**EXPLORER LE LABYRINTHE IMAGINAIRE
DE LA CRÉATION GRECQUE :
UN PROJET EN TRAVAIL...**

par

Sophie Klimis
(*Facultés universitaires Saint-Louis*)

Introduction

La parution du deuxième volume des séminaires de Castoriadis à l'EHESS, *Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héraclite*¹, m'a semblé constituer un *kairos*, « occasion favorable » et « moment propice », pour proposer une vision synoptique du phénomène complexe dénommé par Castoriadis « la création grecque ». Cette expression désigne l'invention conjointe de la philosophie – entendue comme interrogation critique illimitée –, et de la démocratie – entendue comme projet d'autonomie sociale –, en Grèce durant une période qui va d'Homère à la fin du Vème siècle av. J.C. Si l'Athènes du siècle de Périclès constitue l'*akmè* de ce processus de création, la lecture des séminaires montre que Castoriadis en discerne les germes avant même l'émergence de la *polis*, dans la saisie imaginaire grecque du monde et de la vie telle qu'elle s'exprime dans la religion et les mythes, notamment homériques et hésiodiques. Les séminaires 1982-1983 permettent donc de mesurer dans toute son ampleur le projet de relecture des Grecs annoncé dès le premier volume des *Carrefours du Labyrinthe* : « Sont unilatérales et finalement fallacieuses toutes les "interprétations" de la philosophie grecque qui ne se soucient que de quelques textes présocratiques, platoniciens et aristotéliens et des étymologies de mots – et ignorent non seulement les philosophes "opposants", mais les poètes, les tragiques et Aristophane, Thucydide et l'histoire politique/sociale *comme sources philosophiques*. Car les grands textes philosophiques *sont aussi* des textes *politiques* »².

---

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

² C. CASTORIADIS, *Les Carrefours du labyrinthe*, I, Paris, 1978, p. 356.

Dans ces quelques lignes à caractère programmatique, Castoriadis s'oppose ironiquement à la vision a-politique des Grecs de Heidegger, dont l'influence est aujourd'hui encore prépondérante notamment dans le milieu universitaire de la philosophie française. En effet, philosophie et politique démocratique sont pour Castoriadis indissociables, tant du point de vue de leur genèse grecque, que de leur signification³ : toutes deux se caractérisent par une rationalité critique et auto-réflexive, qui met en question la domination de l'institution héritée et place l'homme face à la pleine responsabilité de ses décisions, de ses choix et de ses actes. Contrairement à la majorité des cultures qui projettent dans une entité extra-sociale le fondement ultime garant de leurs normes et de leurs lois (les dieux, les ancêtres... voire aujourd'hui le marché, la croissance), les Grecs ont explicitement reconnu qu'ils ne pouvaient avoir recours à une telle instance externe de légitimation. Ce rejet de toute hétéronomie les a conduits à inventer ce que Castoriadis appelle le « projet d'autonomie individuelle et sociale » : les Grecs ont refusé toute limitation (ou clôture) imposée à leur capacité de penser et d'agir, en inventant la pratique illimitée de la philosophie et de la démocratie. Précisons ce point.

Entendue comme interrogation sans bornes de la vérité, la philosophie demande de rendre compte et raison (*logon didonai*) de tout ce qui est dit et fait publiquement. Nécessairement critique, la philosophie ne peut donc procéder qu'en se mettant elle-même en question, en s'interrogeant sur sa valeur, ses méthodes, sa fonction, etc. Ainsi, la véritable interrogativité philosophique ne consiste pas simplement à se demander, comme le voudrait une certaine tradition métaphysique : « qu'est-ce que l'être? ». Bien plutôt, elle réside dans l'enchaînement infini de questions qui découle de cette question comme de toute autre, car la problématique de l'être n'est pas LA question originaire de la philosophie (les questions du juste et de l'injuste, de l'un et du multiple, de la nature et de la loi, sont au moins aussi centrales, en

---

³ L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, 1992, p. 25, explicite lui aussi l'origine de la philosophie grecque en mettant en évidence l'importance de son lien avec le politique : « s'il est vrai que les traces d'une spéculation scientifique à côté d'une pratique politique des Sages révèle quelque chose de nouveau, et notamment le fait qu'on ne peut réduire la philosophie à une sorte de sagesse pratique (au sens éthique et politique du terme), il n'est pas moins vrai que la nécessité d'une réflexion sur des questions d'ordre politique, par laquelle se justifie l'action des Sages à cette époque, indique que la philosophie pratique précède la philosophie théorique [...] C'est pourquoi si l'on estime que la philosophie suppose une démarche critique et réflexive, alors on peut tout aussi bien considérer qu'elle est née avant Thalès, au moins à l'époque d'Hésiode (8^{ème}-7^{ème} siècles), dont le poème *Les travaux et les Jours* contient suffisamment de considérations philosophiques ».

tout cas dans la philosophie grecque). Ce qui pourrait donner : « qu'est-ce que l'être? Pourquoi dois-je penser l'être? Qui et que suis-je, qui pense l'être? Comment penser l'être? Etc. ».

Entendue comme auto-gouvernement et auto-institution, la démocratie suppose la mise en discussion critique permanente des institutions et des lois, et la possibilité de les transformer ou d'en inventer de nouvelles. Apparaît ainsi la contestation interminable sur la justice : la *polis* démocratique n'est pas l'abstraction d'un Etat où le pouvoir politique serait délégué à des représentants et à des experts, mais elle est la communauté des citoyens qui délibèrent, tranchent, acceptent, rejettent, modifient, votent, des lois, ensemble, en ne cessant pas de s'interroger pour savoir si leurs lois sont justes, et par extension, sur ce qu'est le juste. En reconnaissant qu'ils se donnaient à eux-mêmes leurs lois et leurs normes, les Grecs ont donc ouvert un espace public de discussion, initiant un mouvement sans clôture possible.

La dynamique de cette interrogativité perpétuelle pourrait donner le vertige, si elle n'était pas compensée par son complémentaire : l'imposition nécessaire de limites, comprise comme auto-limitation. En effet, si aucune autorité externe ne vient imposer de limites indiscutables à l'activité du collectif démocratique, ce dernier doit se les donner à lui-même, bref, les inventer, au coup par coup, en étant toujours susceptible de réviser leur tracé, sous peine de tomber dans la démesure de l'*hubris*. Ainsi, par exemple, Castoriadis comprend la tragédie comme une institution politique d'auto-limitation de première importance, qui travaille sur le registre imaginaire à faire réfléchir émotionnellement le citoyen sur sa *deinotès* : le terrifiant/extraordinaire de sa « sur-nature », qui est capacité de s'inventer sa propre essence et non pas actualisation d'une essence pré-donnée⁴.

Dès lors que philosophie et démocratie se voient aussi intimement associées, ce sont les frontières en apparence intangibles entre « philosophie », « littérature », et « histoire », qui sautent. Castoriadis montre en effet que la philosophie telle qu'elle a été instituée par Platon et Aristote n'est pas originaire mais *réactive* au mouvement de pensée qui l'a précédée (englobé sous le nom générique de « création grecque »), et dont on trouve l'expression tant chez l'historien Thucydide que chez le poète tragique Sophocle, chez Aristophane le poète comique, ou encore chez les Sophistes. Penseurs contemporains de la chute de la démocratie athénienne puis de sa disparition, Platon et Aristote viennent donc *après* la création grecque, et ils n'auraient pas eu besoin de travailler à fonder avec tant d'acharnement la

---

⁴ C. CASTORIADIS, « Anthropogonie chez Eschyle et auto-crédation de l'homme chez Sophocle », dans *Figures du pensable. Carrefours du Labyrinthe VI*, Paris, 1999, pp. 13-34.

spécificité du *logos* philosophique en le différenciant des *logoi* épique, comique, tragique, rhétorique, historique, sophistique, etc. si ces derniers n'avaient pas développé une pensée aussi forte. Il va donc s'agir dans la présente communication de présenter les trois traits principaux qui caractérisent les productions imaginaires de la « création grecque »⁵, et que Castoriadis qualifie du terme extrêmement fort de « vérités » : la saisie imaginaire du monde dans sa vérité (ce qui est surgit à partir du rien : le *kosmos* s'organise sur fond de *chaos*), la saisie imaginaire de l'existence et de la mort dans leur vérité (*hubris* et *adikia* intrinsèques de l'advenue à l'être et refus catégorique des illusions *post-mortem*), la saisie imaginaire de l'humain dans sa vérité (la *deinotès* de la surnature humaine : seul parmi tous les vivants, l'homme possède la capacité de se donner à lui-même sa propre essence. Cette auto-création de l'humanité se manifeste dans le *nomos*, l'invention de la loi).

