

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U Studia Rhetorica Upsaliensia

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Philippe Urfalino

La démocratie

– nécessaire autolimitation,
impossible auto-institution

Vincent Descombes, Florence
Giust-Desprairies, Mats Rosengren [eds]

— La démocratie — nécessaire
autolimitation, impossible
auto-institution —

Philippe Urfalino
Directeur d'études à l'EHESS

De tous les intellectuels français de grande renommée, Cornelius Castoriadis est celui qui a défendu le plus systématiquement l'idée que la vraie démocratie est directe et qui a affirmé le plus nettement la nature exemplaire de l'expérience athénienne. D'autres philosophes français du dernier tiers du XX^e siècle ont puisé des ressources conceptuelles dans la Grèce antique, comme Michel Foucault et Jacques Rancière¹, mais seul Castoriadis a fait de la Grèce antique la source unique de ce que l'Occident a d'original et d'enviable – au point d'invoquer régulièrement une histoire « gréco-occidentale ». Et lui seul a fait de la totalité de l'expérience athénienne, et pas seulement de telle institution, pratique ou idée, un exemple de ce que peut et devrait être une démocratie.

Pour examiner les conceptions indissociables que se faisait Castoriadis de la démocratie en général et de la démocratie athénienne en particulier, je concentre ma lecture sur ses deux concepts les plus importants : l'autolimitation et l'auto-institution. Pour ce faire, je suivrai de manière privilégiée son texte intitulé « La « polis » grecque et la création de la démocratie »². Je choisis ce texte d'une cinquantaine de pages parce qu'il rassemble tous les traits de la pensée de Castoriadis sur la démocratie.

I. L'autolimitation en démocratie

Restituons d'abord le cheminement de la réflexion de Castoriadis dans la dernière partie de ce texte. Après avoir rappelé que la démocratie athénienne devait être pensée comme processus d'auto-institution, cette auto-institution étant elle-même la manifestation suprême de l'autonomie, l'auteur pose trois questions :

- 1) qui est le sujet de l'autonomie ?
- 2) quelles sont les limites de son action ?
- 3) quel est l'objet de l'auto-institution autonome ? (p. 358)

La réponse à la première question est la communauté des citoyens. Castoriadis en précise les deux principales caractéristiques : l'égalité des citoyens non seulement par rapport à la loi, mais également au regard de leur possibilité de participation à la formation des décisions et des lois ; la souveraineté absolue de cette communauté, expression qui équivaut à autonomie, « autoposition, autodéfinition du corps politique » (p. 360). Il est donc bien question de démocratie directe dont il marque la différence d'avec notre régime représentatif par trois contrastes. La démocratie athénienne ne connaît pas de « représentants », le peuple gouverne directement. Il n'y a pas non plus d'« experts », au sens où la possession d'un savoir ou d'une capacité spécifique pourrait justifier l'accès à une responsabilité politique ; les activités exigeant une « expertise » sont réservées aux esclaves et déconnectées de la décision politique. Enfin, Castoriadis souligne qu'au sein de la cité athénienne c'est la communauté des citoyens qui, comme une sorte de « personne morale », se gouverne elle-même, alors que dans la démocratie moderne, il y a un État séparé de la société qui assure ce gouvernement.

Après l'explicitation de ces trois contrastes entre la démocratie directe et la démocratie représentative, Castoriadis peut aborder la deuxième question : « Quelles sont les limites de l'action politique ? Les limites de l'autonomie ? » (p. 369). Il faut d'abord noter l'importance qu'il accorde à cette question, elle dérive d'un lien immédiat entre autonomie et autolimitation. L'un ne va pas sans l'autre. Aussi peut-il affirmer que « la démocratie est le règne de

l'autolimitation ». L'une des manifestations de l'accomplissement de l'autonomie au sein de la démocratie athénienne est donc l'excellence de ses « institutions de l'autolimitation ». Il en évoque longuement deux, la *graphè paranomôn* et la tragédie³. La *graphè paranomôn* est une institution originale par laquelle tout citoyen qui estimait qu'une décision ou un décret adopté par l'*Ekklesia* – l'assemblée des citoyens – était contraire aux lois ou aux intérêts de la cité, ou encore qui pensait qu'ils avaient été adoptés selon des procédures invalides, pouvait attaquer en justice celui qui avait proposé ce décret ou cette loi à l'assemblée. Ce dernier était alors accusé et devait se défendre devant un tribunal populaire – dont le jury était composé de 501 à 1501 citoyens sélectionnés par tirage au sort⁴. La mention de la tragédie comme institution de l'autolimitation peut étonner. Castoriadis explique que les tragédies athéniennes rappelaient à leurs spectateurs l'absence d'ordre spontané donné, la responsabilité des hommes, la nécessité de lutter contre l'*hubris*, le devoir être impartial et la possibilité toujours proche de la catastrophe. La tragédie en tant qu'institution de l'autolimitation n'est pas, comme la *graphè para nomôn*, un dispositif institutionnel permettant de revenir sur des décisions contestables. Elle est plutôt à mettre en relation avec l'importance que Castoriadis accordait à la *paideia* : pas de démocratie sans l'éducation adéquate du citoyen, pas de démocratie sans *ethos* démocratique acquis par l'enseignement et l'exemple. La tragédie avait à ses yeux la fonction d'une sorte de formation permanente.

