

Cornélius Castoriadis (1922-1997)

La démocratie radicale en pensant

→ Dossier coordonné par Christophe Pébarthe et Alain Policar

On peut légitimement s'étonner du manque de visibilité de la pensée d'un auteur dont l'œuvre représente une précieuse ressource pour comprendre notre temps. En effet, de l'après-guerre à sa mort en 1997, Castoriadis a puissamment contribué à forger les outils d'une rénovation intellectuelle de la gauche pour bâtir contre la « montée de l'insignifiance » une démocratie aussi authentique que radicale. Les textes de ce dossier contribuent à mettre en évidence la puissante exigence morale qui animait les combats de Castoriadis. Ils témoignent en outre de la lucidité politique dont celui-ci a su faire preuve et dont nous avons le plus grand besoin. Nous prenons ainsi conscience de la véritable nature de l'autonomie, processus jamais achevé qui présuppose une relation critique entre une société et ses institutions. Castoriadis invite aussi à penser la dette que nous avons par rapport à la Grèce ancienne. Pour lui, les Grecs furent les premiers à délibérer sur les lois à adopter ou à changer, et plus généralement sur l'institution de la société. Cette rupture majeure, il faut en chercher l'origine dans l'absence d'ordre préalable, absence qui assigne comme objectif à l'activité humaine l'amour du beau et la philosophie. Enfin, nous mesurons ce qui fait le ciment de la démocratie, la vérité comme valeur et la liberté comme exigence. Ce que nous devons puiser dans la pensée de Castoriadis, ce sont les outils pour dénoncer la déshumanisation des rapports entre les individus, le contenu et les méthodes de l'éducation capitaliste, la monstruosité des villes modernes et la double oppression imposée aux femmes et aux jeunes.

**UNE VIE MARQUÉE
PAR LA PHILOSOPHIE
ET LA POLITIQUE**



Né à Constantinople en 1922, Cornelius Castoriadis passe toute sa jeunesse à Athènes. Très jeune, à l'âge de treize ans, il se passionne pour la philosophie. Il lit et découvre Marx, Kant, Platon, Weber et Aristote. Dès 1937, il s'engage dans les Jeunesses communistes. Des divergences avec le P.C. grec l'amène à adhérer en 1942 à une organisation trotskyste. Il arrive en France en 1945 et s'inscrit au Parti communiste internationaliste. Il rompt bientôt avec le trotskysme et fonde en 1949 la revue *Socialisme ou Barbarie* qui structure autour d'elle un groupe critiquant la bureaucratie capitaliste comme la bureaucratie stalinienne. L'expérience s'achève en 1947. S'il se consacre ensuite à l'écriture, à la psychanalyse (à partir de 1973) et à l'enseignement (directeur d'études à l'E.H.E.S.S. entre 1980 et 1997), les idées qu'il développe s'inscrivent dans une perspective politique affirmée. Castoriadis rejette en effet toute articulation de la théorie et de la pratique révolutionnaires, la première étant alors la raison de la seconde. Si production théorique il y a, elle n'a d'autres ambitions que d'autoriser un développement indéfini des activités humaines dans le cadre d'un projet de transformation radicale de la société. Au préalable, en philosophe, il s'interroge en particulier sur la question de l'être en société, un questionnement ontologique donc, et forge la notion de social-historique, dimension irréductible de l'être humain, être social inscrit dans une temporalité. Il meurt en 1997.

Castoriadis, penseur de la démocratie radicale

→ par Christophe Pébarthe et Alain Policar

Une véritable pensée critique doit dénoncer le délabrement des communautés, la déshumanisation des rapports entre les individus, le contenu et les méthodes de l'éducation capitaliste, la monstruosité des villes modernes, la double oppression imposée aux femmes et aux jeunes.

On peut, avec Enrique Escobar, s'étonner que l'état de délabrement du capitalisme n'ait pas permis de donner plus de visibilité à une pensée politique « qui affirme avec la plus grande netteté qu'un autre type de société est nécessaire et possible, tout en essayant de tirer les leçons de l'expérience et de l'échec des systèmes qui, au xx^e siècle, ont semblé s'opposer, ne fût-ce que dans les mots, au capitalisme ». Il faut donc saluer la volonté des éditions du Sandre de publier les milliers de pages des *Écrits politiques* de Castoriadis, de 1945 à 1997. Cette initiative bienvenue entre en résonance avec la récente parution au Seuil du séminaire tenu à l'EHESS, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3*, et d'ouvrages critiques importants, dont ceux de deux des contributeurs du présent dossier, Nicolas Poirier et Jean-Louis Prat.