1. Les Grecs, pour nous

Avant d'aborder plus en détail ces trois « vérités » de la création grecque, il convient de rendre raison du statut privilégié accordé par Castoriadis aux Grecs. Une lecture trop hâtive d'énoncés aussi massifs que « ce qui distingue la mythologie grecque [...] c'est que cette mythologie est vraie »⁶, ou encore des expressions à connotation vitaliste comme « germe grec » et « racines grecques », pourraient en effet donner l'impression d'un retour à la thèse classique du « miracle grec », anachronique, voire obsolète, après sa mise en question critique par les anthropologues de la Grèce ancienne dans les années 60⁷.

1.1. Trois paradigmes en question : ni le miracle, ni l'exotique, ni la pastorale

En réalité, Castoriadis précise lui-même que la création social-historique grecque telle qu'il l'entend ne correspond pas plus au « miracle grec » entendu comme « l'émergence absolue de quelque chose de tout à fait nouveau et d'incompréhensible dans sa genèse »⁸, qu'à la thèse opposée de « ceux qui ne voient dans la Grèce que l'addition d'influences égyptiennes,

---

⁵ Seront essentiellement envisagées les significations imaginaires nucléaires de la création grecque telles qu'elles sont produites sous forme de mythes dans les œuvres poétiques (Homère, Hésiode) et philosophiques (Anaximandre, Platon).

⁶ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 96.

⁷ J. P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, notamment.

⁸ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 73.

babyloniennes, pré-helléniques locales »⁹. Si ces multiples influences sont indéniables, elles correspondent toujours à une « métabolisation, une élaboration, une transformation des éléments reçus [...] l'ancien ne pouvant être repris dans le nouveau qu'avec la signification que le nouveau lui donne »¹⁰. Dès lors, c'est au *processus* de la création de nouvelles significations imaginaires à partir de la recomposition et de la critique d'anciennes que Castoriadis va s'intéresser. Plus précisément encore, l'analyse de cette « métabolisation » de l'ancien par le nouveau me semble être dictée par un « étonnement » (*thaumazein*) philosophique au sens fort du terme, face auquel la thèse du « miracle grec » fait figure de pâle tour de passe-passe qui n'explique rien. Cet « étonnement » pourrait être condensé dans la question suivante : comment le projet d'une société autonome a-t-il bien pu être inventé dans ce *locus* socio-historico-politique précis de la Grèce ancienne, alors que précisément, toutes les sociétés antérieures et contemporaines se caractérisaient par une forte hétéronomie? Tout philosophe ayant décidé de poursuivre le projet d'autonomie se doit d'affronter cette énigme de la création grecque. Car comme dans le mythe d'Œdipe, c'est à l'énigme de son propre être que cet antique sphinx le renvoie ultimement : « Comment un être psychique, qui est en même temps social-historique, peut-il devenir une subjectivité réfléchissante? »¹¹.

1.1.1. Déclasser

Explorer l'énigme de l'invention de la rationalité critique : tel pourrait donc être l'objectif de l'enquête de Castoriadis sur les Grecs. A condition toutefois, de préciser qu'il réfute non seulement l'aspect de « modèle éternel » des Grecs, mais aussi la thèse du passage de l'irrationnel au rationnel, du *mythos* au *logos*. Tout simplement parce que ce que la mythologie grecque dévoile, en fait de signification, n'est précisément *pas* une rationalité : si Castoriadis considère que les mythes grecs sont « vrais », c'est parce que la signification ultime du monde qu'ils révèlent, c'est l'a-

---

⁹ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 73. Castoriadis cite à titre d'exemple Jacqueline Duchemin, qui écrit que « les poèmes hésiodiques ont tant reçu du Proche-Orient que l'on peut, à la limite, valablement considérer que tout en eux vient des pays d'Asie Mineure, et que leur rôle essentiel, dans l'histoire des œuvres littéraires et des mythes, a consisté à introduire en Grèce le contenu des grands poèmes mythologiques développés, depuis Sumer, par les grandes civilisations et religions antiques de la proche Asie » (« Les mythes de la *Théogonie* hésiodique. Origines orientales. Essai d'interprétation », repris dans J. DUCHEMIN, *Mythes grecs et sources orientales*, textes réunis par B. Deforge, Paris, Belles Lettres, 1995).

¹⁰ ID., pp. 74-75.

¹¹ C. CASTORIADIS, « La "fin de la philosophie?" », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, 1990, p. 303.

sensé. Et le sens émerge, comme figure, à partir ou sur le fond de cet a-sensé, mais il est toujours condamné à y revenir. Et c'est cela qui constitue le sol nourricier de l'imaginaire social grec. Les mythes grecs dévoilent donc une signification du monde qu'on ne peut réduire à aucun type de rationalité, une signification qui présente constamment le sens sur un fond d'a-sensé, ou le non-sens comme pénétrant partout le sens. Telle est leur paradoxale et tragique "vérité". *Exit*, l'optimisme guilleret du « miracle grec ».

1.1.2. Déséthnologiser

C'est dans *Domaines de l'Homme* que l'on trouve la mise au point la plus claire par rapport au courant de l'anthropologie de la Grèce ancienne¹². Castoriadis commence par lui accorder que l'éthnologisation des Grecs est correcte, mais seulement sur un plan formel, si on l'entend comme réaction correctrice à la présentation de la Grèce comme paradigme éternel : « non seulement, il ne saurait y avoir de différence de "valeur humaine", de "mérite" ou de "dignité" entre des peuples ou des cultures différents, mais on ne saurait opposer non plus la moindre objection à l'application au monde grec des méthodes – si tant est qu'il y en ait – appliquées aux Arunta ou aux Babyloniens »¹³. Mais la critique fuse aussitôt : « l'interrogation raisonnée des autres cultures, et la réflexion sur elles, n'a pas commencé avec les Arunta, ni avec les Babyloniens [...] le véritable intérêt pour les autres est né avec les Grecs, et cet intérêt n'est jamais qu'un autre aspect du regard critique et interrogateur qu'ils portaient sur leurs propres institutions. Autrement dit, il s'inscrit dans le mouvement démocratique et philosophique créé par les Grecs »¹⁴.

Et nous voici reconduits à la case départ : c'est à la description et à la compréhension de ce double mouvement de création qu'il s'agit d'arriver. Le débat classiques *versus* ethnologues, se révèle ainsi être un méta-débat, une querelle entre écoles modernes, qui rétro-projetent chacune sur les Anciens des préoccupations d'ordre... essentiellement politique : surtout représentée en Allemagne, le paradigme « classique » va de pair avec des positions conservatrices qui exaltent la Grèce comme « berceau »¹⁵ de la civilisation occidentale pour auto-célébrer la nation allemande, incarnation parfaite de

---

¹² C. CASTORIADIS, « La polis grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, 1986, pp. 261-264. Cité dans l'*Avant-propos* de *Ce qui fait la Grèce*, pp. 12-13.

¹³ ID.

¹⁴ ID.

¹⁵ L'ambiguïté de l'image du berceau doit être prise très au sérieux : célébrée, et adulée, la Grèce n'en est pas moins le plus souvent métaphoriquement décrite comme « l'enfance » de la civilisation humaine, dont la maturité adulte serait bien sûr seulement atteinte par l'Allemagne.

ladite civilisation. En réaction, c'est dans le contexte de la décolonisation et de la reconnaissance du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, qui a ouvert la voie à la découverte et à la valorisation des cultures extra-européennes, que la Grèce ancienne a été en quelque sorte assimilée à ces dernières par des anthropologues de gauche, soucieux de déboulonner de son piédestal la divine et trop lisse rationalité greco-occidentale. D'où par exemple des études comparatives entre des rites grecs et des rites africains¹⁶. Mais l'« universel » et l'« essence » humaine (entendus comme des produits de l'impérialisme de la raison occidentale) reviennent au galop dans le dos de ceux qui voulaient précisément valoriser la diversité culturelle: car comment justifier l'application, – et plus encore, les résultats souvent tout à fait convaincants –, de telles méthodes comparatistes entre des cultures aussi éloignées d'un point de vue tant spatial que temporel, si ce n'est en présupposant implicitement un invariant de la condition humaine? Reformulée à partir de sa critique, la question devient alors: quel invariant anthropologique serait susceptible de rendre compte de la spécificité humaine (par rapport à l'animal), tout en ne réduisant pas la multiplicité à une unité artificielle de type métaphysique et les différences à des variations autour du Même¹⁷?