Ces deux institutions de l'autolimitation font écho à trois aspects centraux de la réflexion de Castoriadis sur la démocratie : le rejet d'une conception procédurale de la démocratie, l'idée que le peuple souverain ne peut être limité que par lui-même, l'accent porté sur la confrontation des orateurs.

On sait qu'il n'a cessé de s'opposer à ce qui lui semblait être un mauvais lieu commun de la pensée démocratique : l'idée que la démocratie se réduit à l'affirmation et à la protection de quelques droits fondamentaux, d'une part, et à des procédures de décision assurant l'égalité des citoyens dans la détermination des lois, d'autre part. Si la démocratie n'était qu'une bonne procédure, le peuple souverain pourrait prendre n'importe quelle décision tout en restant en démocratie. Castoriadis souligne la dimension substantielle de la démocratie, ces procédures ne peuvent à elles seules garantir le respect des valeurs indispensables à son maintien. Pas de démocratie sans démocrates, d'où le rôle crucial déjà noté de l'éducation. La troisième question déjà mentionnée, « Quel est l'objet de l'auto-institution autonome ? » est également au service du rejet d'une conception procédurale de la démocratie. La démocratie ne peut se contenter de l'autonomie, elle a ses propres fins. Selon l'oraison funèbre de Périclès, restituée par Thucydide, elle vise, selon la traduction qu'en propose Castoriadis, « la création d'êtres humains vivants avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun » (p. 382, ce sont les derniers mots du texte). Donc l'accent mis sur l'autolimitation et ses institutions est d'abord le corollaire du rejet d'une conception procédurale de la démocratie.

Il faut souligner l'originalité et la validité du statut donné à la *graphè paranomôn* par Castoriadis. Au moment où il propose cette analyse, il est très minoritaire. La *graphè paranomôn* a longtemps été considérée comme une institution équivalente aux cours constitutionnelles, ayant le pouvoir d'invalider les lois contraires aux constitutions des démocraties modernes. De la fin du 19^e siècle jusqu'aux années 1990, ce fut la thèse dominante. Dans un article récent, Melissa Schwartzberg a rappelé les arguments qui étaient mobilisés pour soutenir cette thèse et les a mis en pièces⁵.

On arguait que les participants et les procédures de l'Ekklesia et du dicastère différaient fortement au point de faire écho à la différence entre la composition et le fonctionnement des parlements et des cours constitutionnelles. En fait, loin d'être un équivalent antique du contrôle de constitutionnalité des lois, la *graphè paranomôn* s'apparente plutôt à une révision des décisions de l'assemblée par une autre assemblée, plus restreinte, mais peu distincte de la première dont elle émane. Castoriadis a donc eu raison de souligner l'originalité de cette procédure. En revanche, on peut se demander pourquoi cette institution lui paraît préférable aux modernes constitutions. Une première réponse réside dans le rejet de la délégation politique. Une première différence entre l'institution athénienne et les mécanismes de révision constitutionnelle tient en effet à ce que la possibilité de contester les décisions de l'assemblée – soit la limitation de son action – s'exerce selon une modalité semblable à celle des décisions de l'assemblée. La souveraineté du peuple n'est donc limitée que par le peuple lui-même et non par une cour composée de quelques experts de la constitution.

Une deuxième réponse possible est relative à l'importance attachée par Castoriadis à la parole politique, aux grands orateurs comme Périclès. La *graphè paranomôn* limite les effets d'un discours convaincant par un autre discours convaincant : l'autolimitation s'exerce par la confrontation entre discours. En effet, dans les démocraties constitutionnelles, la décision majoritaire d'un parlement peut être cassée par la décision d'une cour constitutionnelle. Celle-ci limite ou rend caduque une loi ou une décision antérieure sur la base de son rapport à une constitution écrite (si l'on fait abstraction du cas britannique). Dans le cas de la *graphè paranomôn*, la correction ou le maintien du décret ou de la décision dépend du succès oratoire du dénonciateur ou du défenseur devant le

dicastère ; de la même manière que le décret ou la décision avait été adopté par l'assemblée parce que leur promoteur avait su la convaincre. Castoriadis n'évoque pas cette caractéristique de la *graphè paranomôn*, mais il a associé étroitement, dans d'autres textes, la politique, et plus particulièrement l'obéissance politique, au succès oratoire. Selon lui, la démocratie athénienne ne repose pas seulement sur la célèbre alternative et rotation, mise en avant par Aristote, entre gouverner et être gouverné. Elle repose aussi sur une autre alternative : convaincre ou obéir. Castoriadis cite un passage du *Criton* (51b) dont il propose la traduction suivante : « ou bien la persuader [il s'agit de la collectivité qui pose les lois], ou bien faire ce qu'elle ordonne ⁶ ». Ce passage du *Criton* est à ses yeux la simple transcription d'un lieu commun de la pensée démocratique des Athéniens⁷.