Comme ce dernier le note justement, le premier point saillant est que ces textes politiques « écrits à la manière de Marx, avec des racines dans le marxisme, véhiculaient une pensée nouvelle, une pensée qui débordait le marxisme de partout ». Dès lors, « l'usage qu'on peut avoir de Castoriadis est d'abord un usage critique, qui n'a pas nécessairement de correspondant immédiat sur le plan de la politique active ».

Le philosophe considère en effet que la critique du capitalisme doit « s'élargir à tous les aspects de la vie, dénoncer le délabrement des communautés, la déshumanisation des rapports entre les individus, le contenu et les méthodes de l'éducation capitaliste, la monstruosité des villes modernes, la double oppression imposée aux femmes et aux jeunes ».

Ce point de vue lucide est la conséquence de la prise de conscience du fait que « nous vivons dans une société dont le trait le plus important, pour ce qui nous intéresse, est qu'elle réussit jusqu'ici à détruire la socialisation des individus en tant que socialisation politique ».

Il manifeste également la nécessité, pour réaffirmer le sens d'une action commune, de repenser les bases collectives d'une pensée et d'une idéologie révolutionnaires, dévastées par « de

longues années de dégénérescence et de mystification réformiste et stalinienne ». C'est le sens de ce qu'il affirmait en 1957 dans *Socialisme ou Barbarie* : « Nous voulons dépasser, dans toute la mesure du possible, la situation actuelle où il y a d'un côté un groupe de camarades qui publient *Socialisme ou Barbarie*, d'un autre côté, les lecteurs qui reçoivent passivement la publication et la lisent, sans s'exprimer et en gardant par-devers eux leurs réactions ». Cette

conception du travail intellectuel exprime sa préoccupation d'une démocratie radicale, à laquelle chacun puisse prendre part.

Aussi l'idée d'autonomie, comme J.-L. Prat s'est employé à le montrer, tire-t-elle sa substance de l'expérience collective d'une société qui se donne ses propres lois : « L'individu n'est autonome que par son adhésion à un projet collectif, et un individu isolé ne

pourrait évidemment pas se donner des lois, tout au plus pourrait-il prendre des résolutions, révoquables du jour au lendemain ».

L'imaginaire social et l'institution du monde social-historique sont donc les dimensions créatrices de l'histoire des hommes. C'est pourquoi « aucune institution, aucune des formes instituées qui organisent, à tel ou tel moment, telle ou telle société historique, n'est pleinement intelligible si l'on fait abstraction de l'acte créateur qui l'a instituée : les formes symboliques, dans lesquelles s'exprime l'imaginaire institué, renvoient toujours à l'activité instituante dont elles sont issues, et sans laquelle elles deviendraient des formes vides ».

C'est à montrer la spécificité de l'imaginaire démocratique que s'emploient tous les textes de ce dossier, spécificité que J.-L. Prat a parfaitement décrite en évoquant ce que requiert le surgissement de cet imaginaire, à savoir « l'iségoria, le droit de parler librement et sans crainte, reconnu à tout citoyen qui participe à l'Assemblée, comme un droit précieux pour tous les citoyens, création de la cité autonome, qui ne s'épanouit que dans une cité, dès qu'elle est touchée par la contagion de l'exemple ». ●

▼
L'imaginaire social et l'institution du monde social-historique sont les dimensions créatrices de l'histoire des hommes.
▲

L'AUTONOMIE COMME MOUVEMENT

Le projet d'autonomie dans la pensée de Castoriadis

→ par Jean-Louis Prat*, philosophe

L'autonomie est un processus, jamais achevé, par lequel le mouvement ouvrier doit être l'acteur de sa propre libération. Elle suppose également que soit entretenue une relation critique entre une société et les institutions dont elle s'est dotée.

L'emploi de certains mots est comme un stimulus qui détermine un réflexe conditionné : c'est ainsi que « culture », pour un leader nazi, était l'occasion de sortir son revolver, alors que « autonomie », pour un lecteur philosophe, incite à discuter sur l'éthique de Kant, les Lumières et les Droits de l'Homme. Ce serait une erreur, s'agissant de Castoriadis, chez qui « l'autonomie, la créativité des masses, [...] l'irruption de l'imaginaire instituant » sont d'abord apparues « comme idées politiques, non pas philosophiques »⁽¹⁾, et ont fait l'objet d'une longue élaboration avant de définir les idées-mères de sa pensée philosophique.

