Occident qui a créé cette capacité de contestation interne, de mise en cause de ses propres institutions et de ses propres idées, au nom d'une discussion raisonnable entre êtres humains qui restent indéfiniment ouverte et ne connaît pas de dogme ultime »¹⁷. Le point de départ se trouve selon lui en Grèce, « le *locus* social-historique où ont été créées la démocratie et la philosophie et où se trouvent, par conséquent, nos propres origines »¹⁸. Il serait néanmoins erroné d'y lire le moindre hellénocentrisme. Il considère simplement que la démocratie athénienne est une création, un point central capital qui ne peut être compris que dans le cadre global de sa pensée.

C. Castoriadis affirme d'emblée une dimension irréductible de l'être humain, être social inscrit dans une temporalité, et qu'il désigne par l'expression « social-historique »¹⁹. À ce titre, il récuse ce qu'il nomme la « pensée héritée », aussi bien l'idéalisme qui postule qu'un principe spirituel, l'Esprit ou la Raison, guide l'histoire humaine que le matérialisme et son rationalisme objectiviste qui « présuppose[nt] que dans toutes les sociétés, la même articulation des activités humaines existe », alors même que celle-ci est historique. Sa critique radicale du marxisme l'amène à remettre en cause « le *type* même » de théorie permettant d'expliquer une expérience social-historique²⁰. D'une part, « on ne peut pas dire qu'en général "l'économie détermine l'idéologie", ni que "l'idéologie détermine l'économie", ni enfin qu'"économie et idéologie se déterminent réciproquement", pour la simple raison qu'économie et idéologie, en tant que sphères séparées qui pourraient agir ou ne pas agir l'une sur l'autre, sont-elles-mêmes des produits d'une étape donnée (et en fait, très récente) du développement historique »²¹. D'autre part, ce type de théorie « est nécessairement amenée à postuler que les motivations fondamentales des hommes sont et ont toujours été les mêmes dans toutes les sociétés »²².

16. Cf. par exemple P. VIDAL-NAQUET, « Castoriadis et *Le Politique* » dans C. CASTORIADIS, *Sur Le Politique*, p. 8-9 notamment et *Mémoires 2. Le trouble et la lumière (1955-1998)*, Paris 1998, p. 169.

17. « La montée de l'insignifiance » dans C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris 2007, p. 111.

18. « La *polis* », p. 328.

19. « [L'humain] est *psychè*, âme, psyché profonde, inconsciente ; et l'homme est société, il n'est que dans et par la société, son institution et les significations imaginaires sociales qui rendent la psyché apte à la vie. La société est toujours aussi histoire : [...] le présent est toujours aussi constitué par un passé qui l'habite et par un avenir qu'il anticipe. [...] L'humain] est un être psychique et un être social-historique » (« Anthropologie, philosophie, politique » dans C. CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance...*, p. 133-134.

20. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, p. 35.

21. *Ibid.*, p. 36.

22. *Ibid.*, p. 36-37.

Cette critique n'amène ainsi pas ce « vieux familier et amoureux de Max Weber » comme il se qualifie lui-même à opter pour la grille de lecture wébérienne²³. La méthode individualiste implique en effet « une décision ontologique sur l'être du social-historique »²⁴. Seules les actions individuelles sont compréhensibles, par la rationalité ou par le revivre empathique (*sympathisches Nacherleben*)²⁵. Selon Weber, la sociologie doit chercher à comprendre le sens des comportements, leurs enchaînements et non leurs seules régularités. Intelligible et nécessaire (causalité), telles sont les deux caractéristiques sur laquelle la sociologie wébérienne fonde sa démarche compréhensive. À la différence des sciences de la nature, nulle reproductivité ne saurait être constatée. Weber la remplace par le caractère substituable des individus rationnels. Placé par hypothèse dans la même situation que l'individu A, l'individu B aurait opté pour le même comportement. Lorsque ce n'est pas le cas, alors le chercheur en science sociale fait face à une régularité incompréhensible et statistique. La situation est analogue à celle que connaissent les autres disciplines scientifiques. « Sans les deux affirmations conjointes et solidaires : *il y a* du compréhensible dans la société et l'histoire, et ce compréhensible *est* (par excellence, si l'on insiste) la dimension "rationnelle" de l'agir *individuel*, la méthode wébérienne devient sans objet »²⁶. C'est précisément ce principe universel d'intelligibilité des sociétés humaines que C. Castoriadis récuse. Selon lui, s'il est possible de comprendre ce qui dans le monde n'est pas réductible à des individus et à leurs interactions, tous les actes individuels ne peuvent être compris. Il s'oppose ainsi à l'ensemble des modèles hérités qui « conçoivent la société comme un assemblage ou collection d'"individus" reliés entre eux et tous ensemble reliés aux "choses" »²⁷.

Il voit dans le langage la preuve manifeste de ce qu'il avance. « Loin de pouvoir considérer la langue comme "le produit" de la coopération des pensées individuelles, c'est la langue qui me dit, d'abord, ce qui pour les individus était pensable et comment il l'était »²⁸. Il n'y a donc pas d'opposition entre individus et société. Dès lors, il convient de penser la relation complexe qui existe entre *psychè* et société, la première ne devenant l'individu qu'après la socialisation de ce dernier. Dans *L'institution imaginaire de la société*, il jette les fondations d'une nouvelle manière d'appréhender le domaine social-historique. La pierre angulaire de son système est l'imaginaire, catégorie qu'il réhabilite contre toute la tradition philosophique. L'influence de la psychanalyse est certaine, en particulier la découverte de l'inconscient comme imaginaire radical. Les termes imaginaire et imagination ne doivent cependant pas amener à mésestimer la différence entre l'imaginaire social et l'imaginaire individuel. Mais à la différence de Freud,

23. Sur ce point, cf. notamment « Individu, société, rationalité, histoire » dans C. CASTORIADIS, *Le monde morcelé*, Paris 1990, p. 47-86.

24. *Ibid.*, p. 50.

25. La traduction est de C. Castoriadis (*Ibid.*, p. 49).

26. *Ibid.*, p. 57.

27. « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » dans C. CASTORIADIS, *Domaines...*, p. 276-277.

28. « Individu... », p. 63.

C. Castoriadis ne rattache pas les fantasmes aux expériences vécues, à la réalité. La *psychè* crée des images à partir de pulsions, sans qu'il soit possible d'établir un quelconque lien avec la réalité matérielle. En outre, l'inconscient ne reconnaît pas le réel, il ne le distingue pas du fantasme. De ce fait, l'être humain éprouve plus de plaisir devant la représentation de la réalité que devant la réalité elle-même. La réduction de l'humanité à des besoins matériels n'a donc pas de sens. Pour C. Castoriadis, le principe de réalité est second et chaque individu n'y accède que par la société. À l'origine, le nourrisson ne connaît que le soi et ne s'ouvre au monde que progressivement par l'imposition extérieure des significations imaginaires sociales.