Reste à voir en quoi ce trait remarquable de la *graphè paranomôn* et cette alternative entre convaincre ou obéir sont susceptibles d'entretenir un certain dédain à l'égard des constitutions modernes.

II. Autonomie et auto-institution

Castoriadis a en effet constamment manifesté une nette réserve quant à la valeur des constitutions modernes. Cela ne va pas de soi, même si l'on rejette à juste titre une conception procédurale de la démocratie. Car si, à ses yeux, l'idéal d'autonomie s'accomplit par la démocratie directe et non par le gouvernement représentatif, cela n'implique pas nécessairement une critique de la dimension constitutionnelle des démocraties modernes. Après tout, ne sont-elles pas les instruments, avec la révision ou le contrôle constitutionnels des lois, de l'autolimitation de la démocratie moderne ? Dans « La "polis" grecque et la création de la démocratie », les institutions de

l'autolimitation athénienne sont estimées admirables tandis que les constitutions manifestent le « manque de profondeur et la duplicité de la pensée moderne à cet égard » (p. 371). Ce manque de profondeur tient à ce que les modernes prétendent, selon Castoriadis, que les constitutions offrent une solution aux deux défis que doivent relever les institutions de l'autolimitation. Le premier est l'absence de critères intrinsèques de la validité des lois ; le second est l'impossibilité de garantir que les limites introduites par les constitutions ne seront pas bafouées. Ces arguments sont peu convaincants et sont contredits par l'expérience des démocraties constitutionnelles. D'une part, la hiérarchie des valeurs à l'œuvre dans les sociétés considérées permet de faire de leurs premiers principes des critères d'évaluation. D'autre part, il n'est pas nécessaire de croire contre toute vraisemblance que les constitutions peuvent résister à un coup, à une révolution ou à la corruption de l'esprit démocratique, pour leur accorder quelques vertus. Mais la faiblesse de ces deux arguments importe peu parce que le dédain de Castoriadis pour les constitutions a une raison plus profonde et plus intéressante. Elle tient au rôle crucial qu'il fait jouer aux idées d'autonomie et d'auto-institution, auxquelles il faut maintenant s'attacher. Si l'on suit sa réflexion, on peut distinguer trois aspects de l'autonomie dans le domaine social et politique :

- 1) Les hommes savent qu'ils sont la source des normes ;
- 2) Les hommes posent leurs lois ;
- 3) L'auto-institution.

Ce sont en quelque sorte les trois manifestations de l'émancipation humaine. Avec la première, les hommes prennent conscience qu'aucune instance, autre qu'eux-mêmes, n'est à l'origine des

normes auxquelles ils se sentent obligés de se conformer. Cette sortie de l'hétéronomie met en question des croyances antérieures, mais cette composante n'a pas immédiatement une dimension politique. Avec la seconde, nous abordons ce que Castoriadis nomme « le » politique, soit le « pouvoir explicite », la capacité reconnue, comme étant le fait des seuls hommes, de déterminer délibérément des règles et des décisions dont la transgression est passible de sanctions. Avec la troisième manifestation, le niveau maximal d'autonomie est atteint. Le pouvoir instituant qui était déjà l'œuvre en situation d'hétéronomie – soit la formation des formes, des habitudes, des mœurs, des types humains qui composent la vie sociale dans une société donnée et à un moment de son histoire – est désormais en partie « explicité » dit Castoriadis. Ce qui semble vouloir dire que les hommes eux-mêmes décident consciemment ce que seront ces formes. C'est le niveau de ce qu'il nomme cette fois « la » politique, dont il attribue l'invention aux Athéniens⁸.

J'ai dissocié trois manifestations de l'autonomie en les étagant comme si elles correspondaient à des degrés d'autonomie croissants. En fait, le propos de Castoriadis n'est pas aussi tranché sur ce point. Il tend notamment à assimiler le fait de poser ses lois et l'auto-institution conçue comme l'explicitation du pouvoir instituant. La nature des liens entre les trois manifestations de l'autonomie est peu précisée et cette imprécision contamine la définition de l'auto-institution.

Le terme « auto-institution » n'a en effet pas toujours le même sens sous la plume de Castoriadis. J'ai repéré quatre types d'énoncés associés à ce terme :

I – « L'auto-institution de la société est la création d'un monde humain »⁹. Dans cet énoncé « auto-institution » veut dire

absence d'autre instance, divine ou autre, dans le monde humain : seuls les hommes font la société et partant se font eux-mêmes. Cette signification du terme ne pose aucun problème et renvoie à une thèse largement acceptée.