C'est donc en élucidant au maximum les présupposés implicites sur lesquels se basent les paradigmes réfutés que la dynamique de la critique lancée par Castoriadis peut être prolongée : à l'heure des clivages d'écoles où l'on s'entre-cite parmi tenants d'un même paradigme et où l'on ignore le travail accompli dans le paradigme voisin, pouvoir rendre raison (discuter, critiquer, réfuter) des pensées adverses est le premier pas vers la réanimation de ce que Castoriadis avait appelé « l'agora transhistorique de la réflexion »¹⁸.

---

¹⁶ C. CALAME, « Fabrications du genre et identités politiques en comparaison : la création poétique de Thésée par Bacchylide », dans *Poétiques comparée des mythes*, éd. U. Heidmann, Etudes de Lettres, Lausanne, 2003, où la création symbolique du héros grec est comparée aux processus narratifs et initiatiques de la fabrication de l'homme et de la femme adultes sur les bords du Sépik, en Papouasie-Nouvelle Guinée.

¹⁷ C. CALAME et M. KILANI (éd.), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Etudes de Lettres, Lausanne, 1998. Ce recueil inter-disciplinaire propose des pistes très fécondes à ce sujet, articulées autour de la notion d'*anthropopoiësis*, dont la comparaison avec la notion de « création humaine » telle que l'entend Castoriadis devrait faire l'objet d'une étude à part entière.

¹⁸ C. CASTORIADIS, « La fin de la philosophie? », p. 286.

1.1.3. Désacraliser

Le troisième regard sur les Grecs discuté par Castoriadis est celui de Heidegger, auquel il adresse la critique la plus féroce. On avait déjà relevé l'ironie cinglante envers l'étymologie érigée en méthode d'interprétation dans le passage cité précédemment du premier volume des *Carrefours*¹⁹. Par la suite, Castoriadis passe de la critique de la méthode à celle des thèmes. Ainsi, dans *Le Monde morcelé*, Castoriadis stigmatise « la cécité congénitale de Heidegger devant l'activité critique/politique des êtres humains [...] Cécité complétée par une autre, apparemment tout aussi congénitale, devant la sexualité et, plus généralement, la psyché. Nous sommes ici devant le spectacle bizarre d'un philosophe qui parle interminablement sur les Grecs, et dans la pensée de qui on constate des trous à la place de la *polis*, de l'*éros* et de la *psyché* »²⁰.

Le diagnostic final est posé, toujours dans *Le Monde Morcelé* : « une "interprétation" de la philosophie grecque qui ignore systématiquement le fait que la philosophie est née dans et par la polis, et qu'elle fait partie du même mouvement qui a créé les premières démocraties, est condamnée à une infirmité inguérissable »²¹. La réfutation de Castoriadis culmine en se détaillant dans le sixième volume posthume des *Carrefours*, *Figures du pensable*, à propos de l'interprétation heideggerienne de l'*Antigone* de Sophocle. Y est dénoncée la violence de la traduction proposée par Heidegger à la fin de son *Introduction à la métaphysique*, basée selon Castoriadis sur une interprétation qui projette dans le texte grec des schèmes propres à la philosophie de Heidegger (cette rétro-projection étant pour Castoriadis un trait récurrent des lectures des Grecs proposées par le penseur allemand-en cela bien dans la grande lignée des « classiques » allemands). En voici un premier exemple : « l'arbitraire de Heidegger va jusqu'à joindre à l'altération de la ponctuation évidente du texte la mise à l'écart des mots mêmes qui montrent l'absurdité de cette altération. Ainsi des vers 360-361 du stasimon d'*Antigone* : *pantoporos; aporos ep'ouden erkhetai to mellon*, "capable de marcher partout, de traverser tout, de trouver des réponses à tout, il n'avance vers rien de ce qui est à venir sans avoir quelque ressource", qu'il lit – viol éhonté du texte : *pantoporos aporos, ep'ouden erkhetai*, pour

---

¹⁹ H. MESCHONNIC, « la langue qui parle » et « Penser, dans le langage Heidegger », dans *Le langage Heidegger*, Paris, 1990, pp. 258-295 et pp. 296-345, pour une autre critique de la pratique heideggerienne de l'étymologie et de la traduction qui se base sur une série d'études de cas précis.

²⁰ C. CASTORIADIS, « La fin de la philosophie? », Paris, p. 283.

²¹ ID., p. 283. Cf. A. BADIOU, « Le recours philosophique au poème », dans *Conditions*, Paris, 1992, pp. 93-107, pour une autre discussion critique de la lecture heideggerienne des Grecs, notamment de sa sacralisation de la parole poétique.

pouvoir traduire : “partout en route faisant l’expérience, inexpert sans issue, il n’arrive à rien”. Et pour accorder une vraisemblance superficielle à sa traduction, Heidegger est obligé d’omettre subrepticement les mots *to mellon* »²². Un second exemple concerne les vers 352-356, toujours de l’*Antigone* de Sophocle : « l’homme s’est enseigné à lui-même – il a créé – la langue (*phthegma*), la pensée (*phronèma*) et ces *astunomous orgas* que Heidegger traduit, cette fois de façon clairement nazie, *der Mut der Herrschaft über Städte*, “la passion de la domination sur les villes”. Traduction aberrante d’ailleurs : pour qu’il y ait domination sur les villes, il faut d’abord qu’il y ait des villes. Sophocle ne parle pas de domination sur des cités supposées déjà existantes, il se positionne au “moment” (au niveau de la strate ontologique) où l’homme crée la langue, la réflexion et les *astunomous orgas*, les passions, les dispositions, les pulsions qui donnent des lois aux cités-qui instituent les cités »²³. Pour le résumer en un mot, ce que « rate » Heidegger n’est rien moins que la découverte grecque du fondement paradoxal de la rationalité et de la loi dans la pulsion et dans l’affect. Au lieu de l’auto-limitation de la violence par sa réélaboration en loi, Heidegger lit la légitimation de la violence de la loi. Complet contre-sens...

Ce qui fait la Grèce nous fournit la pièce manquante du puzzle, en dévoilant le présupposé que Castoriadis diagnostique au fondement de la « cécité interprétative » de Heidegger : les Grecs sans cité, sans amour, sans âme et sans passion politique de Heidegger sont selon Castoriadis les spectres d’une théologie masquée. La thèse centrale de toute la philosophie de Heidegger, celle de la différence ontologique en fonction de laquelle il entend la question de l’étant comme radicalement distincte de celle de l’être, appartient à une tradition onto-théologique qui est judéo-chrétienne et non pas grecque. En effet, pour les Grecs, il n’y a pas une question de l’être séparée de celle de l’être des étants, comme en témoigne le fait que « on ne demande pas *ti to einai*, qu’est-ce que l’être?, mais *ti to on*, qu’est-ce que l’être-étant? »²⁴. La différence ontologique de Heidegger n’est donc finalement « rien d’autre qu’un avatar de la pensée centrale de la théologie, qui impose une distance infinie entre quelque chose, Dieu, et tout le reste, les créatures »²⁵. Ainsi, on comprend que la description heideggerienne du surgissement de la vérité de l’Être soit *in fine* qualifiée par Castoriadis de... pastorale. Mais l’ironie incessante que Castoriadis déploie envers Heidegger ne doit pas être prise à la légère : au sein de « l’agora transhistorique de la

---

²² C. CASTORIADIS, *Figures du Pensable*, pp. 15-16.

²³ ID., p. 31.

²⁴ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 263.

²⁵ *Ibidem*.

réflexion » règne *eris*, la polémique, voire *polemos*, la guerre. Et c'est bien du côté de ses ennemis de pensée que Castoriadis range Heidegger : guerrier combattant sous le drapeau critique du *logon didonai* hérité de la tradition grecque, Castoriadis ne peut que s'opposer à la figure quasi-prophétique du Maître de Vérité sous laquelle Heidegger prétend à l'écoute authentique de l'Être, dans une position plus religieuse que philosophique qui disqualifie dans l'ontique toute pensée qui lui serait critique²⁶.