Ces dernières sont à l'origine des différentes institutions puisque le symbolique, contenu dans chacune d'entre elles et qui leur donne sens, suppose un imaginaire. « L'institution de la société, et les significations imaginaires sociales qui y sont incorporées, se déploient toujours dans deux dimensions indissociables : la dimension ensembliste-identitaire ("logique") et la dimension strictement ou proprement imaginaire »²⁹. Ce dernier est social car il est irréductible aux individus. C. Castoriadis le nomme également société instituante. De ce fait, le domaine social-historique, ou « société instituée », n'est ni une chose, ni une idée, ni un sujet. Dans ce modèle, la vie humaine, qui implique le sens de la vie et non la seule survie, suppose des significations imaginaires sociales qui relient la finalité et les fonctionnalités des institutions. Chaque société doit définir le nous qui la compose. « Les Athéniens ne sont Athéniens que par le *nomos* de la *polis* »³⁰. Par le nom qu'elle se donne et qu'elle reconnaît sien, elle construit un imaginaire. Celui-ci n'est pas produit à partir du réel puisqu'il détermine l'accès au réel. Il est une création. À ce titre, son origine ne peut être expliquée.

Comment alors l'institué s'impose-t-il à la *psychè* humaine ? La première dimension de ce phénomène est psychique. « L'individu social se constitue ainsi en intériorisant explicitement des fragments importants de ce monde et implicitement sa totalité virtuelle par les renvois interminables qui relient magmatiquement chaque fragment de ce monde aux autres »³¹. La deuxième est sociale et relève de l'éducation au sens large. « L'institution de la société exerce un *infra-pouvoir radical* sur tous les individus qu'elle produit ». Ce dernier, « le pouvoir instituant, est à la fois celui de l'imaginaire instituant, de la société instituée et de toute l'histoire qui y trouve son aboutissement passager »³². Cet « *infra-pouvoir radical* » n'est toutefois pas absolu – il échoue toujours partiellement – car sinon il n'y aurait pas d'histoire, seulement une répétition à l'infini.

29. « L'imaginaire... », p. 285.

30. « Pouvoir, politique, autonomie » dans C. CASTORIADIS, *Le Monde morcelé...*, p. 139.

31. *Ibid.*, p. 143.

32. *Ibid.*, p. 144-145.

Pour expliquer cet échec, Cornelius Castoriadis avance quatre facteurs. Le premier concerne l'incomplétude de la dimension ensembliste identitaire ou ensidique, néologisme qu'il forge³³. « Le a-sens du monde est toujours une menace possible pour le sens de la société, le risque d'ébranlement de l'édifice social de significations toujours présent de ce fait »³⁴. Le deuxième est une conséquence de la *psychè* qui résiste toujours à son assujettissement total par l'institué, l'imaginaire radical qui subsiste dans chaque individu. Le troisième consiste dans le rappel qu'il y a toujours plusieurs sociétés et qu'elles sont souvent en contact les unes avec les autres, ce qui permet de constater que ce qui fait sens pour l'une n'en a pas pour d'autres. Le quatrième tient dans l'ontologie de la société. « La société instituée est toujours travaillée par la société instituant, sous l'imaginaire social établi coule toujours l'imaginaire radical »³⁵. L'institué tend malgré tout à se perpétuer. Pour ce faire, il affirme l'universalité de son magma de significations imaginaires sociales, ce que C. Castoriadis nomme la clôture du sens. Un point faible majeur demeure, l'imaginaire instituant dont la trace permanente réside précisément dans la dite clôture. L'hétéronomie vise alors à protéger cette universalité, en renvoyant l'origine instituant à un extérieur de la société, Dieu, le Livre...

Cet échec partiel de l'infra-pouvoir explique l'existence d'un pouvoir explicite dans toute société, chargé du maintien de l'ordre existant. Mais une autre raison est développée par C. Castoriadis, « la nécessité de la décision quant à ce qui est à faire et à ne pas faire eu égard aux fins (plus ou moins explicitées) que la poussée de la société considérée se donne comme objets »³⁶. Toute société doit donc comporter un pouvoir judiciaire et un pouvoir gouvernemental, litiges et décisions, *dikè* et *télos*. « En amont du monopole de la violence légitime, il y a le monopole de la parole légitime ; et celui-ci est à son tour ordonné par le monopole de la signification valide. Le Maître de la signification trône au-dessus du Maître

33. Ce terme lui permet de désigner l'ontologie propre à la métaphysique européenne, qu'il nomme « pensée héritée ». Selon celle-ci, les choses sont déterminées chacune par des propriétés définissables, de telle sorte que la chose équivaut à la pensée de la chose comme l'affirme Parménide. Cette ontologie classique correspond à une double logique, le dire et le faire ou *legein* et *teukhein*, que C. Castoriadis rassemble dans la notion de logique ensidique ou ensembliste-identitaire. L'identification des choses (*legein*) permet d'assembler, rassembler ou de séparer (*teukhein*). En identifiant, le *legein* détermine une ontologie qui est création imaginaire. Pour autant, celle-ci n'est pas sans rapport avec la nature. L'élément « femme » ou l'élément « homme » varie selon les sociétés mais ils sont présents dans chacune d'entre elles. La logique ensidique implique certes une décision ontologique, elle n'en dit pas moins quelque chose sur ce qui est. Elle correspond à la dimension fonctionnelle. « Mais le monde *n'est pas* un système ensidique. D'abord, il ne l'est pas puisqu'il inclut l'imaginaire humain, et l'imaginaire n'est pas ensidique. Ensuite, l'application de l'ensidique au monde a une histoire, laquelle deviendrait inintelligible si le monde était de part en part ensidique. Enfin, à supposer même que le monde soit exhaustivement réductible à un système ensidique, ce système serait suspendu en l'air, puisqu'il serait toujours impossible de rendre compte *ensidiquement* de ses axiomes derniers et de ses constantes universelles » (« Fait et à faire » dans C. CASTORIADIS, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Paris 1997, 13-14).

34. « Pouvoir... », p. 146. Le caractère a-sensé du monde est un constat que C. Castoriadis fonde sur la grande variété des significations imaginaires sociales des différentes sociétés humaines.

35. *Ibid.*, p. 147.

36. *Ibid.*, p. 150.

de la violence »³⁷. Le politique, pour C. Castoriadis, correspond au pouvoir explicite. Il ne se réduit pas à l'État, un *eidōs* qui suppose une séparation par rapport à la collectivité et qui est une institution seconde.