- II – « Dans le cas de la Révolution française, [...] un peuple [...] a voulu, et a pu s'auto-instituer explicitement ; il a remis en cause et en question une institution de la société qui lui refusait la liberté ... »¹⁰. Le terme est ici associé à la remise en cause de ce qui est institué.
- III – De nombreux énoncés affirment que l'auto-institution est l'autolégislation. Dans ce cas, l'auto-institution renvoie simplement au fait que dans le cas d'une démocratie directe, le *dèmos* pose lui-même ses lois, sans intermédiaires censés agir en son nom. Déterminer une loi équivaut à instituer ; se donner une loi équivaut à s'instituer.
- IV – Enfin, d'autres passages affirment que l'auto-institution est le moment – exemplifié par la démocratie athénienne – où un autre rapport est créé entre l'instituant et l'institué, et où les actes politiques absorbent, au moins partiellement, le pouvoir instituant. Cette formulation correspond à la thèse la plus forte et la plus originale de Castoriadis.

Les deux premiers types d'énoncés n'ayant aucune sorte d'inconvénient pour la compréhension des thèses de Castoriadis, je les néglige dans la suite de mon propos. En revanche, les deux derniers types d'énoncés renvoient à deux définitions de l'auto-institution qui, du moins à première vue, ne sont pas identiques. Pourtant, l'auteur a l'habitude de les juxtaposer comme si elles étaient des descriptions différentes et complémentaires du même phénomène.

En voici un exemple :

« Par politique j' [...] entends [...] une activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle. C'est en Grèce que nous trouvons le premier exemple d'une société délibérant explicitement sur les lois et changeant ces lois. »¹¹

Le problème est que ces deux définitions sont incompatibles et, de plus, entrent chacune en contradiction avec le concept de pouvoir instituant qu'il nous faut maintenant examiner.

III. Pouvoir constituant et pouvoir instituant

On notera que les deux premiers aspects de l'autonomie évoqués plus haut – les hommes savent être à la source des lois et les posent – sont à l'œuvre dans les démocraties constitutionnelles (si certaines d'entre elles invoquent un Dieu, ce n'est pas le cas de toutes et cette inspiration divine n'est nullement une nécessité interne du concept de constitution politique). En revanche, il est remarquable qu'au moment où, dans le même texte, Castoriadis explique ce qu'est l'auto-institution accomplie par la démocratie Athénienne, il évoque les constitutions comme une sorte d'obstacle à la compréhension du pouvoir instituant :

Le « pouvoir » fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, ce que j'ai appelé plus haut l'infra-pouvoir, c'est le *pouvoir instituant*. Et si l'on cesse d'être fasciné par les « Constitutions », celui-ci n'est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant. La langue, la « famille », les mœurs, les « idées », une foule innombrable d'autres choses et leur évolution échappent pour l'essentiel à la législation. Au surplus, pour autant que ce pouvoir est participable,

tous y participent. Tous sont « auteurs » de l'évolution de la langue, de la famille, des mœurs, etc.

Quelle a été donc la radicalité de la création de la politique par les Grecs ? Elle a consisté en ceci qu'a) une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (concrètement celle qui concerne la législation...), b) des institutions ont été créées pour rendre la partie explicite du pouvoir (...) *participable*¹².

Je cite longuement ce passage parce qu'il donne à voir à la fois la grandeur de la philosophie sociale de Castoriadis et ce qui me semble être une faiblesse de sa philosophie politique. On trouve d'abord une illustration éclairante de l'idée d'une institution imaginaire de la société, avec laquelle Castoriadis a retrouvé par d'autres voies – notamment à l'aide de la psychanalyse – l'idée d'institution de l'école française de sociologie. Mais on peut également déceler dans ce passage comment l'idée d'auto-institution entre en contradiction avec les propriétés attribuées au pouvoir instituant.

Voyons d'abord en quoi les constitutions modernes peuvent nous induire en erreur pour saisir la nature du pouvoir instituant ou plutôt voyons en quoi le contraste entre les deux est éclairant. Les spécialistes de droit constitutionnel parlent volontiers de pouvoir constituant à propos de l'instance qui a produit et a adopté une constitution : ce peut être l'assemblée constituante et/ou le peuple, quand ce dernier doit valider par son vote la proposition de constitution issue des travaux de l'assemblée constituante. Castoriadis estime à raison que la formation des constitutions n'est pas un bon exemple de ce qu'il appelle le pouvoir instituant, à savoir la puissance que l'on peut espérer saisir derrière la formation et la transformation des composantes de la vie sociale. L'élaboration d'une constitution, dans un laps de temps et en un lieu repérable,

est localisable et, parce qu'elle aboutit à un texte précis, est formalisable. J'ajoute enfin que le texte de la constitution est le produit de l'activité d'une assemblée constituante et que son acceptation sera éventuellement le fait d'un corps électoral : bref, il est possible d'attribuer sa réalisation à un ou deux agents collectifs.

En revanche, précise notre auteur, le pouvoir instituant n'est ni localisable ni formalisable. La formalisation étant ici assimilée à une législation, j'imagine que Castoriadis conçoit que le nombre indéfini de règles que mobilise une langue ou que respectent les mœurs n'est pas susceptible de figurer dans une liste finie et exhaustive à la manière des articles d'une loi. Le caractère inlocalisable est sans doute plus important et renvoie à la multiplicité des « auteurs » du changement de ces formes sociales. Notons enfin que ces « auteurs » ne se concertent pas et que leurs interventions ne sont pas nécessairement volontaires : quelqu'un introduit un écart dans la prononciation d'un mot ou dans l'usage d'une règle grammaticale, quelqu'un d'autre fait de même, un troisième reprend cet écart et de fil en aiguille, sans qu'un projet commun ait été à l'œuvre, l'addition et la répétition des écarts aboutissent à l'établissement d'un nouvel usage¹³.