Autonomie et émancipation

Faut-il le rappeler, cette élaboration s'est d'abord accompli dans un cadre marxiste, « *Socialisme ou barbarie* », groupe et revue qui défendaient ce que Castoriadis reconstruisait toujours comme « l'élément révolutionnaire du marxisme », et qui inclut, notamment, l'idée que « l'émancipation des travailleurs sera accomplie par les travailleurs eux-mêmes ». L'idée d'autonomie s'applique, tout d'abord, à l'autonomie du mouvement ouvrier, qui doit être conquise contre l'hégémonie de la bourgeoisie révolutionnaire, puis contre les partis qu'il a fondés lui-même, mais dont les dirigeants échappent au contrôle de la base ouvrière qu'ils prétendent représenter. Et qui est souvent perçue comme un thème utopique, en dépit de tout ce qu'avait dit Marx lui-même, dans une phrase bien connue de *L'idéologie allemande* : « Pour nous, le communisme n'est pas un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses. »⁽²⁾

Mutatis mutandis, l'autonomie n'est pas notre destination, le havre où l'on débarque dans l'île d'Utopie, société idéale où sont établies de bonnes institutions, désormais intangibles, car elles sont parfaites – ou même, *a fortiori*, l'abbaye de Thélème, dont les habitants sont tellement autonomes qu'ils peuvent se passer de toute institution : pour de telles sociétés, si elles devaient apparaître au cours de l'histoire, il n'y aurait plus d'his-

toire, l'histoire serait finie. L'autonomie n'est pas davantage une norme idéale, sur laquelle nous pourrions régler notre conduite, comme l'étoile polaire, que Kant prend pour exemple, mais qui n'est nullement le but qu'un voyageur se propose d'atteindre : elle l'aide à trouver son but, mais reste toujours indifférente à ce but. Mais si on vise l'autonomie, la fin et les moyens ne sont pas séparables : ce que nous visons comme but immédiat est aussi le moyen d'atteindre un autre but, qui ne serait plus le même si d'autres moyens permettaient d'y parvenir. On ne libère pas une masse asservie si celle-ci ne joue pas un rôle actif dans sa propre libération, et si elle ne prend pas ses propres initiatives. Si elle n'est qu'un objet passif, elle ne fait que changer de maîtres.

Statique et dynamique

C'est pourquoi l'autonomie ne peut être conçue que comme un mouvement, et dans son mouvement. Castoriadis la définit comme une relation dynamique entre le sujet, social ou individuel, et le cadre institutionnel, ou les pulsions psychiques : la cure analytique en fournit un exemple, dans la mesure où elle vise l'autonomie du sujet individuel. Car l'autonomie du sujet ne peut pas consister dans la conquête d'une maîtrise totale, et bien sûr illusoire, sur des pulsions inconscientes qui restent irréductibles, et qui ne peuvent être résorbées ou tariés : « Comment penser à un sujet qui aurait totalement résorbé sa fonction ima-

ginaire, [...] comment éliminer ce qui est à la base de, ou en tout cas inextricablement lié à, ce qui fait de nous des hommes - notre fonction symbolique, qui présuppose notre capacité de voir et de penser en une chose ce qu'elle n'est pas ? »⁽³⁾.

L'objet de la cure analytique, c'est bien l'autonomie du sujet conscient, mais elle ne doit pas être comprise comme un état achevé, il s'agit d'une situation active dont les caractéristiques consistent « en un autre rapport entre conscient et inconscient, entre lucidité et fonction imaginaire, en une autre attitude du sujet à

l'égard de soi-même ». Évoquant la formule de Freud, « où était ça, Je dois advenir », Castoriadis la complète par son inverse : « Où Je suis, ça doit surgir. [...] Un sujet autonome est celui qui se sait fondé à conclure : cela est bien vrai, et : cela est bien mon désir »⁽⁴⁾. Cette idée de l'autonomie vaut tout autant pour la société autonome, qui n'est pas définie par la possession actuelle de bonnes institutions, encore moins par son aptitude à se passer de toute institution, mais par la relation lucide qu'elle peut entretenir avec les institutions qu'elle se donne, et qu'elle peut toujours soumettre à la critique. ●

(1) Voir l'encadré

(2) *L'idéologie allemande*, Pléiade, Philosophie, p. 1067.(3) *L'institution imaginaire de la société*, IIS, p. 154.(4) *Ibid.*, pp. 154-155.* Auteur de *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2012 (1^{re} éd. 2007)

« Je suis venu à Paris en 1945 pour faire une thèse de doctorat de philosophie, dont le thème était que tout ordre philosophique rationnel aboutit, de son propre point de vue, à des apories et à des impasses. Mais, dès 1942, la politique s'était avérée trop absorbante et j'ai toujours voulu mener l'activité et la réflexion politiques sans y mêler directement la philosophie au sens propre du terme. C'est comme idées politiques, non pas philosophiques, qu'apparaissent dans mes écrits l'autonomie (1947, 1949), la créativité des masses, ce que j'aurais appelé aujourd'hui l'irruption de l'imaginaire instituant dans et par l'activité d'un collectif anonyme. » [Fait et à faire, p. 21].