1.2. *Fécondité de la « création grecque » : un projet d'autocréation individuelle et collective à métaboliser, interminablement*

A l'opposé de toute sacralisation, Castoriadis fait résider la spécificité de la culture grecque dans le fait de « s'être remise elle-même en question en se comparant aux autres cultures et aux autres sociétés »²⁷. Contrairement à la plupart des cultures, repliées sur elles-mêmes, la civilisation grecque se caractérise par l'ouverture, la curiosité, la valorisation de l'altérité, et ce dès Homère. Ainsi, dans l'*Illiade*, il n'y a aucun privilège accordé aux Grecs par rapport aux Troyens, et le véritable héros de cette épopée n'est selon Castoriadis pas le bouillant Achille, mais le sage Hector, soucieux avant tout du sort de sa femme Andromaque, de leur fils Astyanax, de ses parents et de ses concitoyens. De même, quelques siècles plus tard, Eschyle n'hésite pas à donner le rôle principal dans sa tragédie les *Perses* à la digne reine perse Atossa, sensibilisant le public athénien à la fragilité des positions de vainqueurs et de vaincus, si facilement réversibles, alors que sa cité vit une pleine période de triomphe suite aux multiples victoires grecques²⁸. Autre exemple, Hérodote dans ses *Enquêtes* place d'entrée de jeu sur le même pied « les actions mémorables des Grecs et des barbares ». Il relate les mœurs et les institutions de multiples peuples, les compare à celles des Grecs, n'hésitant pas à accorder sa préférence à ce qui a cours ailleurs qu'en Grèce, comme dans le cas égyptien, souvent érigé en paradigme de la civilisation. Ainsi, avec une constance remarquable au cours du temps, les productions imaginaires grecques attestent non seulement « l'intérêt pour la vie et les mœurs des autres peuples, mais aussi l'impartialité du regard, qui présuppose une relativisation des lois, des normes, des mots mêmes de la tribu »²⁹.

Etudier la culture grecque, c'est donc pour Castoriadis « se demander comment, dans quelles conditions, par quelles voies la société humaine s'est

---

²⁶ C. CASTORIADIS, « La fin de la philosophie? », p. 303, pour la thématization des « deux positions seulement possibles » en philosophie aujourd'hui, la critique et la religieuse, que j'ai ici reconfigurées en combat métaphorique.

²⁷ ID., p. 42.

²⁸ ID., p. 281.

²⁹ *Ibidem*.

montrée capable, dans un cas particulier, de briser la clôture moyennant laquelle, en règle générale, elle existe »³⁰. Car cette attitude n'est aucunement universelle, mais tout à fait exceptionnelle dans l'histoire des sociétés humaines. Dès lors, Castoriadis situe son rapport aux Grecs bien au-delà de la simple interprétation : il ne s'agit pas simplement d'un travail théorique – « l'histoire pour antiquaires » déjà décrite par Nietzsche –, mais d'un travail *politique* : « quand nous abordons la naissance de la démocratie et de la philosophie, ce qui nous importe, c'est notre propre activité et notre propre transformation (de la société et du sujet) [...] c'est la Grèce qui a créé la possibilité de ce projet de compréhension: comprendre sa propre histoire pour se transformer soi-même »³¹.

On peut maintenant mieux saisir en quoi la Grèce est pour Castoriadis un « germe », et non pas un « modèle »³². Chez lui, nulle trace de nostalgie pour l'originaire perdu : la démocratie athénienne, par les limitations dues à l'exclusion des femmes, des esclaves et des étrangers, n'est pas un modèle à imiter tel quel aujourd'hui. Mais ce qui doit être réactivé, c'est la *dynamique* de la critique en actes des fondements de l'ordre institué, processus continu d'auto-institution que la démocratie athénienne a inventé et réussi à maintenir vivace durant près de trois siècles. C'est en ce sens que Castoriadis qualifie la démocratie athénienne de « pensée politique en acte », et c'est cette pensée qui doit être ranimée. Ceci présuppose qu'elle soit réinventée en fonction des conditions sociales, politiques et économiques qui sont aujourd'hui les nôtres. La notion de « germe » permet ainsi à Castoriadis de mettre l'accent sur l'exploration de nouveaux possibles que suppose nécessairement le mouvement d'invention et d'auto-institution de la collectivité par elle-même. Réactiver le germe grec est donc de l'ordre d'un projet politique urgent et sans doute intempestif, à l'heure de la démobilisation générale des citoyens de nos démocraties, que Castoriadis qualifiait d'ailleurs d'oligarchies masquées. Si une démocratie directe ne semble plus possible à l'échelle contemporaine de la mondialisation, il s'agirait néanmoins d'inventer d'autres modes d'intervention directe de la collectivité des citoyens dans les affaires communes, ne serait-ce que sous le mode de l'interrogation critique illimitée des décisions de nos dirigeants politiques, auxquels nous devrions demander de rendre raison de toutes leurs décisions. L'intérêt de Castoriadis pour la Grèce se comprend donc dans l'horizon de la nécessité de transformer l'humanité contemporaine, ou plus précisément, de réactiver ce qui fait le

---

³⁰ C. CASTORIADIS, « La polis grecque... », *op. cit.*, pp. 262-263. Cité en p. 13 de *l'Avant-propos à Ce qui fait la Grèce*.

³¹ ID., pp. 52-53.

³² ID., pp. 40-41.

propre de l'humain, à savoir « cette sorte de travail critique permanent de la société sur elle-même que nous connaissons sous le double nom de philosophie et de démocratie » né en Grèce, réapparu durant la longue renaissance des XI-XVIèmes siècles, puis dans l'héritage de la grande tradition rationaliste et surtout dans le mouvement ouvrier³³.

2. La saisie imaginaire grecque du monde dans sa vérité : *khaos* et *kosmos*

Nous avons vu que Castoriadis qualifie de vraies les représentations imaginaires du monde dans la mythologie et les poèmes grecs, au sens où elles montrent le monde comme se créant sur fond de chaos, puis s'organisant progressivement en cosmos ordonné. En faisant du chaos irrationnel le fondement du monde, les Grecs ont donc posé que « le cosmos lui-même n'a au départ aucun sens dans l'acception humaine et anthropologique du terme. Brièvement parlant, il n'est pas fait pour l'homme, ni d'ailleurs contre l'homme: il est là, il a son ordre, et l'homme naît et meurt là-dedans. Et quand il meurt, c'est terminé »³⁴. Dès lors, il faut examiner plus en détail comment Castoriadis lit l'expression de cette vérité dans le matériau de la langue grecque, poético-politiquement retravaillé.

2.1. La double conception du chaos chez Hésiode

Le premier texte où l'on trouve le terme *khaos* est la *Théogonie* d'Hésiode³⁵. Après un long prologue qui raconte la rencontre d'Hésiode avec les Muses³⁶, le poème proprement dit chante la création du monde, des dieux, des géants et des hommes en commençant par ce vers : « d'abord le vide est devenu » ou « d'abord est advenu le Vide » (v. 116 : *è toi men prôtista Khaos genet'*). Castoriadis relève l'utilisation de l'aoriste de *gignomai* à la place de l'imparfait d'*einai*, qui se justifie pour des raisons métriques³⁷. Reste qu'il considère qu'on peut supposer un choix délibéré dans l'utilisation du verbe

---

³³ E. ESCOBAR, M. GONDICAS et P. VERNAY, *Avant-propos à Ce qui fait la Grèce*, pp. 11-12.

³⁴ ID., p. 55.

³⁵ L'analyse du poème d'Hésiode correspond au séminaire du 26 janvier 1983, repris dans les pages 171-174 de *Ce qui fait la Grèce*.

³⁶ S. KLIMIS, « Le poète, le philosophe et les Muses : (auto)-création du discours inspiré », dans *Kairos. Rationnel et irrationnel en philosophie ancienne*, Presses Universitaires de Toulouse le Mirail, 2005, pp. 21-60. Je me permets de renvoyer à cette étude, car j'ai tenté d'y montrer entre le Prologue de la *Théogonie* d'Hésiode et le *Phèdre* de Platon, un mouvement de « métabolisation » de schèmes du discours poétique par le discours philosophique, assez analogue à celui que Castoriadis pointe ici de la *Théogonie* au *Timée*.