Il faut donc accorder sans réserve à Castoriadis le mérite d'avoir posé le contraste éclairant entre pouvoir instituant et pouvoir constituant.

IV. L'auto-institution : une impossibilité conceptuelle

Castoriadis a enrichi la perspective de Mauss et Fauconnet sur les institutions. Ces derniers les avaient définies comme les idées et les manières de faire que les hommes d'une société donnée trouvent toujours déjà établies. Ils notaient également que ces institutions

changent tout le temps¹⁴. L'une des originalités de Castoriadis est d'avoir rapporté ce changement permanent à une puissance, le pouvoir instituant. Pour avoir une vue plus complète de ce dernier, il faut lui ajouter un caractère rétrospectif. L'apport de Wittgenstein est décisif sur ce point, il ressort de ses commentaires sur le *Rameau d'or* de Frazer à propos de l'institution des fêtes :

Les hypothèses sur l'origine de la fête de Beltane – par exemple – en tout cas reposent sur une conviction : celle que de telles fêtes ne sont pas inventées par un seul homme, pour ainsi dire au petit bonheur, et ont besoin d'une base infiniment plus large pour se maintenir. Si je voulais inventer une fête, elle ne tarderait pas à disparaître ou bien serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens¹⁵.

Un individu ne peut être dit avoir inventé ou créé une fête pour trois raisons : La création d'une institution est nécessairement rétrospective, indéterminée et transformatrice.

- 1) Un individu peut introduire une nouvelle pratique, son initiative sera peut-être à l'origine d'une nouvelle institution, mais l'innovation n'est pas encore une institution au moment où elle est initiée ; c'est sa reprise par d'autres et de manières répétées qui la transforme en institution.
- 2) Cette reprise par d'autres individus d'une pratique initiée à un moment donné n'est nullement nécessaire. Ce qui apparaît rétrospectivement comme une origine aurait pu rester une déviation ou une innovation isolées, sans lendemain.
- 3) Les reprises modifient le contenu de la première initiative.

Ces trois propriétés expliquent pourquoi l'imputation de la formation de l'institution, ou de sa transformation, est particulièrement malaisée. Bien entendu, le mouvement de l'institution ne se fait pas tout seul, c'est une création humaine résultant des interventions d'un nombre indéfini d'individus humains. Malgré ce fait, on ne peut individuer un agent de cette formation de l'institution, que cet agent soit un individu ou un groupe (par exemple, un comité qui prend la décision d'organiser une fête). D'une part, si on peut isoler un acte initiateur, qu'il soit celui d'un individu humain ou d'un agent collectif, on ne peut lui imputer la création de l'institution, puisque celle-ci dépend aussi de tous ceux qui vont reprendre cet acte initial et le transformer. D'autre part, quand on prend en considération la multitude des individus humains qui contribuent au mouvement instituant, on ne peut assimiler cette multitude à un agent collectif. Il importe ici d'avoir à l'esprit la distinction entre deux états possibles d'une collectivité humaine. Elle peut être considérée comme une multitude d'êtres humains. Elle peut aussi être un groupe ayant le statut d'un agent, au regard de ces relations avec d'autres groupes ; dans ce cas, elle acquiert le statut logique d'un individu¹⁶. Pour cela, il faut pouvoir trouver un critère d'identité de ce groupe, critère indépendant des individus humains qui le composent, de telle manière que l'on puisse lui attribuer une persistance dans le temps alors même que ses composants varient.

Les guillemets que Castoriadis réserve au terme « auteurs » dans ce cas, comme l'usage dans d'autres textes de l'expression « collectif anonyme », indique bien que, à ses yeux, ceux qui participent de la puissance instituante composent une irréductible pluralité, ils ne forment pas un groupe d'acteurs ayant des fins communes et agissant de concert. Si l'on ne peut donner un nom au collectif instituant c'est justement parce qu'il n'a pas d'identité diachronique. Castoriadis a

donc pressenti ce fait, mais il n'en a pas tiré toutes les conséquences : il semble ne pas avoir vu l'asymétrie entre l'instituant et l'institué introduite par le caractère rétrospectif du pouvoir instituant.

L'asymétrie est la suivante. Il n'y a pas de critères d'individuation d'un agent du processus instituant. En revanche, ce qui est institué est aisément individué : telle habitude, telle pratique, telle catégorie de pensée. On pourrait formuler cette propriété remarquable en terme grammatical, en observant que le verbe « instituer » n'a qu'un seul actant qui est un complément d'objet. La formulation du processus d'institution en une phrase, « il est institué telle pratique », a besoin d'un sujet apparent « il » sans référent parce qu'il n'y a pas d'agent (comme dans la phrase « il pleut »¹⁷). La forme passive est mieux adaptée parce qu'elle met en avant le seul actant du verbe : « une pratique a été instituée ». Il est possible d'individuer ce qui est institué ; il n'est pas possible d'individuer un agent du pouvoir instituant. S'il n'y a pas d'agent, individuel ou collectif, du processus d'institution, il ne peut y avoir de forme réflexive du verbe instituer. Si aucun agent n'institue, aucun agent ne peut s'instituer. L'auto-institution est impossible.