Le ciment de la démocratie

→ par Alain Policar

**La vérité entretient de puissantes affinités électives avec la démocratie.
La liberté, quant à elle, doit être voulue pour elle-même mais aussi pour donner la capacité de faire des choses.**

Dans *Le Monde* morcelé, Castoriadis évoque l'autonomie comme un projet, celui de la mise en question des représentations, des significations et des institutions. Aussi considère-t-il qu'« être autonome implique que l'on a *psychiquement investi* la liberté et la visée de la vérité »⁽¹⁾. Mais, ajoute-t-il, « pour investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales »⁽²⁾. C'est précisément ce qu'autorise la démocratie, à condition toutefois de l'entendre non comme procédure mais comme régime⁽³⁾. Nous voudrions ici montrer, dans la filiation de Castoriadis, mais aussi de B. Russell, d'une part, que la démocratie entretient des affinités électives avec la vérité et, d'autre part, que la valeur de la liberté implique que soient encouragées la participation citoyenne et la visée du bien commun.

La valeur émancipatrice de la vérité

Nous défendons ici une position opposée à celle que J. Bouveresse nomme le « cynisme épistémique », attitude consistant à réduire les valeurs intellectuelles à l'intérêt pratique. Attitude qui n'est pas sans évoquer celle que Julien Benda stigmatisait en 1927 dans *La trahison des clercs*. La raison fondamentale de pratiquer le culte de la vérité tient à la survie de la démocratie. En effet, dans ce régime, il est tentant de prendre prétexte de la nécessaire liberté d'opinion et de parole

pour la confondre avec l'égalité vérité des opinions. Cette « tyrannie de la majorité », selon l'expression célèbre de Tocqueville, se méprend gravement en assimilant la vérité au consensus. Le droit d'exprimer des opinions présuppose la possibilité d'être en désaccord avec les opinions des autres. Or comment maintenir cette possibilité du désaccord, « tout en rejetant les propriétés usuelles du concept de vérité »⁽⁴⁾ ?

Comme l'écrivait Russell en 1956, évoquant *1984* d'Orwell, « une des pires choses qui résultent de l'augmentation moderne des pouvoirs des autorités est la suppression de la vérité et la diffusion de la fausseté par des agences publiques »⁽⁵⁾. S'interrogeant, deux ans plus tôt, sur la religion, il écrivait : « Dès lors que l'on soutient qu'une croyance quelconque [...] est importante pour une autre raison que le fait qu'elle est vraie, toute une armée de maux est prête à surgir. Le découragement de la recherche [...] est le premier de ceux-ci. [...] Je peux respecter les hommes qui arguent que la religion est vraie et par conséquent doit être crue, mais je ne peux qu'éprouver une réprobation morale profonde pour ceux qui disent que la religion doit être crue parce qu'elle est utile, et que se demander si elle est

vraie est une perte de temps »⁽⁶⁾. Dans une société démocratique, rien ne saurait justifier de considérer le mensonge et l'illusion comme indispensables à la vie en société.

Propager le mensonge et l'illusion, n'est-ce pas réduire la signification d'une pensée à une fonction sociale ? Chercher à éviter la question du vrai et du faux, c'est faire partie de ceux que Castoriadis appelait joliment les *divertisseurs*⁽⁷⁾. Avec une extrême sévérité, il s'en était pris alors aux thuriféraires de la mort de

l'homme, du sujet, de l'histoire, bref à la vulgate structuraliste. Dans le même mouvement, il condamnait ceux qui accrédièrent le mythe d'un pouvoir omniscient et omnipotent, et qui, corrélativement, cherchent à imposer l'image d'un sujet assujéti, c'est-à-dire celle d'un homme qui se croit sujet de sa volonté et de ses actes, mais qui est victime d'une illusion, illusion qui serait précisément constitutive de son humanité. Quelle place alors réserver à l'idée de liberté individuelle ?