³⁷ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 171.

« devenir », ce d'autant plus que *Khaos* est apparenté au verbe *khainô*, qui signifie « béer ». Il s'agit donc d'un creux, d'une béance, d'un vide. Ce vide renvoie à un substrat, à une matrice primordiale. Tout doit surgir sur fond de vide, l'être advient à partir du non-être essentiel du vide³⁸. Ce premier vers ferait ainsi voir par le rythme poétique créé par ses racines verbales le *mouvement* de création du monde, le « vide » originaire n'étant pas un « rien » statique, mais déjà en lui-même un devenir/advenir dynamique.

C'est à la fin du récit de la lutte entre les Olympiens et les Titans (entre « nouveaux » et « anciens » dieux) que Castoriadis décrypte la seconde idée importante pour la saisie imaginaire du monde sur fond de chaos³⁹. Hésiode y décrit le Tartare comme aussi éloigné de la terre que la terre l'est du ciel, ceint par une muraille de bronze, avec une embouchure entourée d'un triple rang d'ombre, et « au-dessus ont poussé les racines de la terre et de la mer inféconde » (v. 727)⁴⁰. Donc, cette Terre, advenue après et sans doute à partir du chaos, est présentée comme ayant ses racines dans le Tartare. Et c'est dans le Tartare que sont enfermés les Titans, dieux monstrueux et hubristiques, dans cette sorte de matrice primordiale innommable : « le Tartare joue ici le rôle d'un chaos au sens second du terme. Il ne s'agit pas simplement de vide [...] s'y trouvent les sources et les extrémités de toutes choses, de la Mer, de la Terre, du Ciel étoilé; ce sont “des lieux affreux et moisis, qui font horreur aux dieux, abîme (*khasma*, apparenté à *khaos*) immense dont on n'atteindrait pas le fond” (v. 739-740). Et là-dedans se déchaînent des bourrasques sans fin, tourbillons perpétuels qui rempliraient d'effroi même les dieux : “là se dresse l'effrayante demeure de l'inférieure Nuit, qu'enveloppent de sombres nuées” »⁴¹.

Ce lieu où il est explicitement dit que plongent les racines de tout ce qui existe, qui donc, en un sens, nourrit ces existences, est décrit comme un désordre total, une obscurité totale et terrifiante. On a bien là une image du fond de l'être, ou des étants, clairement posée comme un chaos originaire.

En résumé, dans la première image hésiodique du *khaos* au vers 116, celle de la matrice originaire, on a l'idée d'une création radicale, à partir de rien, et d'une création du rien lui-même à partir d'un hyper-rien. Dans la seconde signification du *khaos*, exprimée dans les vers sur le Tartare (v. 727-728 et v. 720-735), on trouve l'idée d'un *kukeôn*, d'un mélange informe, terrifiant, qui

---

³⁸ ID., p. 172.

³⁹ ID., p. 172.

⁴⁰ ID., p. 173.

⁴¹ ID., p. 174.

contient tout et nourrit tout: le Tartare, prison pour les anciens dieux vaincus, est aussi ce dans quoi tout ce qui existe plonge ses racines⁴².

2.2. Postérité philosophique de la notion de *khaos primordial*

Castoriadis s'attache ensuite à montrer l'émergence d'une signification philosophique essentielle à partir de ces significations mythologiques qui la contenaient déjà⁴³. C'est l'idée d'un chaos-abîme, au sens d'un mélange informe où coexistent toutes les formes à venir, qui est en tout cas la condition effective de possibilité et de réalité des formes (ce que signifiait poétiquement l'image des racines chez Hésiode: l'élément nutritif contenu dans ce substrat) .

2.2.1. L'*apeiron* d'Anaximandre

Cette signification apparaît avec l'*apeiron* d'Anaximandre, principe posé comme *arkhè*, élément primordial, origine et principe de tout⁴⁴: « Anaximandre a dit que le principe et l'élément des choses existantes était l'*apeiron* devenant ainsi le premier à utiliser ce terme à propos du principe matériel. Il dit que ce principe n'est ni l'eau, ni aucune des choses nommées éléments, mais qu'il est une autre nature, *apeiron*, dans laquelle trouvent leur origine tous les ciux ainsi que les mondes qu'ils contiennent. Et la source du devenir des choses existantes est celle-là même en qui elles trouvent leur anéantissement "selon la nécessité"; car elles s'infligent mutuellement pénalité et châtiment à cause de leurs injustices selon une répartition déterminée par le temps », comme il le décrit bien en termes poétiques » (fgt DK 12 A 9 et B1).

Ce fragment d'Anaximandre est tiré du commentaire du néoplatonicien Simplicius à la *Physique* d'Aristote. Penseur du VI^{ème} siècle après Jésus-Christ, Simplicius interprète l'*apeiron* en posant qu'Anaximandre ne pouvait faire d'un des 4 éléments (eau, air, terre, feu) classiques le substrat, le *hupokeimenon*, de toutes choses, car ces éléments nous sont donnés et se transforment les uns dans les autres. Il lui fallait *allo ti para tauta*, « quelque chose d'autre en dehors de cela », en dehors de la physique et du perceptible : l'*apeiron*. Les quatre éléments vont ensuite en résulter par séparation. Ainsi, ce fragment attesterait qu'Anaximandre poursuit le mouvement d'abstraction entamé par son maître Thalès, qui correspond au passage d'une cosmogonie mythique (représentation/figuration), – renvoyant à des entités « intuitionnables », perceptibles, visibles –, à la recherche méthodique de l'*arkhè* ou *stoikheion*, entendu comme un principe, une origine qui est au-

---

⁴² ID., p. 174.

⁴³ ID., pp. 174-179.

⁴⁴ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, pp. 185-201, qui reprend l'analyse du fragment d'Anaximandre développée dans le séminaire du 16 février 1983.

delà de ce qui est donné, du *phainesthai*, des apparences⁴⁵. Ce fondement originaire se distingue de toute théogonie ou de toute conception mythique par le fait qu'il est *irreprésentable* : ainsi, l'eau de Thalès, posée comme *arkhè*, est déjà un *Urwasser*, une eau primordiale, dont l'eau empirique n'est qu'un avatar⁴⁶. Puis, avec l'*apeiron* d'Anaximandre, le fondement ultime devient ce dont on ne peut absolument pas avoir l'expérience. En effet, Castoriadis souligne que le terme *apeiron* est en rapport avec celui de *peras*, qui signifie « la limite la fin, l'achèvement ». Le sens premier de l'*apeiron* n'est donc pas « infini », comme on le traduit souvent, mais « indéterminé ». En tant qu'indéterminé, l'*apeiron* est donc aussi l'« inconnaissable », puisque connaître, c'est donner des déterminations. L'*apeiron* est ainsi l'indéterminé/indéterminable, irreprésentable, car il est ce qui est sans limite, sans fin, sans dé-limitation. Mais c'est cet indéterminé, en tant qu'il est absolument indifférencié, qui contient les possibilités de différenciation, et qui se trouve donc être le principe de toutes choses. On voit donc en quoi poser l'*apeiron* comme *arkhè* constitue un coup de force pour la pensée : c'est par un processus de réflexion, qui tente de déterminer le fondement du monde pour parvenir à s'en donner une représentation, qu'Anaximandre aboutit à la conclusion paradoxale d'un fondement irreprésentable, en tant qu'intrinsèquement indéterminé. Castoriadis conclut : « dans la pensée d'Anaximandre, on a déjà ce que j'appellerais le poison de la bifurcation philosophique, c'est-à-dire le fait de ne jamais pouvoir se tenir définitivement quelque part »⁴⁷.

2.2.2. La *khôra* dans le *Timée* de Platon

C'est dans le *Timée* de Platon que Castoriadis voit le prolongement de ce processus d'abstraction quant à l'explicitation du monde à partir d'un fondement indéterminé. Rappelons que le *Timée* se présente comme la poursuite de l'« entretien de la veille », qui correspond au dialogue de la *République*. Il s'agit d'y montrer comment la cité idéale construite en *logô*, dans le discours, par les protagonistes de la *République*, pourra devenir effective. Or, paradoxalement, le *Timée* répond à cette question qui concerne le futur, en développant un long mythe qui raconte la création du monde par un démiurge. Nous assistons donc à un retour à la forme mythique d'exposition du discours, qu'il va falloir s'efforcer de « redresser » en tentant de comprendre l'intention visée par ce recours au mythe⁴⁸. Castoriadis

⁴⁵ ID., p. 187 et p. 196.