Castoriadis précise que l'auto-institution ne peut jamais complètement ressaisir le pouvoir instituant. Dans de nombreux passages, il assimile auto-institution et explicitation du pouvoir instituant. Si le terme explicitation, qui semble emprunté à la psychanalyse, veut dire que les hommes prennent conscience qu'ils sont à l'origine des institutions, cela ne pose pas de problème, mais cette explicitation ne peut être confondue avec le concept fort d'auto-institution signifiant le quasi-recouvrement du pouvoir instituant par les décisions politiques du *dèmos*. L'affirmation selon laquelle l'explicitation est toujours partielle est une précaution inutile ; l'analogie avec la cure psychanalytique est ici trompeuse. Nulle doute que la société

athénienne a été l'objet de transformations volontaires remarquables, mais ce mouvement de perfectionnement d'une démocratie directe ne peut être subsumé sous le concept d'auto-institution.

Telle qu'elle est définie par les énoncés du type IV, soit comme l'absorption partielle du pouvoir instituant par le pouvoir explicite, l'auto-institution est impossible puisqu'elle entre en contradiction avec le concept de pouvoir instituant, établi de manière convaincante par Castoriadis¹⁸. Il s'agit donc d'une impossibilité conceptuelle, au même titre que l'impossibilité de concevoir un cercle carré.

Quant à la définition de l'auto-institution comme autolégislation (correspondant aux énoncés de type III), elle n'est valide que si le sens du mot « institution » dans l'expression « auto-institution » est différent et plus faible que dans l'expression « pouvoir instituant ». Institution veut alors dire : règle qui s'impose par le fait d'une décision politique. Cet affaiblissement du concept d'institution est rendu nécessaire puisque dans le cas de l'autolégislation, le processus censé aboutir à l'institution est parfaitement localisable et formalisable, tout comme le pouvoir constituant, et ce à l'opposé de ce qui avait été affirmé du pouvoir instituant.¹⁹

La coexistence fautive de plusieurs manières incompatibles de comprendre les termes « institution » et « auto-institution » est surprenante. Bien entendu, cette erreur ne résulte pas d'un simple manque de rigueur ou d'inattention. Elle est la marque d'une difficulté non résolue.

V. Appréciation de la puissance normative de la décision collective

Sous la plume de Castoriadis, le « germe grec » et toutes ses actualisations dans l'histoire occidentale, le mouvement d'autonomisation

des communes au XIII^e siècle, les États généraux lors de la Révolution française, la commune de Paris, les soviets et les conseils ouvriers, présentent la même forme : celle d'un corps délibérant qui par ses décisions change le statut de ses membres et, ce faisant, instaure une nouvelle société. Il y a bien sûr à chaque fois un processus historique plus ou moins long, des luttes, des mobilisations, mais la forme canonique de l'auto-institution est celle d'une assemblée. Le moment où l'instituant déborde l'institué, où le pouvoir instituant est censé être explicité, bref le moment de « la » politique c'est-à-dire de l'auto-institution est celui de la décision collective. La faveur accordée à la démocratie directe découle de la puissance normative prêtée à la décision collective. La décision collective est en effet un phénomène normatif par lequel les membres d'un groupe s'obligent mutuellement à respecter la mise en œuvre de l'action ou de la règle qui a été arrêtée. Il faut revenir aux conditions de ce phénomène particulier pour comprendre ce qui distingue la décision collective du pouvoir instituant. Or celui qui, le premier, a formulé les conditions de la formation de l'obligation mutuelle au cœur de la décision collective a lui aussi tendu à confondre cette dernière avec une auto-institution. Il s'agit de Rousseau, dont Castoriadis est souvent proche :

L'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et [...] chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État [*il faut comprendre ici « société »*] envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie²⁰.

Rousseau a élucidé dans ce passage le ressort normatif de la décision collective, en pointant le défi qu'elle devait relever et la manière de le contourner. On ne peut s'obliger soi-même, puisqu'étant à la fois l'obligeant et l'obligé, il suffit qu'en tant qu'obligeant je lève l'obligation qui me gêne en tant qu'obligé²¹. C'est l'idée d'un rapport entre une totalité et ses parties qui permet aux membres d'un groupe de former une décision collective, par laquelle chacun oblige les autres et est soumis à la même obligation, sans déroger à l'impossibilité logique de s'obliger soi-même. La formule trop ramassée de Rousseau mérite d'être développée.