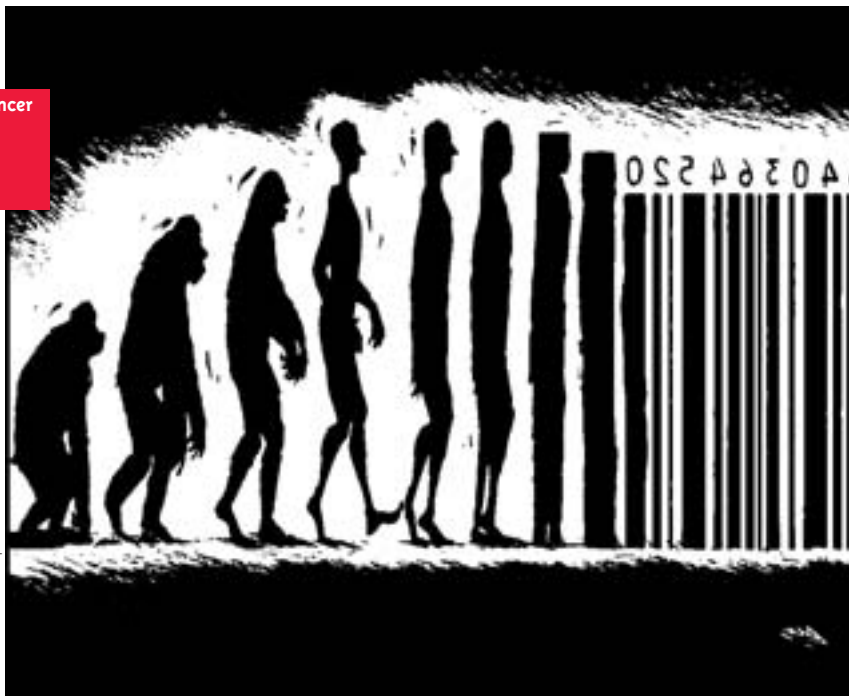
La liberté comme exigence citoyenne

Pour l'homme structural, le savoir des causes de notre assujétissement est, en effet, réservé



▼
La raison fondamentale de pratiquer le culte de la vérité tient à la survie de la démocratie.
▲

Des outils pour dénoncer la déshumanisation des rapports entre les individus



© Historiet société.wordpress

à celui qui est en position d'extériorité (le sociologue, le psychanalyste, etc.). Les sciences humaines, selon cette perspective, n'étudient pas l'homme en général (il n'existe pas !), mais une part de ce qu'il y a en lui d'humain (faits sociaux, cultures, inconscient, langues, etc.). Bref, pour que l'homme devienne objet de science, il faudrait qu'il cesse d'exister comme tel. Foucault, l'une des cibles privilégiées de Castoriadis, n'écrivait-il pas à propos des sciences humaines : « Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui ». Ce choix d'une science de l'homme sans homme ou d'une science de l'homme sans la science est irrecevable. Il escamote, soulignait Castoriadis, « le conflit actif qui déchire les sociétés "historiques" depuis qu'elles existent, leur contestation interne, la mise en question de l'imaginaire institué »⁽⁸⁾.

Le paradoxe, c'est que les sciences humaines, pourtant tout entières portées par le projet humaniste universaliste, en forgeant l'image d'un sujet assujéti, sapent dans ses fondements tout le projet humaniste. Si l'homme n'est pas le sujet qu'il croit être, la notion de conviction individuelle, sur laquelle est fondée la démocratie moderne, n'a évidemment aucun sens. Plus encore, c'est une illusion aliénante : « Ce qui est alors menacé, c'est une des idées fondatrices de toute démocratie : la confrontation des opinions dans la sphère publique, leur équivalence, la position selon laquelle "à chaque homme, une voix", celle que lui dicte sa seule conviction individuelle »⁽⁹⁾. Quel sens pourrait-on alors donner à l'idée d'une éducation des citoyens à l'autonomie, si l'éducation ne peut rien contre les déterminations socio-culturelles ?

Plus généralement, ce qui perd tout sens si les hommes sont réellement des sujets assujétis, c'est non seulement la démocratie, mais tout l'appareil des libertés individuelles qui la soutient. Par conséquent, l'idée d'accorder à de tels hommes des droits subjectifs devient saugrenue. À quoi bon attribuer des « droits de », c'est-à-dire garantir aux citoyens « un territoire d'indépendance à l'égard des

autres et du pouvoir d'État, si cette indépendance est une illusion ? [...] À quoi bon proclamer que "tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits", si cette égalité purement formelle ne fait que masquer la réalité du fonctionnement des rapports sociaux »⁽¹⁰⁾ ?