⁴⁶ ID., p. 187.

⁴⁷ ID., p. 200.

⁴⁸ L. COULOUBARITSIS, « Le mythe et la question de la distorsion », dans *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, 1998, pp. 31-64, pour une

l'explique en rapport avec le fait que Platon vit une conquête majeure de la mathématique de son époque : « l'achèvement de la construction des polyèdres réguliers, et en même temps la démonstration que ces polyèdres réguliers sont au nombre de cinq. Il existe un nombre infini de polygones réguliers à deux dimensions, mais il n'y a que cinq polyèdres dans l'espace : à 4, 6, 8, 12, 20 faces. Platon, prolongeant une pensée qui remonte aux Pythagoriciens [...] veut établir un rapport entre mathématique et physique. C'est-à-dire qu'il veut pouvoir mettre en rapport ce qu'il considère comme les éléments de la matière (terre, eau, etc.) et ce qui lui apparaît comme les unités élémentaires de l'étant et du pensable, telles qu'elles se présentent dans la stéréométrie, à savoir les polyèdres réguliers »⁴⁹.

Donc, Platon assigne-via la figure mythique du démiurge-à chaque élément un polyèdre régulier (par exemple, le feu est constitué de tétraèdres), en réservant l'une des formes pour la figure globale du kosmos. « Il essaie alors de construire ces polyèdres réguliers à partir de triangles, ce qui est tout à fait plausible, puisque le triangle est la figure élémentaire dans un espace à deux dimensions. Et là, il découvre qu'il ne peut pas le faire selon des rapports rationnels [...] Platon rencontre donc lui-même, dans cette recherche, quand il se met à la place du démiurge, ce caractère irréductible du substrat au rationnel »⁵⁰.

D'où l'invention mythique de la *khôra* : traduite par « matière », « substrat » ou « réceptacle », la *khôra* est quelque chose d'intermédiaire entre l'espace et un espace rempli de matière. Elle existe en soi, indépendamment de et préalablement à toute forme. La *khôra* peut recevoir toute forme, mais sans y être organiquement adaptée : il n'y a pas d'harmonie préétablie entre elle et les formes. Cette absence se traduit par le fait que Platon dit que le démiurge impose un ordre au monde *kata ton dunaton*, « autant que possible »⁵¹. Il y a quelque chose de supérieur à la puissance du démiurge : la résistance du substrat à se laisser définir par un ordre de part en part⁵². On peut donc bien parler d'un caractère irrationnel de la

---

interprétation du statut cognitif du recours au mythe, qui implique un redressement (*orthos logos*) par le discours argumentatif de ce qui se dit sous la forme d'une distorsion dans le mythe.

⁴⁹ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 178.

⁵⁰ ID., p. 178.

⁵¹ ID., p. 179.

⁵² F. MAKOWSKI, « L'absent du Timée », *Revue de philosophie ancienne*, Bruxelles, 1997, pp. 115-158, pour une interprétation analogue : « si la philosophie commence avec Platon, c'est donc par l'institution ou la reconnaissance au sein du monde d'une *chôra*, d'une infinitude immanente. Le monde est un tout fermé et clôturé sur lui-même qui contient un gouffre sans fond (un mixte de limité et

khôra/substrat : sans elle pour accueillir les formes, le monde ne pourrait pas être ordonné, mais le démiurge ne peut pas rationaliser de part en part le monde qu'il fabrique à cause de la résistance de cette *khôra* préexistante à son action ordonnatrice. Si l'on sait par ailleurs que *khôra* signifie « la région », la « terre », il est aussi possible de lire selon un prolongement politique la résistance de la *khôra* à l'ordonnement par la raison : la cité idéale ne pourra jamais être réalisée dans toute sa perfection, mais seulement « autant que possible », compte tenu de la réalité humaine et civique préexistante...

En résumé, d'Hésiode à Platon en passant par Anaximandre, on retrouve la constante d'une représentation du fond originare du monde comme chaos, a-sensé, indéfini, irrationnel. Cette « vérité » semble tellement impensable et indicible, qu'elle se dévoile de façon privilégiée dans l'espace imaginaire du pensable mythiquement configuré.

3. La saisie imaginaire grecque de l'existence et de la mort dans leur vérité : *hubris* et *adikia* de l'advenue à l'être/absence d'espoir et misère de la survie après la mort.

Progressons d'un pas en passant de la saisie imaginaire grecque du monde à celle des êtres de ce monde, telle que Castoriadis la décrypte dans le fragment d'Anaximandre. Le texte nous dit que « les êtres se donnent les uns aux autres la justice (*dikè*) et le paiement de l'injustice, et c'est pour cela que c'est des mêmes et vers les mêmes que l'advenir et la destruction – l'engendrement et la mort (*genesis* et *phthora*) – existent pour les êtres ». Autrement dit, l'advenir et la corruption sont les attribut essentiels des êtres (*onta*). Il y a donc opposition chez Anaximandre entre les *onta*, les êtres pluriels qui sont en devenir et l'*on*, qui n'est pas là, qui serait l'*arkhè*, l'être véritable, permanent, éternel, indestructible. On trouve donc chez Anaximandre – comme chez d'autres penseurs pré-socratiques de la *physis* –, l'idée selon laquelle les *onta* doivent se comprendre en référence à leur temps de vie limité, comme « étants éphémères qui sont dans le présent »⁵³ : ils s'épanouissent (*phuein*) individuellement à partir du fondement primordial éternel, puis ils retournent s'y fondre une fois leur temps de vie propre terminé.

---

d'illimité), et tout ce qui est mondain, les dieux, les âmes, les hommes, les vivants, les discours, tout cela n'existe que constitué de *chôra*, traversé par un abîme ».

⁵³ L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne, op. cit.*, pp. 44-45 pour la traduction et l'interprétation des *eonta* comme « êtres qui sont dans le présent » caractérisés par un temps de vie propre, et pp. 48-51 pour l'analyse du fragment d'Anaximandre.

Cette « loi » du mouvement cyclique de la génération et de la corruption, valable pour tous les vivants, s'accompagne de la mention selon laquelle les *onta* se donnent justice et châtement pour leur injustice ou leur *hubris*⁵⁴. Mais de quelle *hubris* s'agit-il exactement? Chez Homère, nous verrons que l'*hubris* consiste à dépasser les limites du lot qui a été imparti à chacun à sa naissance. Or, l'épopée montre que l'*hubris* humaine qui consiste à aller *huper moiran*, au-delà de son lot, est une tendance innée, quasi consubstantielle à l'humain. Castoriadis considère donc qu'on peut déduire de ce parallèle avec l'épopée homérique que l'*hubris* d'Anaximandre est elle aussi naturelle et commune à tous les étants : « ce que l'on doit payer, ce serait la *genesis*, la naissance; et ce qui est dû, ce serait la *phtora*, la mort »⁵⁵.

C'est donc l'exister lui-même qui est *hubris*, transgression, *adikia*⁵⁶. L'*adikia* n'est pas le simple persister dans l'existence au-delà de son temps, le simple *huper moiran*. C'est en cela que Castoriadis considère qu'Anaximandre va plus loin qu'Homère : « l'*adikia*, c'est l'exister lui-même. Et cet exister doit être détruit selon le même principe qui le produit. Prévaut finalement une sorte de justice ontologique, qui abolit l'*hubris* impliquée par l'existence particulière »⁵⁷. Toute existence particulière impliquant une délimitation (*peiras*, un « terme »), elle doit donc chaque fois retourner à l'indéterminé une fois son temps de vie propre terminé⁵⁸. Par analogie, Castoriadis considère que l'*apeiron* tiendrait le rôle du *khaos* et que les *onta* seraient ce qui fait le *kosmos*, un univers ordonné dans lequel il y a des différences entre les êtres et un certain ordre du temps. Ceci lui permet donc de montrer le rapport de « métabolisation » entre l'origine de la philosophie et la saisie imaginaire première du monde par les Grecs⁵⁹.