Demandons-nous d'abord comment une décision collective peut être considérée comme une manière de s'obliger soi-même. Cela tient à ce que chacun a un double statut, celui d'un obligeant et celui d'un obligé. Chacun est obligeant en tant que membre du souverain et chacun est obligé puisqu'il est également membre de la société soumise aux directives du souverain. Demandons-nous ensuite comment l'impossibilité de s'obliger soi-même est contournée : c'est parce qu'il n'est à chaque fois que *l'un des membres parmi d'autres* du souverain qui commande et que *l'un des membres parmi d'autres* de la société qui obéit. Il est en effet possible de dire que :

- ce qu'il a ordonné à lui-même, en participant à la décision collective, il l'a également ordonné à d'autres que lui ;
- ce qu'il est obligé d'accepter, en tant que participant à la décision collective, s'impose également aux autres participants²².

Cependant, la multiplicité des obligeants et des obligés ne suffit pas. Rousseau ajoute que chacun est la partie d'un tout. Pour qu'une multiplicité puisse être conçue comme une totalité, il faut pouvoir

considérer un environnement vis-à-vis duquel cette multiplicité est une entité. La décision collective est donc celle d'un collectif.

Dans le passage cité, Rousseau associe la décision collective au mythe du pacte social, soit à l'institution de la société civile. Pourtant, la décision collective suppose des individus déjà socialisés. Elle est rendue possible par des pratiques partagées qui la précèdent (un langage commun, des catégories de pensée, des habitudes communes, enfin un usage établi de pratiques de consultation et de certaines règles de décision). Ce qu'une décision collective rend obligatoire ou autorisé est susceptible à terme de devenir une institution, mais elle n'institue rien par elle-même. Déterminer et promulguer une loi n'est pas encore faire en sorte que cette loi ait le statut d'une institution. On sait qu'une loi peut devenir obsolète : on ne la respecte plus et sa transgression n'est plus sanctionnée. À l'opposé, une loi peut devenir, au-delà de son statut de règle devant être respectée, une référence et un guide accepté des pratiques au sein d'une société : ce que le « collectif anonyme », soit la société comme multiplicité, a progressivement fait de cette loi lui a alors conféré le statut d'une institution.

Il y a bien une puissance normative de la décision collective – celle de produire une obligation – toutefois, elle ne recoupe pas le pouvoir instituant. Le double sens du terme grec *nomos*, coutume et loi, se retrouve dans l'usage que Castoriadis fait du terme institution. Or dans l'univers de la convention humaine, il faut strictement distinguer deux types de phénomènes : les « institutions » au sens de Mauss et Fauconnet, soit des idées ou des pratiques établies, qui sont le fait de la société conçue comme multiplicité ; et les règles ou lois posées par les décisions d'un collectif incorporé²³. En ne distinguant pas suffisamment ces deux types, Castoriadis a pu prêter à la

décision collective – et donc à la démocratie directe – un pouvoir instituant qu'elle n'a pas.

Si l'on ne peut absorber le pouvoir instituant dans la décision collective, si l'auto-institution est impossible, qu'en est-il de la valeur supérieure de la *graphè paranomôn* et du manque de profondeur des constitutions modernes ? Peut-être faut-il inverser le jugement de Castoriadis. Les constitutions ne sont pas des remparts contre l'*hubris*, mais elles sont des freins et des marqueurs du débordement anti-démocratique. Il se peut qu'elles soient plus conformes à l'humanité des règles, plus conformes à la grande découverte de Castoriadis, l'institution imaginaire de la société, et à la possibilité de l'autonomie. La meilleure manière de nous autolimiter n'est pas de confier nos destins à la seule confrontation des discours dans un présent sans force de rappel, tout en espérant que notre éducation et notre sens des responsabilités nous sauveront des périls. Castoriadis rappelle fréquemment que la démocratie grecque est toujours au bord de l'abîme. Il y a une sorte d'héroïsme démocratique à l'œuvre dans la grandeur que Castoriadis prête à la politique athénienne. L'exemple, moins héroïque, mais non moins profond, des constitutions modernes nous apprend que l'autolimitation peut consister à limiter l'emprise du présent par quelques décisions et textes du passé. Il s'agit bien d'autolimitation, car les constitutions exercent leur fonction de frein, non comme des puissances extérieures, mais parce que nous acceptons, au présent, de leur prêter cette puissance. Par les constitutions devenues nos institutions, les mœurs politiques limitent l'activité législative.

Mais l'enjeu de cette contribution n'était pas de faire un plaidoyer en faveur des démocraties constitutionnelles. Si je me suis demandé pourquoi Castoriadis accordait aussi peu de valeur aux constitutions modernes, c'était pour mieux comprendre sa pensée

politique. Nous pouvons retenir sans réserve une partie de celle-ci : l'importance du sens de la responsabilité, de l'éducation et de l'éthos démocratique, le rappel que la démocratie est celle d'une communauté. En revanche, j'ai cru pouvoir montrer que la notion d'auto-institution était au mieux ambiguë, au pire contradictoire. Le fait qu'un esprit aussi avisé ait pu accorder tant de poids à une notion invalide m'invite à conclure par une conjecture. Son expérience et son évaluation de la politique du XX^e siècle l'amenaient à soutenir deux positions en tension. Castoriadis avait connu d'assez près la violence politique pour la rejeter catégoriquement, pour l'estimer contraire à l'idée d'autonomie et pour ne pas croire aux vertus que les léninistes et les fascistes lui prêtaient, mais il estimait tout autant qu'un changement radical de nos sociétés était nécessaire²⁴. L'attribution fautive d'un pouvoir instituant à la décision collective permettait d'imaginer une révolution sans violence, l'institution d'une nouvelle société par la décision collective.