La plupart des sociétés ont reposé et reposent sur l'hétéronomie instituée. Cette situation renforce la conformité individuelle. « L'autonomie surgit, comme germe, dès que l'interrogation explicite et illimitée éclate, portant non pas sur des "faits" mais sur les significations imaginaires sociales et leur fondement possible. Moment de création, qui inaugure et un autre type de société et un autre type d'individus. Je parle bien de germe, car l'autonomie, aussi bien sociale qu'individuelle, est un *projet* »³⁸. Pour C. Castoriadis, il s'agit d'un *eidōs* nouveau, l'interrogation illimitée. Celle-ci porte sur les lois et sur la vérité. De ce fait, la philosophie naît avant tout lorsque la question sur ce que nous devons penser est posée. L'activité philosophique commence avec la question « que dois-je penser ? », qui implique la mise en cause des significations instituées. « Mettre donc en question ces représentations, ces significations et ces institutions équivaut à mettre en question les déterminations, les lois mêmes de son propre être et le faire de façon réfléchie et délibérée »³⁹. De la même façon que la philosophie, la politique véritable suppose la mise en question des institutions existantes, la mise en cause par l'humain de son être social.

Qu'est-ce donc qu'un individu autonome ? « Être autonome implique que l'on a *psychiquement investi* la liberté et la visée de la vérité »⁴⁰. L'individu a cessé d'être le produit de sa seule *psychè*, de ses désirs et de ses pulsions d'une part, de son histoire et de l'institué d'autre part. Mais cette autonomie ne saurait être indifférente au social-historique. « Pour investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales. Pour que des individus visant l'autonomie puissent surgir, il faut que déjà le champ social-historique se soit auto-altéré de manière à ouvrir un espace d'interrogation sans bornes »⁴¹. L'auto-altération doit être individuelle et sociale, sans que l'une des dimensions précède l'autre. La Grèce ancienne constitue un exemple historique, le premier pour C. Castoriadis avant l'Europe occidentale médiévale, de cette autonomie, c'est-à-dire de la création de la politique. Il y voit une explicitation partielle du pouvoir instituant, la participation des citoyens au *nomos*, à la *dikè* et au *telos*.

La mise en question de l'institution ne va pas sans limites. Cette observation va au-delà de la seule perspective de l'autolimitation. Il y a une histoire déjà là, un passé ré-interprété par l'imaginaire présent. En outre, « toute société doit se projeter dans un à-venir qui est essentiellement incertitude et aléa. Toute société devra socialiser la psychè des êtres qui la composent, et la nature de cette psychè impose aux modes comme au contenu de cette

37. « Pouvoir... », p. 150 (cf. *Institution imaginaire...*, p. 449-450).

38. *Ibid.*, p. 160.

39. « Anthropologie... », p. 138.

40. « Pouvoir... », p. 162.

41. *Ibid.*, p. 163.

socialisation des contraintes aussi incertaines que décisives »⁴². Au-delà de la dimension ontologique, le projet d'autonomie individuelle et collective possède aussi une dimension politique, la mise en place d'institutions explicitant le plus possible l'instituant de manière réflexive. L'éducation joue un rôle déterminant ici. « *Créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société* »⁴³. De fait, le projet d'autonomie contient l'autolimitation puisque rien ne garantit la démocratie, sinon partiellement l'éducation. Il vise « la résorption *du* politique, comme pouvoir explicite, dans la politique, activité lucide et délibérée ayant comme objet l'institution explicite de la société (donc aussi, de tout pouvoir explicite) et son opération comme *nomos, dikè, telos* – législation, juridiction, gouvernement – en vue des *fins communes* et des *œuvres publiques* que la société s'est délibérément proposées »⁴⁴.

Pour Cornelius Castoriadis, « 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 »⁴⁵. Avec la démocratie, un régime et non un ensemble de procédures, les Grecs anciens affirment que l'institution est une création de la société, ce qui constitue une rupture capitale. Celle-ci « est en même temps une création historique, implique une rupture de la clôture de la signification telle qu'elle est instaurée dans les sociétés hétéronomes. Elle instaure du même coup la démocratie et la philosophie »⁴⁶. La singularité grecque marque à ses yeux une création social-historique qui repose sur la mise en question radicale des normes et des significations sociales, la reconnaissance du pouvoir instituant du *dêmos*.

Au cours des quatre années qu'il consacre à la Grèce ancienne dans ses séminaires à l'E.H.E.S.S., il entend rendre compte de ce processus. Il le fait en s'en tenant au modèle qu'il a élaboré dans *L'institution imaginaire de la société* et qu'il n'a eu de cesse ensuite de préciser dans de nombreux articles. Par création, il désigne le surgissement de nouvelles formes (*eidè*) qu'il explicite sans l'expliquer, une explication impliquant soit la prise en considération de non significations, soit la réduction du magma à un petit nombre d'éléments de signification présents dès le début de l'histoire humaine⁴⁷. Il s'écarte donc de tout déterminisme – en ce sens, il ne saurait être taxé d'hellénocentrisme –, sans défendre une indétermination radicale. « Au niveau le plus général, l'idée de création n'*implique* l'indétermination qu'*uniquement* en ce sens : la totalité de ce qui est n'est jamais aussi totalement et exhaustivement "déterminée" pour

42. « Pouvoir... », p. 167.

43. *Ibid.*, p. 170. C'est l'auteur qui souligne.

44. *Ibid.*, p. 171.

45. Cf. « La *polis* », p. 357.

46. « L'imaginaire... », p. 294.

47. *Ibid.*, p. 290.

qu'elle puisse exclure (rendre impossible) le surgissement de *déterminations* nouvelles »⁴⁸. C. Castoriadis récuse toute prise en considération des antécédents. « La société est auto création qui se déploie comme histoire »⁴⁹. L'ancien peut certes avoir son importance, mais seulement à travers la signification que le nouveau lui donne.

LA DÉMOCRATIE COMME CRÉATION HUMAINE

Cornelius Castoriadis affirme donc que la Grèce est à l'origine de la politique entendue comme « une activité qui vise l'institution de la société comme telle. Et, d'une telle activité explicite et autonome, nous ne connaissons pas – du moins je ne connais pas – d'exemple antérieur à la Grèce ancienne »⁵⁰. Dans son esprit, il y a un lien très étroit entre politique et démocratie puisque la naissance de la politique qu'il cherche à élucider consiste à reconnaître que chacun a son mot à dire sur la loi. La concomitance avec la naissance de la philosophie au sens de mise en question des représentations n'est pas un hasard. Philosophie et politique sont indissociables. À la différence de Vernant, Castoriadis ne pense pas que la cité est première, c'est-à-dire qu'elle précède la raison, « fille de la cité », pour son collègue de l'E.H.E.S.S. car « la constitution de la communauté politique est déjà de la philosophie en acte »⁵¹. Il précise la chronologie et considère que la *polis* démocratique se lit dans les poèmes homériques, dont il date la mise par écrit à la fin du VIII^e siècle. Si d'un côté, il existe de nombreuses marques d'une vision aristocratique du monde, comme par exemple Thersite réduit au silence par Ulysse, de l'autre, certains aspects montrent que déjà des changements se produisent.