La démocratie, telle que la conçoit Castoriadis, suppose une réflexion sur les finalités de la vie collective. Elle est donc indissociable d'affirmations substantielles sur les conditions de la liberté. La première de ces affirmations, c'est le lien entre l'autonomie individuelle et l'autonomie de la collectivité,

l'impossibilité de la première sans la seconde : « Comment peut-on être libre si l'on est obligatoirement placé sous la loi sociale ? Il y a une première condition : il faut que l'on ait la possibilité effective de participer à la formation de la loi. Je ne puis être libre sous la loi que si je peux dire que cette loi est la

mienne »⁽¹¹⁾. Castoriadis affirme ici avec vigueur, d'une part, que les disparités dans l'accès aux biens (la participation politique étant l'un d'entre eux) minent l'égalité citoyenne et, d'autre part, que la politique est une entreprise coopérative : chacun d'entre nous a un intérêt personnel à promouvoir la justice non seulement pour lui-même mais pour tous les autres également. Autrement dit, vivre au sein d'une communauté injuste diminue la valeur de sa propre vie : « J'ai un intérêt positif fondamental (et même égoïste) à vivre dans une société plus proche de celle du Banquet que de

celle du Parrain ou de Dallas »⁽¹²⁾. Le rôle dévolu à la participation implique en outre qu'il est erroné d'opposer l'égalité et la liberté, car « à moins de les prendre sous des acceptions tout à fait spécieuses, les deux notions s'impliquent réciproquement »⁽¹³⁾. Dire de la pensée de Castoriadis qu'elle est vivante, c'est peu dire. Elle nous parle de l'essentiel, de ce qui fait le prix de nos vies, nonobstant la « fuite éperdue devant la mort, la tentative de recouvrir notre mortalité, qui se monnaie de mille façons »⁽¹⁴⁾. ●

▼
La démocratie,
telle que la conçoit
Castoriadis,
suppose une réflexion sur
les finalités de la vie
collective.
▲

(1) Castoriadis, « Pouvoir, politique et autonomie », *Le Monde morcelé*, Seuil, 1990, p. 162.

(2) *Ibid.*, p. 163.

(3) Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996, pp. 221-241.

(4) Pascal Engel, « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *Agone*, n° 44, 2010, p. 39.

(5) Cité par Bouveresse, « Bertrand Russell, la science, la démocratie et la poursuite de la vérité », *Agone*, n° 44, 2010, p. 73.

(6) Russell, « Can Religion Cure Our Troubles ? », *Why I Am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, New York, Simon & Schuster, 1957, p. 197.

(7) *Le Nouvel Observateur*, 20 juin 1977.

(8) *Ibid.*

(9) Francis Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010, p. 284.

(10) *Ibid.*

(11) Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 227.

(12) *Ibid.*

(13) *Ibid.*, p. 228. Voir également Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986, pp. 307-324.

(14) Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., 4^e de couverture.

Castoriadis et la question de l'émancipation politique

→ par Nicolas Poirier*, professeur de philosophie, docteur, Science politique, Paris 7

Nous devons à la Grèce l'institution d'un espace public par lequel le pouvoir politique est soumis, en vertu du principe de l'égalité participation de tous les membres du corps politique à la détermination du Bien commun, à la libre confrontation. Ces conditions de l'activité d'un demos souverain ne sont pas remplies dans les oligarchies libérales d'aujourd'hui.

L'originalité des positions de Castoriadis concernant la question de l'émancipation aura consisté à réhabiliter l'idée démocratique contre les penseurs néo-conservateurs qui dénoncent la perversion de l'idéal égalitaire sous la figure de l'égalitarisme, mais aussi contre leurs adversaires marxistes qui ne voient dans les principes démocratiques qu'une illusion visant à masquer aux dominés la réalité de leur oppression. Il faut en effet distinguer d'après Castoriadis le politique, en tant que dimension du pouvoir institué qui existe dans toute société, et la politique, comme activité de mise en question de l'institution selon les visées de sa transformation. C'est cette confusion que Castoriadis pointe du doigt dans le discours contemporain, puisque ce que défendent les libéraux et attaquent les marxistes aussi bien, ce n'est pas la démocratie en tant qu'activité d'auto-institution explicite, mais précisément le politique en tant que forme instituée de la politique, plus exactement cette forme prise par le politique dans le cadre de la modernité, qu'on l'appelle « République » ou « Etat de droit » pour la défendre, ou « démocratie bourgeoise » pour en dénoncer l'imposture.