En résumé, pour Anaximandre, tout vient de l'*apeiron* et tout y retourne : « au-delà des *onta* concrets, il y a de l'*on* qui est *apeiron*, de l'être qui est

---

⁵⁴ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 194.

⁵⁵ ID., p. 194.

⁵⁶ ID., p. 196.

⁵⁷ ID., pp. 196-197.

⁵⁸ Si Castoriadis ne cite à ma connaissance jamais Nietzsche, il est toutefois proche de son interprétation des Grecs sur bien des points essentiels. Comme le jeune Nietzsche de la *Naissance de la tragédie*, Castoriadis fait des Grecs le seul peuple à avoir pris conscience du tragique de l'existence : le fondement de l'être est le chaos et la venue à l'existence est souffrance, car l'individuation est arrachement à l'origine chaotique indifférenciée. D'où une nostalgie lancinante pour le retour à cette unité première : la sagesse du silène chez Nietzsche, le travail de la pulsion de mort chez Castoriadis, qui trouve à mon avis dans le modèle freudien le prolongement ultime de son interprétation des Grecs.

⁵⁹ ID., p. 197.

irreprésentable, indéterminable, etc. Mais cette première signification se trouve insérée, mêlée dans une seconde – sans qu’il y a identité, contradiction, opposition entre elles –, [...] qui nous dit que l’*hubris* ou l’*adikia* dont les êtres doivent payer le prix, c’est leur existence même. C’est le *même* principe, exister et annihiler l’exister, qui préside à leur engendrement et à leur corruption »⁶⁰. La loi ultime du monde est aveugle : émergence et destruction, elle n’a aucune raison et n’est pas rationalisable⁶¹.

Passant des êtres en général à l’être humain, Castoriadis voit un prolongement anthropologique à cette terrible vérité sur l’*hubris* intrinsèque à l’existence dans l’histoire du tyran Polycrate de Samos, relatée par Hérodote (III, 39-47 et 120-125). Selon Castoriadis, cette histoire n’est peut-être pas « vraie » au sens événementiel du terme, mais sa vérité n’en est pas moins celle « d’une vue du monde »⁶². Polycrate, qui prit le pouvoir vers 540, fut « un homme remarquable, protecteur des arts et des lettres, et en particulier du poète Anacréon. Si l’on en croit Hérodote, nul autre tyran ne pouvait lui être comparé en magnificence [...] Tout lui réussit : sa cour est brillante, grâce à sa flotte, il a su rendre Samos puissante, il s’est allié avec le pharaon Amasis. Or, cette parfaite réussite inquiète Amasis, qui s’en ouvre à Polycrate : tout va trop bien pour lui, ce qu’il vit est *huper moiran*, ne faut-il pas craindre la jalousie des dieux ? [...] et quelque temps plus tard, en effet, la catastrophe arrive *kata to khreôn* : Polycrate tombe dans le piège que lui tend un gouverneur perse et trouve, dit Hérodote, une fin misérable »⁶³ : Polycrate serait mort crucifié. Selon Castoriadis, l’*hubris* dont s’est rendu coupable Polycrate, « c’est d’avoir porté son être à son plein accomplissement, c’est la trop parfaite réussite de son existence, sans mélange des biens et des maux. Et cela est contre *to khreôn*, contre ce qui est dû. Il lui faut payer cette injustice. Il est donc détruit »⁶⁴.

Il nous reste maintenant à exposer la conception de la mort qui va de pair avec cette conception de l’exister, en commençant par rappeler les traits spécifiques de la religion et de la mythologie grecques pointés par Castoriadis⁶⁵ : comme il ne s’agit pas d’une religion révélée, il n’y a pas de dogmes ni de textes sacrés. Les textes qui parlent des dieux sont tous des textes *poétiques*, ce qui permet une réinvention constante des mythes. La

---

⁶⁰ ID., p. 197.

⁶¹ ID., p. 199.

⁶² ID., p. 197.

⁶³ ID., pp. 197-198.

⁶⁴ ID., p. 198.

⁶⁵ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, principalement les séminaires des 1^{er} décembre 1982, 5 janvier 1983 et 12 janvier 1983.

prêtrise n'est pas affaire de vocation mais elle est une magistrature politique comme une autre, qui consiste essentiellement dans l'organisation de processions et de sacrifices. Aucun privilège n'a été accordé à l'humain, de type « élection » par une puissance supérieure qui en aurait fait un être singulier. Et en miroir, il n'existe pas de fracture ontologique, pas d'abîme infranchissable entre l'humain et le divin: hommes et dieux coexistent au sein d'une réalité complexe qui articule le visible et l'invisible. Ils interagissent sans cesse, comme en témoignent les récits épiques ou encore les tragédies. Enfin, il n'y a pas de promesse de salut après la mort: déjà dans *Illiade* et *l'Odyssee* d'Homère, aucun espoir n'est laissé à l'humain, car la vie dans l'Hadès est une survie d'ombres misérables, sans esprit ni sens, et sans souvenirs. Castoriadis cite en exemple la fameuse réplique du fantôme d'Achille à Ulysse descendu aux Enfers, au chant XI de *l'Odyssee* : « ne cherche pas à me rendre la mort douce, je préférerais être, vivant, l'ouvrier journalier d'un très pauvre paysan plutôt que de régner parmi les morts »⁶⁶. Pour Castoriadis, ce sont donc les Grecs « qui ont découvert ce fait qu'il y a une mort finale, définitive [...] qu'on ne peut lui donner une autre signification, la transsubstantier, l'embellir »⁶⁷. On pourrait lui objecter que les cultes à Mystères comme ceux d'Eleusis, qui font aussi partie de la religion officielle grecque, exaltent au contraire le cycle de la mort et de la vie, la mort dans la vie, en intégrant dans leur rituel différentes « morts » initiatiques qui sont autant de renaissances à soi-même, à des degrés de conscience de plus en plus accrus, jusqu'à « voir le dieu (Dionysos) en soi »⁶⁸. Il existe donc au moins deux représentations de la mort en Grèce : la mort héroïque, sans espoir, et la mort dionysiaque, intégrée dans le cycle de la vie, et donc porteuse d'espoir. Mais Castoriadis ne prend pas ici en considération l'itinéraire conceptuel initié par la représentation dionysiaque de la mort, car c'est la représentation dénuée d'espoir de la mort héroïque qui est selon lui ce qui libère la possibilité de l'action et de la pensée, en donnant toute sa valeur à la seule vie *humainement* vécue pour les Grecs : la vie de gloire, qui assure la survie éternelle dans la mémoire des vivants.

---

⁶⁶ ID., p. 101.

⁶⁷ ID., p. 102.

⁶⁸ M. DARAKI, *Dionysos*, Paris, 1985, pour une présentation complète et critique des cultes dionysiaques.

4. La saisie imaginaire grecque de l'humanité dans sa vérité: le *nomos*, autocréation de la surnature humaine

4.1. L'humanité épique : la coexistence de la loi impersonnelle et de la libre décision

4.1.1. La *moira* : loi impersonnelle qui s'impose aux dieux comme aux hommes

Contrairement aux divinités olympiennes, la Moira n'est pas une divinité personnifiée chez Homère, mais une puissance impersonnelle, une sorte de légalité suprême qui s'impose aux dieux comme aux hommes : là où la *moira* dicte sa loi, il n'y a ni discussion, ni conciliation possible⁶⁹. Ainsi par exemple, au chant XVI de l'*Iliade*, Zeus veut sauver Sardépon, son fils chéri, mais il doit y renoncer et accepter de se soumettre à ce que la *moira* a arrêté pour lui : « la moira de Sardépon, pour moi le plus cher des mortels, est de tomber sous le bras de Patrocle »⁷⁰. Il ne faudrait pourtant pas comprendre *moira* comme une supra-transcendance : la *moira*, c'est la part, le lot, le sort. Non pas un destin compris comme réglant à l'avance toutes les actions. Mais la limite imposée à toute action et à toute existence. Pour l'homme, la *moira*, c'est le jour fatal de sa mort: celui qui lui a été imparti, dans le partage initial, comme borne de son existence. *Moira* : temps de vie limité de tout ce qui vit, mais temps de vie propre à chaque vie. A l'intérieur de cette limite, il en est d'autres dont la *moira* garantit la non-transgression. Il est par exemple dit que tel personnage ne pourra accomplir telle action, car ce serait *huper moron*. Ce type de limite s'impose aussi aux dieux: aucun pouvoir n'est éternel, comme l'illustre la succession Ouranos/Cronos/Zeus, et le terrible secret que détient le *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle concerne précisément le possible détronement de Zeus par un fils plus puissant que lui, dans un futur laissé indéterminé⁷¹. Néanmoins, répétons-le, la *moira* n'est pas la fatalité, pas la prédétermination absolue : « si la *moira* fixe des limites, en deçà de ces limites, les humains décident, en un sens librement. Plus précisément, ils décident de transgresser ou pas; et s'ils transgressent, la *némésis* sanctionnera leur égarement. Il est vrai que, dans les poèmes, les décisions humaines n'ont souvent que l'apparence de la liberté, quand les dieux soufflent aux héros ce qu'ils doivent faire [...] Mais aux moments les plus cruciaux, le héros décide

⁶⁹ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, pp. 109-116, pour le développement sur la *moira* épique.