Il commence donc par les étudier, dans la perspective de faire apparaître « la saisie grecque du monde » qu'il qualifie de « saisie tragique du monde », soit « l'essentiel de l'imaginaire grec »⁵². Celui-ci s'exprime dans l'universalité de la mort, une mort choisie souvent. Elle se retrouve dans le concept de *moira*, de la part que reçoit l'humain. Mais il ne s'agit pas d'un équivalent grec du destin, du *fatum*. Cette part de l'humanité, la mort, s'impose aux dieux eux-mêmes. Lorsqu'Hector est poursuivi par Achille autour de Troie, la mort du premier n'est pas décidée par Zeus mais résulte d'une pesée que celui-ci organise. La *moira* ne règne pas sans limites (*perata*). En outre, dans son intérieur même, elle connaît des limites qu'il ne faut pas transgresser. Patrocle l'apprend à ses dépens (chant 16 de l'*Illiade*). Ce n'est pas lui qui prendra Troie lui rappelle Apollon. À l'intérieur de certaines limites, chacun est libre de décider. Achille avait ainsi le choix entre d'une part une vie tranquille et longue et d'autre part une vie glorieuse et courte. Il choisit cette dernière sans qu'il soit question d'une *moira* quelconque. Ulysse opte pour la mort, il renonce à l'immortalité que lui avait donnée Calypso. La transgression de ces limites renvoie à l'*hybris*. « Il n'y a donc pas de destin, mais une

48. « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 20-21.

49. « L'imaginaire ... », p. 288

50. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine 2*, Paris 2004, p. 57.

51. *Ibid.*, p. 59.

52. *Ibid.*, p. 107 et 97.

limite ultime, la mort, et certaines limites intérieures, dans lesquelles l'homme décide, seul parfois, même s'il dialogue avec les dieux et est très souvent sous leur influence. [...]. Cette coexistence d'une loi impersonnelle et de la libre décision de l'homme face à elle est, à mon avis, ce qui libère l'homme grec pour l'action, aussi bien dans le domaine pratique, politique, que dans le domaine de la pensée »⁵³. La mort fonde la condition humaine. Tous les individus ont donc une égale valeur (Achille et Priam sont d'une égale humanité lorsque le second va voir le premier pour demander la dépouille de son fils). On peut s'identifier successivement aux différents héros, qu'ils soient Achéens ou Troyens.

En raison même de l'hétéronomie qu'elles encouragent, les croyances religieuses telles qu'elles apparaissent dans les poèmes homériques font l'objet d'une attention particulière. « À mon avis, la meilleure façon de comprendre vraiment ce que signifient les dieux grecs, c'est de voir qu'ils sont ce qui, en l'homme, est plus que l'homme, ou ce qui s'impose à la vie des hommes sans qu'ils puissent le contrôler – c'est-à-dire sans qu'ils puissent *se* contrôler » (132). L'anthropomorphisme est de ce point de vue vrai et faux. Cette thèse met certes en avant des éléments pertinents, l'organisation sociale des dieux, la représentation physique, l'existence d'un destin des dieux... Mais elle ne considère en fait que des points superficiels. De même, les dieux, du moins les Olympiens (*i. e.* les plus récents) n'ont rien à voir avec la nature. Poseidon rappelle en effet qu'il doit son domaine, la mer, à un tirage au sort (modalité de désignation éminemment démocratique ; *Il.*, 15.187-193). Si les dieux sont un au-delà des humains, leur pouvoir n'en est pas moins limité. Ils sont soumis au destin, destin qu'ils ne connaissent du reste pas. De même, ils ne témoignent d'aucune qualité éthique. Ils trompent, mentent et trichent. Ils ne sont pas plus dignes que les humains. Quant à ces derniers, si les héros se distinguent de la masse, ils ne le doivent pas aux dieux. Leur supériorité peut donc être remise en question. C'est ainsi que Diomède affirme qu'Agamemnon, bien que *basileus*, ne vaut rien (*Il.*, 9.38-39). « La religion telle que la religion homérique était non pas bien sûr une cause, mais une des conditions qui ont permis l'émergence simultanée d'une libre recherche et d'une collectivité démocratique »⁵⁴.

Quatre éléments caractérisent les croyances religieuses homériques. Premièrement, ces dernières ne reposent sur aucun dogme, sur aucune vérité qui trouverait son origine dans une transcendance. Deuxième point, aucune centralité n'est reconnue à l'anthropogonie. Il n'y a pas de « fracture ontologique »⁵⁵ entre le monde des humains et le monde divin. Troisième point, l'humain est définitivement mortel. Quatrième et dernier point, les dieux des Grecs sont universels, ils sont les dieux tout court. De ce fait, dans les poèmes homériques, le non humain ne correspond pas à la sphère du divin mais aux Cyclopes qui chacun commande simplement sa femme et ses enfants et ne fréquente pas les autres, qui ne s'en soucie pas. « Qu'apprend donc un enfant grec en écoutant un rhapsode réciter l'*Odyssee* ? Que ceux qui n'ont pas d'*agorai boulèphoroi*, d'assemblées délibératives de la communauté, sont des

53. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 115.

54. *Ibid.*, p. 140.

55. *Ibid.*, p. 143.

monstres. Que ceux chez qui il n'y a pas de *themistes*, de lois posés, sont des monstres et non pas des humains »⁵⁶. Il apprend aussi que les humains recherchent la gloire (*kudos*) et la renommée (*kléos*) (*Il.*, 6.208 et 11.784), l'importance du franc-parler (*parrhèsia*), une certaine conception de la justice (Achille ne peut traîner chaque jour le cadavre d'Hector devant la tombe de Patrocle), le dépassement du seul individu héroïque au profit de la communauté et dans la même perspective la polarité entre le mérite individuel et la solidarité au sein de la communauté. Les germes sont donc nombreux dans les poèmes homériques.