Le politique et la politique

Ce que tend à faire ressortir Castoriadis, c'est que s'il y a toujours eu dans l'histoire des hommes quelque chose que l'on doit désigner, faute de mieux, par le terme « politique », la politique, en tant que configuration spécifiant un certain régime du politique, n'a pas toujours existé. Le politique renvoie à tout ce qui concerne, dans une société, l'existence d'un pouvoir central capable de définir explicitement les règles de ce qui est autorisé et de ce qui est défendu, et d'imposer le respect de ces règles. La politique, au contraire, est l'activité explicite et délibérée qui vise précisément la mise en question de ce pouvoir, en ne tranchant pas une fois

pour toutes sur ce qui est juste absolument. A ce titre, d'après Castoriadis, la grande majorité des sociétés existantes présentent pour caractéristique commune de rendre impossible toute activité politique qui viendrait mettre en cause leurs fondements. L'ordre politique d'une société traditionnelle, mais c'est vrai aussi pour les régimes totalitaires qui sont des produits de la modernité, interdit en effet toute critique publique des lois, quand il ne la rend pas de toute façon psychologiquement impossible, et ne permet donc pas qu'on porte atteinte à leur légitimité. Il y a selon Castoriadis une raison majeure à cette interdiction : la grande majorité des sociétés humaines se sont édifiées sur la base de l'occultation du fait de l'auto-institution, en imputant à une origine extra-sociale, le plus souvent divine, la création de leurs lois et de leurs institutions ; de là découle l'impossibilité socialement instituée d'interroger le fait même de l'institution, l'apparition d'une activité de réflexion critique sur la nature du pouvoir et sur le principe de sa légitimité s'avérant dans ces conditions hautement improbable.

La Grèce et la radicalité de la création de la politique

Si donc aucune société ne peut exister sans l'institution explicite d'un pouvoir capable de trancher en dernière instance, le droit pour les individus de procéder à la critique des institutions afin de les transformer, voire d'en créer de nouvelles, résulte d'une création historique, qui s'est produite au cours de l'antiquité grecque, dont la radicalité n'a aucun équivalent et dont la pérennité s'est avérée précaire. La radicalité de la création de la politique par les Grecs a consisté précisément dans l'institution d'un espace public, qu'il ne faut pas confondre avec l'administration de la cité à proprement parler et l'« exécution » des décisions prises, mais que l'on doit entendre comme ce



Le philosophe en méditation - Rembrandt

domaine – l'agora – qui n'est ni l'espace privé de la maison familiale, ni le privilège d'une minorité ayant le droit de décider pour les autres et à leur place, mais un lieu ouvert à tous les citoyens permettant la libre confrontation d'opinions diverses, voire opposées, concernant le bien commun. La démocratie réalise ainsi l'exigence d'un pouvoir organisé selon des normes explicites, ayant fait l'objet d'un débat public contradictoire, et posant par lui-même de telles normes. C'est pourquoi il ne faut pas voir dans cet espace public le lieu banal de l'échange, mais le produit exemplaire de la création politique grecque – l'institution centrale de la polis par laquelle le pouvoir politique devient quelque chose de participable, en vertu du principe de l'égalité participation de tous les membres du corps politique à la détermination du Bien commun et de la loi. Or, si dans les oligarchies libérales, l'exercice de la contestation est rendu possible et si la place publique joue un rôle effectivement important, en tant que lieu où la critique du pouvoir peut se développer, il faut toutefois reconnaître que l'exercice lui-même du pouvoir reste le privilège d'une minorité, qui, si elle n'est pas imperméable aux critiques qui peuvent s'élever contre les décisions qu'elle prend, ne joue en aucune manière le rôle d'une instance révocable à qui les populations délégueraient leur pouvoir. L'espace public reste de ce point de vue pour une large part au service d'intérêts privés, et si la confrontation et le débat y sont autorisés, ce n'est que dans un cadre très limité : à aucun moment on ne peut y repérer l'activité d'un demos souverain qui légiférerait sur tout ce qui le concerne, de façon explicite et continue. ●

*Auteur de L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution, Payot, 2011.

La Grèce ancienne de Cornelius Castoriadis

→ par Christophe Pébarthe, maître de conférences en histoire grecque à l'université Bordeaux 3

La Grèce ancienne comme lieu où, pour la première fois, des êtres humains délibèrent sur les lois à adopter ou à changer. Rupture décisive, dont l'origine est à rechercher dans l'absence d'ordre préalable, absence qui autorise la démocratie et assigne comme objectif à l'activité humaine l'amour du beau et la philosophie.

La pensée de Cornelius Castoriadis est nourrie par une intime connaissance du monde grec ancien (entre les VIII^e et V^e siècles a. C.), qu'il serait absurde de confondre avec la nationalité d'origine du penseur. Elle repose sur une interrogation philosophique et politique permanente : « La démocratie grecque antique présente-t-elle un quelconque intérêt politique aujourd'hui ? ». Ce n'est donc pas tant l'érudition qui importe que la mise en évidence d'un germe, d'une expérience sociale-historique possible. S'il distingue la Grèce ancienne, s'il lui accorde une sorte de préséance intellectuelle, c'est parce qu'il y voit une rupture profonde.