Notes

1 Voir MORENO PESTAÑA (J L), « Foucault, Castoriadis, Rancière y la democracia antigua: ¿qué cabe aprender para una filosofía del sorteo en política? », *Imago crítica*, n° 6, 2017, pp. 81–96.

2 Publié dans CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe. 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 325–382.

3 Castoriadis, qui ne manque jamais de souligner erreurs et conséquences, rappelle que la tragédie est athénienne et non simplement grecque, et à ce titre étroitement liée à l'avènement de la démocratie.

4 A partir d'une liste de 6000 citoyens eux-mêmes sélectionnés par un tirage au sort annuel. Cf. HANSEN (M), *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les belles lettres, 2003, chap. 8.

5 SCHWARTZBERG (M), « Was the *graphe paranomon* a form of judicial review? », *Cardozo Law Review*, 2013, Vol. 34, p. 1049–1062.

6 CASTORIADIS (C), « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, note 1, p. 164.

7 De manière convergente, Aristote associe indirectement le fait d'être persuadé à l'obéissance politique. Il rapproche la capacité persuasive de l'âme à l'égard du désir et celle de l'orateur vis-à-vis du citoyen comme deux formes d'autorité politique, alors qu'il assimile la domination domestique du maître sur l'esclave à celle de l'âme sur le corps, voir GARSTEN (B), « Rhetoric and Human Separateness », *Polis*, Vol. 30, n°2, 2013, p. 201–227.

8 Je paraphrase en résumant certains passages de « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé*, *op. cit.* Je privilégie ce texte dans cette partie, car il reformule sa théorie de l'institution imaginaire de la société en l'appliquant à la politique athénienne.

9 CASTORIADIS (C), « La *polis* grecque ... », *op. cit.*, p. 329.

10 Pour un exemple parmi de nombreux autres, CASTORIADIS (C), « La révolution devant les théologiens » in *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 218.

11 « La 'polis' grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, p. 353.

12 « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 165–166. C'est moi qui souligne.

13 Il se peut que ces écarts suivent une pente déterminée par une difficulté de prononciation, le caractère trop complexe de la règle ou encore par la contamination avec une autre règle proche. Cela ne change rien quant à l'absence de projet reliant les « auteurs » des écarts.

14 FAUCONNET (P), MAUSS (M), « Sociologie », in MAUSS (M), *Oeuvres*, Paris, Éditions de Minuit, Vol. 3, p. 150.

15 WITTGENSTEIN (L), « Remarques sur le Rameau d'or de Frazer », trad. Jean Lacoste, *Acte de la recherche en sciences sociales*, p. 41. C'est Vincent Descombes qui, dans plusieurs de ses ouvrages, a mis en avant la complémentarité de travaux de l'école française de sociologie, de Wittgenstein et de Castoriadis pour l'exploration de la nature des institutions.

16 Voir DESCOMBES (V), « Les individus collectifs », *Revue du Mauss*, 2001/2, n° 18, p. 305–337

17 Voir TESNIÈRE (L), *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Éditions Klincksiek, 1988, chapitre 50, Les actants.

18 En conséquence, le contraste posé par Castoriadis entre « le » politique et « la » politique n'a pas de pertinence.

19 Dans la longue citation de ma partie III, le passage qui affirme le recouvrement partiel de la législation et du pouvoir instituant [« a) une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (concrètement celle qui concerne la législation ...) »] est une simple stipulation qui contredit ce que l'auteur écrit quelques paragraphes plus haut à propos du pouvoir instituant.

20 ROUSSEAU (J.J.), *Du contrat social*, L. I, chap. 7, Du souverain, Amsterdam, 1776.

21 Cette impossibilité logique est énoncée, avant Rousseau, par Hobbes dans un paragraphe de *Du citoyen* (Chap. VI, § 14) et elle est également examinée, après Rousseau, par Kant dans sa *Métaphysique des mœurs* (Doctrine de la vertu, I Doctrine élémentaire de l'éthique, L.I, Des devoirs envers soi-même en général, §1).

22 Je paraphrase, en l'adaptant à la décision collective, la formulation de Vincent Descombes des conditions permettant un usage réflexif de « fixer une règle », DESCOMBES (V), *Le complément de sujet*, Gallimard, Coll. Les Essais, Paris, 2003, p. 453.

23 Rappelons que ces règles et ces lois peuvent devenir à leur tour des institutions, mais ce n'est pas du fait d'avoir été décidées par un collectif incorporé.

24 Voir par exemple, CASTORIADIS (C), « L'idée de révolution », in *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 191–212.