La philosophie ionienne marque-t-elle dès lors une rupture avec la mythologie ? La réponse à cette question dépend avant tout de la définition donnée à cette dernière. L'approche structuraliste amène à ne tenir compte que de la dimension ensidique, par exemple en mettant en exergue les oppositions binaires du type cru/cuit. Pour C. Castoriadis, le mythe dit quelque chose d'essentiel et d'universel pour la société étudiée, il délivre un sens qui organise le monde⁵⁷. Il ne s'oppose donc pas pour cette raison à la philosophie puisqu'il intègre un magma de significations⁵⁸. Le mythe révèle que le sens du monde repose sur de l'a-sensé. Le *chaos* apparaît dans la *Théogonie*, *khaos geneto*, « le chaos advint »⁵⁹. Puis, ce fut le tour de la Terre (*Gaia*) et d'Éros. Le vide donc (*khainô*, béer) est à l'origine de l'être, une création radicale. Le poète décrit alors le Tartare et un deuxième chaos apparaît, « un mélange informe, terrifiant, qui contient tout et nourrit tout »⁶⁰. La philosophie grecque en sort.

Anaximandre le proclame en effet, « le principe et l'élément des choses existantes était l'indéterminé (*apeiron*) »⁶¹. Le monde naît ainsi d'un substrat chaotique⁶². Autrement dit, le *kosmos* procède du *khaos* qui, de ce fait, apparaît comme « le réservoir, la provision ontologique à partir de quoi peut surgir un *kosmos*, lequel se détruit à nouveau dans le *khaos*, d'où un autre *kosmos*, etc. »⁶³. L'origine n'est donc pas représentable, ce qui constitue une rupture avec la mythologie. Anaximandre rompt ainsi avec la logique ensembliste-identitaire. L'*apeiron* est un a-sens. De ce fait, autre rupture, l'acte de penser ne sert à rien, il ne remplit pas de fonction particulière. La philosophie ne se préoccupe que de dire ce qui est. « 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

56. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 153.

57. À ce titre, il n'est pas un conte. Il y a une différence nette entre Œdipe et le Petit Poucet.

58. Pas plus que la philosophie, la mythologie ne peut être réduite à un processus de rationalisation pour C. Castoriadis.

59. v. 116.

60. *Ibid.*, p. 174.

61. DK 12A9, trad. éd. Cerf, 1995. C. Castoriadis rappelle l'importance au même moment de la découverte des irrationnels qui découle du théorème de Pythagore. La mesure de l'hypothénuse d'un triangle rectangle isocèle dont les deux côtés mesurent une unité est égale à racine carrée de deux, une figure de l'*apeiron*.

62. Dans la pensée d'Anaximandre, l'*apeiron* correspondrait au *khaos*.

63. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 196.

de l'apparaître »⁶⁴. Les fragments de Xénophane, un Éléate du VI^e siècle, en témoignent. Ils contiennent une attaque vigoureuse contre Homère et Hésiode, leur vision des dieux, c'est-à-dire l'anthropomorphisme, et lui opposent la conception d'un dieu qui n'a rien de commun avec les humains. Le fragment 34 est vraisemblablement le plus important dans la perspective qui intéresse C. Castoriadis. Il s'achève par la formule suivante : *dokos d'epi pasi tetuktai*, l'opinion est construite sur toutes les choses. « C'est toujours la construction, la fabrication d'une *doxa*, d'une opinion, de ce qui vous *apparaît comme*, qui est jetée sur toute chose, pour les hommes »⁶⁵.

À la fin du VI^e siècle, un autre penseur mérite l'attention, Héraclite⁶⁶. Un peu moins de cent quarante fragments de ses écrits sont parvenus jusqu'à nous, 280 lignes à peu près, soit l'équivalent de sept pages d'une édition de la CUF, un dixième peut-être du livre original⁶⁷. En dépit des problèmes de compréhension inhérents à un corpus fragmentaire, C. Castoriadis considère qu'il est possible d'y lire une pensée cohérente qu'il confronte à celle des prédécesseurs du philosophe. Il est ainsi manifeste qu'Héraclite connaissait la distinction entre l'être et le paraître, même s'il n'emploie pas les verbes correspondants. Il n'inscrit toutefois pas sa réflexion dans le cadre de cette opposition, puisqu'il affirme que les humains n'accèdent qu'aux apparences et qu'ils ne peuvent les dépasser, même lorsqu'ils savent qu'il ne s'agit que d'apparence. C. Castoriadis distingue plusieurs parties dans ce corpus documentaire.

Un premier ensemble est constitué par la critique des traditions, les rituels funéraires, les dieux... Héraclite critique aussi les poètes, Homère, Hésiode ou bien encore Archiloque. Il affirme que penser ne se réduit pas au fait de savoir beaucoup de choses⁶⁸. Sa critique la plus forte porte sur *ta phanera*, ce qui est apparent, car les sens ne sont rien sans la pensée⁶⁹. Il précise que le *logos* est *xunos* (i.e. *koinos*), commun et qu'il faut se défier de l'*idia phronèsis* qui mène à l'ignorance (« présents absents », frg. 34). Il souligne l'inadéquation du langage, qui sépare au lieu d'unir.

Un deuxième ensemble procède de ces idées, la relativité de la prédication. Cette dernière sépare (elle est un discours) et elle ne peut être que relative, *pros ti*, quant à, par rapport à⁷⁰. « C'est à partir de ces considérations d'Héraclite, et de Parménide aussi, que tout le V^e siècle va se passionner pour la question de savoir sous quelles conditions l'énonciation est possible »⁷¹. Héraclite en déduit une ontologie dans laquelle l'être est fait de contraires qui luttent entre eux. « La guerre est père de toute chose »⁷², elle fait les esclaves et les hommes libres. Le

64. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 214.

65. *Ibid.*, p. 215-216.

66. Il vient après Xénophane et a une quarantaine d'années au tournant des VI^e-V^e siècles.

67. C. Castoriadis considère que tous les fragments connus constituent des éléments d'un livre écrit par Héraclite (une option qui fait débat).

68. Frg. 40.

69. Frg. 107.

70. Frg. 82-83.

71. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 233.

72. Frg. 53 ; cf. aussi frg. 8.

conflit fonde l'harmonie, une « harmonie oscillante » selon la traduction de C. Castoriadis⁷³ (*palintropos harmoniè*). Il insiste sur le flux, « on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve »⁷⁴, « nous entrons et n'entrons pas dans le même fleuve, nous sommes et ne sommes pas »⁷⁵. Ces deux unités vont à l'encontre de l'évidence des apparences, mais « la nature aime se cacher » (*phusis krupthestai philei*)⁷⁶. Héraclite considère que « l'être indique ou signifie ce qu'il est sans le dire clairement »⁷⁷.