Pour Cornelius Castoriadis, « comprendre une société signifie, d'abord et surtout, pénétrer (ou se réapproprier) les significations imaginaires sociales qui tiennent cette société ensemble »⁽¹⁾. Au sein de cet imaginaire collectif anonyme qui s'exerce sur les individus par la socialisation, le langage, les conduites et les normes, il porte un intérêt tout particulier à la signification imaginaire relative au fondement de l'institution, c'est-à-dire à la nature du pouvoir instituant. Deux options se présentent alors, l'hétéronomie ou l'autonomie. L'institution de la société vient-elle de l'extérieur (d'une transcendance divine par exemple) ou est-elle une création de la société ?

Dans les sociétés hétéronomes, toutes les questions trouvent une réponse, avec en dernier ressort une référence à un postulat indépassable, un Livre par exemple, qui ne saurait être mis en doute. Au contraire, dans les sociétés autonomes, en Grèce ancienne donc, et pour la première fois selon Cornelius Castoriadis, des êtres humains délibèrent sur les lois à adopter ou à changer, et plus généralement sur l'institution de la société ; car l'autonomie suppose l'explicite, le débat. Il explique cette rupture par l'imaginaire grec dont l'un des fondements est l'absence d'espérance. Au commencement étaient le chaos et l'indéterminé, disent les philosophes présocratiques, avant même l'apparition des dieux. Cette absence d'ordre préalable autorise la création de la philosophie et de la démocratie, qui toutes deux remettent en cause *explicitement* l'institué



Le point de départ consiste toujours dans l'auto-institution d'une communauté d'égaux, les membres d'une communauté qui crée la communauté en affirmant en faire partie, ce qui constitue le geste politique premier.

et supposent la délibération.

Dès lors, si le peuple, entendu comme communauté politique, peut tout faire, la question des limites de l'autonomie doit être posée. Telle est la fonction de certaines institutions de la démocratie athénienne, notamment la tragédie qui « montre non seulement que nous ne sommes pas maîtres des conséquences de nos actes, mais que nous ne maîtrisons pas même leur *signification* »⁽²⁾. L'*Antigone* de Sophocle en constitue un exemple. Cette pièce a souvent été lue comme le récit d'un affrontement entre la loi divine – Antigone revendique le droit d'enterrer son frère – et la loi politique – le roi Créon lui oppose la légitimité de la décision qu'il a prise. Or, il n'en est rien. Ni l'une, ni l'autre ne peuvent l'emporter car ils prétendent tous deux avoir raison seul. « Car

celui qui croit qu'il est le seul à pouvoir juger, ou bien celui qui croit avoir une âme ou un discours que personne d'autre n'a – ceux-là, si on les ouvre, on voit qu'ils sont vides »⁽³⁾.

Germe, cette démocratie ancienne ne ressemble pas à la démocratie moderne. Elle ignore le principe de représentation. Elle encourage la participation politique active de tous les citoyens. Elle assume le pouvoir de gouverner sans se réfugier derrière la fable de la séparation des pouvoirs. Elle est incompatible avec toute notion de contrat social, puisque les individus sont considérés comme faits par la société, d'où l'importance accordée à l'éducation. Elle assigne comme objectif à l'activité humaine l'amour du beau et la philosophie.

Mais quelle place accorder dans cette analyse aux esclaves et aux femmes, aux étrangers ? « Quoi qu'on fasse », répond Castoriadis, « on ne fait jamais que ce que faisait une cité démocratique ; une certaine collectivité décide : nous sommes égaux, et il y a toujours quelqu'un qui est ainsi exclu de cette collectivité d'égaux »⁽⁴⁾. Le point de départ consiste toujours dans l'auto-institution d'une communauté d'égaux, les membres d'une communauté qui crée la communauté en affirmant en faire partie, ce qui constitue le geste politique premier.

Dans l'étude de la démocratie grecque de l'Antiquité, Castoriadis ne cherche donc pas un modèle pour aujourd'hui, mais les racines d'un projet politique d'autonomie à construire. « Ma conclusion est qu'il nous faut aller plus loin que les Grecs et que les Modernes »⁽⁵⁾. ●

(1) C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Point Seuil, 1999, p. 330.

(2) *Ibid.*, 374.

(3) v. 707-709, trad. C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, Paris, Point Seuil, 1999, p. 34.

(4) C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine 2*, Paris, Seuil, 2004, p. 37.

(5) C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Point Seuil, 1996, p. 210.