La condition humaine est abordée dans une troisième unité. Elle se résume au sommeil. Les humains sont des dormeurs, tant qu'ils demeurent dans leurs pensées privées⁷⁸. Seuls les éveillés peuvent accéder au monde, par le *logos*⁷⁹. Le philosophe éveille les humains et s'éveille lui-même, explore son propre *logos* ; Héraclite l'affirme à son propre sujet⁸⁰ ; il déclare aussi contre les dieux que « le *daimôn* de l'humain, c'est son *èthos* »⁸¹. Il découvre alors que la *psuchè* est sans limites, tant son *logos* est profond⁸². « Le plus important, à mes yeux, est qu'Héraclite oppose la recherche à la tradition ; qu'il établit très fermement la nécessité de la loi pour la communauté politique : "Le peuple doit se battre pour la loi comme pour ses murailles" »⁸³.

La philosophie naît avec l'institution de la cité, quand la question de la loi est posée. Qui la fait, qui la décide, qui l'impose ? L'opposition *nomos/physis* est à cet égard la fondation des autres paires antonymes. La première formulation philosophique est attribuée à Archélaos, un Athénien, qui aurait été le maître de Socrate⁸⁴. La distinction entre *to dikaion* et *to aiskhron* s'établit *nomô* et non *phusei*, dans et par la loi et non dans et par la nature. Hésiode opposait déjà le monde animal et celui de la *dikè* donnée par Zeus aux humains. Xénophane critiquait lui *ta nomizomena*, les croyances partagées. Au V^e siècle, le débat se cristallise autour du langage et de son éventuelle conventionnalité. Démocrite (actif c. 450-440) répond sans détour, *nomô*⁸⁵. Il s'oppose à Pythagore qui affirmait que le sage nommait les choses selon leur nature (*phusei*). Son argumentation se décompose en quatre points. Premièrement, si tel était le cas, alors il y aurait un mot pour une chose, l'homonymie n'existerait pas. Deuxièmement, la synonymie ne serait pas possible non plus. Troisièmement, le nom d'une chose peut changer sans que celle-ci ne change. La nomination est une convention. Quatrièmement, il n'est pas

73. Frg. 51 avec *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 235.

74. Frg. 91.

75. Frg. 49a.

76. Frg. 123.

77. Selon *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 236-237.

78. Frg. 2.

79. Frg. 113 et 116.

80. Frg. 101.

81. Frg. 119.

82. Frg. 45.

83. Frg.44 avec *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 240.

84. Diogène Laërce 2.16.

85. DK 68 B26.

possible d'expliquer par la logique que *phronèsis* soit associée à *phronein* alors que *dikaiosynè* ne le soit à aucun verbe. Plus généralement, pour Démocrite, il n'y a de perception des choses que *nomô*, par convention. « Je crois donc que la position du *nomos* comme équivalent à l'autoconstitution de l'humanité est une idée qui, au tournant des VI^e-V^e siècles, entre 500 et 450, commence à être perçue »⁸⁶. Le *nomos* constitue l'élément distinctif entre l'humanité et l'animalité.

C. Castoriadis en vient ensuite au contenu de la démocratie. Il souligne l'importance de l'absence de représentation. De même, aucune expertise n'est reconnue, si ce n'est dans des domaines précis. Pour le reste, tout citoyen est un expert de la politique. Ensemble, ils décident s'il faut entrer en guerre, même si ce sont les stratèges élus qui mènent les batailles. « Voici le principe : aucun expert ne saurait se juger lui-même, et le juge approprié de l'expert n'est jamais un autre expert. Le critère du bon exercice de la *tekhnè*, c'est évidemment son produit ou son résultat [...] ; et donc le juge de la *tekhnè* est l'utilisateur de son produit, et non l'expert »⁸⁷. Le problème consiste alors dans le fait de savoir ce qui demeure hors de la politique⁸⁸. De même, cette « parole libre, une pensée libre, un questionnement libre concernant toutes les affaires de la communauté » suppose des citoyens responsables, bien éduqués par leurs parents, le système éducatif et par les institutions politiques elles-mêmes, mais aussi un temps public « c'est-à-dire un système de repérages temporels qui vaut pour tous, qui scande la vie de la société, lui permet de s'articuler dans la diachronie »⁸⁹. Le rôle de l'histoire en Grèce ancienne est à cet égard très éclairant. Le passé appartient à ceux qui veulent le connaître, et non à un groupe restreint d'individus⁹⁰.

Cette inexistence reconnue d'une science politique, d'un discours rigoureux fondant les lois, dans une démocratie où le *dèmos* peut tout faire – l'humain a inventé les institutions affirme le *stasimon* d'*Antigone* –, impose à ce dernier de poser la question de l'autolimitation. Au-delà des institutions bien connues, la *graphè paranomon*, l'*apatè tou dêmou* (fournir de fausses informations au peuple pour le convaincre de voter une disposition), le *nomon mè epitèdeion theinai* (loi inadaptée et mauvaise), C. Castoriadis insiste surtout sur la tragédie, sans la réduire à la politique. « La vraie dimension politique de la tragédie est à chercher d'abord dans ses fondements ontologiques, et en deuxième lieu dans le rôle qu'elle joue dans les institutions d'autolimitation de la démocratie »⁹¹. Les fondements ontologiques apparaissent dans le fait que les hommes ne sont pas maîtres de la signification de leurs actes,

86. *Ce qui fait la Grèce*. 1..., p. 261.

87. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*. 2. *La cité et ses lois. Séminaires 1983-1984. La création humaine* 3, Paris 2008, p. 94.

88. Nous ne discutons pas ici de la question de l'État, C. Castoriadis affirmant son absence pour l'Antiquité. Ce problème méritera une attention particulière, à l'aune notamment de la parution de *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, 2012), la publication de trois années d'enseignement de Pierre Bourdieu au Collège de France.

89. *Ce qui fait la Grèce*. 2..., p. 124.

90. *Ibid.*, p. 122.

91. *Ibid.*, p. 139.

au-delà de l'absence de maîtrise de leurs conséquences. La vérité de l'être est le chaos, elle se manifeste dans l'inadéquation entre les intentions humaines et les effets de leurs actes. Les humains n'accèdent pas à la signification de leurs actions, irréductibles aux seules intentions des acteurs. La tragédie le souligne en mettant en scène l'*hubris* des individus, une *hubris* qui est intrinsèque aux humains, comme le chaos. Les *Perses* montrent l'*hubris* de Xerxès, les *Troyennes* des Grecs après la chute de Troie (allusion transparente au massacre des Méliens).

C. Castoriadis insiste sur *Antigone*, « la tragédie la plus profonde du point de vue de la dimension politique »⁹². On ne saurait la réduire à une simple opposition entre lois de la cité et justice divine, comme le veut un courant dominant de l'interprétation. Certes, cette dimension est présente dans l'opposition entre Créon et Antigone. Mais, l'enterrement des morts est une loi humaine et divine. Dans le *stasimon* célèbre, Sophocle célèbre l'humain qui tisse les deux ensemble, les lois de sa terre et la justice des dieux⁹³. D'abord, Antigone (v. 908-915) n'est pas loin d'affirmer explicitement son amour pour Polynice son frère (qu'elle qualifie d'irremplaçable, au contraire d'un mari, il n'est plus question alors de loi divine) et Créon en évoquant les lois de la cité ne parvient pas à cacher son goût excessif pour le pouvoir. Ensuite, lorsque le propre fils de Créon, Hémon, cherche à infléchir la décision paternelle (v. 683-723), il met en avant l'idée suivante : on ne saurait avoir raison tout seul⁹⁴. « Même si l'on a raison, n'écouter que la raison qu'on a, c'est déjà avoir tort. Voilà ce que dit l'*Antigone*, et non la suprématie du droit divin sur le droit humain »⁹⁵. Autrement dit, les raisons politiques avancées par Créon ne sont pas erronées, elles ne suffisent pas.

Parce que la politique relève de l'universel (elle peut dire la vie et la mort), elle doit prendre en compte les facteurs non politiques. « Aucune réflexion en amont de l'acte ne garantit absolument la signification de cet acte, laquelle inclut évidemment ses conséquences »⁹⁶. L'importance du message est telle que le chœur y revient à la fin de la pièce, sur le danger que représente le *monos phronein*⁹⁷. Le même questionnement est repris dans les *Sept contre Thèbes*, une pièce d'Eschyle écrite vers 470, à laquelle un passage final a été ajouté une soixantaine d'années plus tard, après donc la représentation d'*Antigone*⁹⁸. L'allusion est transparente. Le chœur dit à la fois qu'il faut soutenir ceux qui combattent pour les membres de leur parentèle (*genea*) et qu'il faut respecter le *dikaion* déterminé par la *polis*. Il n'est donc pas question de trancher dans un sens ou dans l'autre.

92. *Ce qui fait la Grèce*. 2..., p. 141.

93. Cf. « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle » dans C. CASTORIADIS, *Figures du pensable...*, p. 17-42.

94. v. 707 ; cf. Héraclite, *DK* 113.

95. *Ce qui fait la Grèce*. 2..., p. 145.

96. *Ibid.*, p. 145.

97. v. 1346s.

98. v. 1066-1078

L'autolimitation amène enfin à poser la question des finalités de la vie en cité que Cornelius Castoriadis se propose de trouver dans l'Oraison funèbre, un discours dans lequel est défini le « nous Athéniens », *hoi Athênaioi*⁹⁹. Périclès passe très vite sur les ancêtres et aborde le cœur de son propos. Il énonce alors une définition de la démocratie, sans lui donner la moindre tonalité institutionnelle¹⁰⁰. « Parce que notre *politeia* sert les intérêts (*oikein es*) non pas du petit nombre (*oligoi*) mais du plus grand nombre (*pleiones*), c'est une démocratie »¹⁰¹. Le verbe utilisé, *oikein*, déplace la discussion. L'orateur ne discute pas du *kratos*. Il dit : « nous avons une manière d'habiter, une manière d'être situés dans l'espace, de vivre les uns avec les autres et donc de mener nos affaires, de nous gouverner et de nous diriger, qui est *es pleonas* et non pas *es oligous* »¹⁰². Dès lors, il n'est plus nécessaire d'y lire des principes aristocratiques. Il convient simplement de revenir à la logique du texte. L'orateur entend rendre compte de la puissance athénienne du moment, sans pour autant revenir sur les succès militaires¹⁰³. Il insiste sur les *tropoi*, les *epitèdeumata* et la *politeia*, les traits de caractère, les façons de faire et les institutions¹⁰⁴. La formule *oikein es pleionas* doit être lue comme s'appliquant à cette triple dimension¹⁰⁵.

C'est pour cette raison que le texte décline ensuite l'expression selon les lois *et* selon la valeur : « il y a selon les lois (*kata men tous nomous*) dans les différends privés un égal traitement pour tous mais concernant la désignation aux charges publiques, afin que chacun soit traité en fonction de sa valeur (*kata de tèn axiosin*), la préférence est fonction non pas tant des catégories sociales (*ouk apo merous*) que de l'*aretè* ». Périclès distingue d'une part l'égalité devant la loi lorsqu'il s'agit de *ta idia* et d'autre part la situation qui prévaut pour *ta koina* qui sont régis *ap'aretès*. S'agit-il d'un principe aristocratique comme le voulait Nicole Loraux ? C. Castoriadis ne le pense pas¹⁰⁶. Comme l'affirme Périclès, il est toujours possible de se consacrer aux affaires publiques même quand on est pris par ses propres affaires (*erga*)¹⁰⁷. La formule grecque est significative : *ta politika mèn endeôs gnônai*. Cette phrase, tout en niant

99. Pour ne pas alourdir le propos, nous écrirons Périclès là où il conviendrait *a minima* d'écrire Périclès selon Thucydide. Sur ce point donc, nous ne suivons pas C. Castoriadis et la confiance qu'il manifeste à l'encontre de l'historien de la guerre du Péloponnèse.

100. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris 1993, p. 189 : « ce silence ne constitue pas une anomalie, car l'éloge s'attache d'abord à l'*esprit* du régime ». C. CASTORIADIS, *Thucydide...*, p. 235-236 la rejoint sur ce point, tout en croyant s'opposer à la thèse défendue par l'historienne.

101. Thc 2.37.1, trad. modifiée de N. LORAUX, *op. cit.*, p. 189. Rien ne dit en effet que *pleiones* désigne la majorité, au sens arithmétique du terme.

102. C. CASTORIADIS, *Thucydide...*, p. 137.

103. Il est intéressant de souligner la parenté incomplète avec les *Perses* d'Eschyle (235-242) qui mettent en scène trois raisons pour expliquer le succès de Salamine : tactique hoplitique, la richesse minière et l'*isonomia*.

104. Thc. 2.36.4.

105. On comprend dès lors pourquoi il y a une *oikonomia* démocratique et pourquoi c'est dans ce cadre que les activités de production et les échanges marchands sont pensées.

106. L'*aretè* n'est en rien un critère aristocratique en soit, elle désigne la capacité à accomplir ce qui doit être accompli (*Ce qui fait la Grèce. 2...*, p. 93-99).

107. Thc 2.40.2.

l'expertise politique, met en avant la question de l'éducation donnant accès à la *gnôme*, une affirmation que Protagoras ne pouvait qu'approuver¹⁰⁸. Périclès précise alors que les qualités civiques n'impliquent pas la richesse : « aucun homme, alors qu'il est pauvre et qu'il est disposé à accomplir une bonne action pour la cité, n'est empêché par sa modeste condition »¹⁰⁹. Bien entendu, la pauvreté n'est pas pour autant une valeur dans l'Oraison funèbre : « Il n'y a de honte pour personne à convenir de sa pauvreté, il y en a à ne pas chercher à s'en échapper par son action »¹¹⁰.

Périclès y revient lorsqu'il s'agit de conclure. « En résumé, j'affirme que notre cité toute entière est l'école (*paideusis*) de la Grèce et individuellement il me semble que chez nous le même citoyen peut consacrer sa personne (*sôma*) indépendante à de nombreuses occupations avec *charis*, aisément »¹¹¹. La deuxième partie de la phrase n'est en rien une digression. Elle est un développement de la formule *tèn pasan polin*¹¹². *Pasan* évoque tous les citoyens, c'est une conséquence de l'égalité juridique. L'*anèr* athénien se caractérise par ses multiples aptitudes. La comparaison avec l'anthropologie platonicienne telle qu'elle est exprimée dans la *République* est révélatrice : « la justice consiste à s'occuper de ses tâches propres et à ne pas se disperser dans des tâches diverses » (*ta autou prattein kai mè polupragmonein*)¹¹³. La mise en regard des deux conceptions permet de comprendre que sous les *eidè* nombreux se cache cette caractéristique athénienne, la *polupragmosynè*. Celle-ci est définie par les Corinthiens de cette façon : « il est dans leur nature de ne pas rester en repos et de n'en pas laisser aux autres »¹¹⁴.

Puis vient « le véritable diamant de toute cette affaire », le « sommet de la pensée politique démocratique »¹¹⁵ : « Nous aimons la beauté (*philokaloumen*) avec mesure (*met' euteleias*) et nous philosophons (*philosophoumen*) sans mollesse ». Périclès livre ici la finalité de l'institution de la *polis*, « vivre dans et par l'amour de la beauté, vivre dans et par l'amour de la sagesse », « vivre dans et par l'amour du bien commun et de la cité elle-même, collectivité à la fois concrète, formée d'individus, et permanente – une institution »¹¹⁶. Parce qu'elle permet cet amour du beau et de la sagesse, alors chaque citoyen a la responsabilité de cette cité¹¹⁷.

108. Thc. 2.40.2 et *Thucydide...*, p. 134.

109. Thc. 2.37.1.

110. Thc. 2.40.1.

111. Thc. 2.41.1

112. Un peu plus loin toutefois, dans un autre séminaire il est vrai, C. Castoriadis souligne au sujet de Thc. 2.41.4 : « Dans ce contexte, on ne voit pas quel sens il y aurait à parler d'une opposition individu/société ni, pour reprendre la terminologie moderne, d'une opposition entre société civile et État : le pouvoir politique, c'est la collectivité des individus » (*Thucydide...*, p. 53).

113. Platon, *Rép.*, 4.433a (trad. Leroux) avec C. CASTORIADIS, *Sur Le Politique*, p. 22 et *Sujet et vérité*, p. 322-326.

114. Thc. 1.70.9 trad. ROUSSET; pour une autre trad. CASTORIADIS, *Thucydide...*, p. 170.

115. Respectivement C. CASTORIADIS, *Thucydide...*, p. 143 et *Ce qui fait la Grèce. 2...*, p. 161 au sujet de Thc. 2.40.1.

116. *Ce qui fait la Grèce. 2...*, p. 167.

117. Thc. 2.41.5.

Ce point est capital pour C. Castoriadis. Puisque les Athéniens savent qu'il n'y a nul *telos* à chercher dans la nature ou dans la théologie, alors ils doivent dire eux-mêmes les finalités de la vie en société et les fins de leurs institutions. L'Oraison ne prétend pas renvoyer Athènes du côté de la *phusis* comme le croyait Nicole Loraux. Au contraire, si elle peut prétendre être la *paideusis*, c'est bien parce qu'il est possible de l'imiter. « C'est parce qu'Athènes est de toute évidence une création humaine qu'elle peut servir aux autres de paradigme »¹¹⁸.

Le germe est devenu paradigme, sans qu'il soit évidemment question de faire de la démocratie athénienne un modèle. Si l'on suit Cornelius Castoriadis, on s'en tiendra à reconnaître aux Grecs anciens la première formulation explicite d'une autonomie, non pas réalisée, mais comme celle d'un projet d'autonomie, individuelle et collective. Mais l'essentiel n'est pas là. Par l'ampleur de sa pensée, c'est-à-dire par les liens étroits qui unissent sa réflexion globale et sa compréhension de la démocratie ancienne, C. Castoriadis invite à ne pas s'en tenir à une prudente érudition, même s'il ne rechigne pas, loin s'en faut, à discuter dans le détail telle ou telle traduction¹¹⁹. Il inscrit de ce fait l'histoire ancienne dans un projet plus global, celui d'une science générale de l'humain – un savoir de l'humain (génitif) et un savoir de l'humain (possessif) – entendue comme « une recherche portant sur les conditions et les formes de la *création humaine* »¹²⁰.

En insistant sur le surgissement de la démocratie, il rappelle la force de l'histoire, ce qui amène à dépasser aussi bien la cité des juristes que celle des anthropologues¹²¹. La perspective institutionnelle ne permet pas de saisir la création. L'approche anthropologique conduit à privilégier la dimension ensembliste-identitaire en raison des catégories conceptuelles auxquelles elle recourt – religion, culture... –, donc à négliger l'épistémologie. Enfin, la *stasis* chère à Nicole Loraux et l'idéologie de Joshua Ober conduisent à oublier la nécessaire unité qui précède le conflit, car seul l'accord sur l'ordre social permet les désaccords¹²². À bien des égards donc, l'imaginaire, cette capacité individuelle et collective qui permet la *création humaine*, apparaît comme une nouvelle frontière, constituant aussi bien une démarche qu'un objet d'étude pour les historiens de l'Antiquité grecque.

118. *Thucydide...*, 240.

119. Sur ce sujet, cf. notamment « Notes sur quelques moyens de la poésie » dans C. CASTORIADIS, *Figures du pensable...*, p. 43-75.

120. « Anthropologie... », p. 131.

121. Sur cette distinction, cf. V. AZOULAY et P. ISMARD, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales » dans P. SCHMITT PANTEL, FR. DE POLIGNAC dir., *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris 2007, p. 271-309.

122. Il conviendrait ici de rappeler ce que Pierre Bourdieu écrivait à ce sujet (cf. *Sur l'État, op. cit.*).