⁷⁰ *Il.*, XVI, v. 433-434.

⁷¹ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 112, pour la référence au *Prométhée enchaîné*.

sans assistance, incitation ni tromperie divine »⁷². Ainsi par exemple, Achille choisit librement de mourir à Troie, après avoir pesé le pour et le contre entre la gloire immortelle que lui assurera parmi les vivants sa mort sur le champ de bataille, et l'anonymat dans lequel tomberait son nom s'il choisissait de vivre une vieillesse sans gloire en retournant dans sa patrie.

La représentation imaginaire épique de l'humanité nous montre donc la coexistence d'une loi impersonnelle et de la libre décision de l'homme face à elle. Loin d'être paradoxale, cette conception de la *moira* est selon Castoriadis ce qui contient la base de toute recherche rationnelle : si ce qu'il faut bien nommer la liberté humaine est possible, c'est parce que *moira* n'est pas un déterminisme absolu, mais une limite ultime, la mort, qui ouvre un espace pour l'agir et pour le penser, à l'intérieur des frontières ainsi délimitées⁷³.

4.1.2. Le choix du *Kleos/kudos* : La libre décision individuelle de mourir pour survivre éternellement dans la mémoire collective des vivants.

Nous avons vu que la représentation imaginaire grecque du monde nous le dépeint comme n'ayant pas été fait pour l'homme. Dès lors, la réponse épique à cet a-sensé originaire est la recherche de la gloire : elle est la seule chose qui vaille la peine dans un monde absurde. Pourtant, à y bien regarder, cette hyper-valorisation de la recherche de la gloire est elle-même paradoxale. En effet, l'épopée dévoile l'absurdité de la guerre de Troie, condition de possibilité pour que s'actualisent les prouesses guerrières des héros: des milliers de morts pour une futilité, un concours de beauté entre déesses sanctionné par une pomme...⁷⁴ Achille, d'ailleurs, le dit explicitement : cette guerre pour récupérer la femme d'un autre ne le concerne pas, elle n'est que l'occasion pour lui de se couvrir de gloire au combat. Peu importe donc, finalement, que la guerre soit juste ou injuste. On pourrait aussi songer à la longueur et à la minutie des descriptions de batailles dans l'*Iliade*, qui montrent jusqu'à la nausée les héros s'entre-tuant, faisant bien souvent perdre au lecteur le fil de la narration, voire, le faisant douter qu'un tel fil conducteur existe réellement...et c'est à nouveau le caractère asensé de la guerre de Troie qui se trouve implicitement réaffirmé.

Selon Castoriadis, c'est donc toute l'histoire des hommes et du monde qui est symboliquement articulée autour du prétexte de l'absurde guerre de Troie: il n'y a ni incertitude ni attente dans l'*Iliade*, c'est au contraire l'inexorable et l'impuissance humaine qui sont montrés, le caractère inéluctable de la réalisation du destin, de la Moira. En effet, Achille et Hector savent dès le

---

⁷² C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 113.

⁷³ ID., pp. 115-116.

⁷⁴ ID., p. 99.

départ que c'est la mort, ultimement, qui les attend. Néanmoins, ce savoir anticipé coexiste avec l'authenticité de décisions librement prises et reprises au cours de l'action : « Achille est, comme le dira Aristote, *arkhè tôn essomenôn*, principe de ce qui adviendra, et le destin, la *moira*, se réalise au travers de ces décisions d'Achille, qui sont chaque fois librement prises mais qui ne changent rien à l'inexorable »⁷⁵.

S'opposant à la conception héritée du XVIII^e selon laquelle le monde grec ignorerait la notion d'individu⁷⁶, Castoriadis considère donc bel et bien Achille comme tel : il en prend pour preuve les multiples descriptions d'hésitations du héros, qui le montrent, au moment du combat, en train de confronter des discours opposés en son for intérieur⁷⁷ : vaut-il mieux retourner en Phthie, sa patrie, auprès de son cher père et vivre une longue vie sans gloire ? Ou vaut-il mieux courir à la bataille pour s'y couvrir de gloire en trouvant la mort⁷⁸ ? C'est donc suite à une véritable délibération, que le héros prend sa décision⁷⁹ : Achille sait que rien ne vaut la vie et pourtant il choisit la mort. Cette décision témoigne selon Castoriadis du fait qu'Achille a saisi la contradiction ultime qui noue le rapport de la mort et de la vie : « rien ne

---

⁷⁵ ID., p. 98.

⁷⁶ ID., pp. 116-117. D'après Castoriadis, la discussion autour de la question de l'individu dans la société grecque « commence au XVIII^e siècle avec Adam Ferguson, elle est explicitée par Benjamin Constant, puis reprise par Fustel de Coulanges dans sa *Cité antique*, lequel affirme que le monde grec ancien ignore ce que nous appelons l'individu, celui-ci étant entièrement résorbé dans la collectivité » (p. 51). Castoriadis critique aussi la conception « primitiviste » de Bruno Snell, d'après laquelle le monde homérique ne serait pas parvenu à concevoir une unité de l'être humain, notamment de ses puissances psychiques (p. 85).

⁷⁷ ID., p. 116, où Castoriadis relève qu'Homère utilise l'expression *Dikha thumon ekhein* pour décrire l'esprit du héros partagé entre deux partis opposés (*Od*, XVI, 73 et XIX, 524), ce que Platon nommera ultérieurement « le dialogue de l'âme avec elle-même », et qui n'est autre que sa définition du penser.

⁷⁸ Achille n'est d'ailleurs pas le seul héros à être dépeint dans ces situations de délibération intérieure.

⁷⁹ ID., pp. 116-117, où Castoriadis s'oppose donc aussi à la conception selon laquelle il ne saurait y avoir de décision dans le monde grec parce que les Grecs ne connaîtraient pas la notion de volonté. Il concède que le mot *boulèsis* est absent chez Homère pour désigner la faculté ou instance psychique qui ferait choisir ceci plutôt que cela et sous-tend la décision. Mais selon lui, si les Grecs ne thématisent pas la volonté, c'est parce que cette notion ne leur pose pas problème, car ils ne connaissent pas la notion de péché, propre à l'héritage judéo-chrétien : « la maladie de la volonté y a une racine onto-théologique, indissociable du péché. On doit faire une chose mais on en est peut-être incapable et c'est là une faute. On s'impute alors à soi-même la raison de cette incapacité sous la forme d'une mauvaise volonté ».

vaut la vie, mais si rien ne vaut plus que la vie, alors la vie ne vaut rien »⁸⁰. Sa reformulation de l'énoncé implicitement contenu dans la décision d'Achille permet à Castoriadis de considérer que l'épopée homérique est à la fois une méta- et une hyper-tragédie⁸¹, de par le degré de lucidité absolue dont témoignent ses héros, contrairement aux héros tragiques, qui agissent souvent en ne connaissant qu'un aspect tronqué de la réalité. Ainsi, la délibération intérieure puis la décision d'Achille nous montrent de façon paroxystique en quoi tout humain est nécessairement déchiré par des motivations opposées : d'un côté l'évitement de la mort, la conscience que rien ne vaut la vie, la recherche de la quiétude auprès des êtres aimés. Et d'un autre côté, l'évitement d'une vie qui ne contiendrait pas ce qui la rend digne d'être vécue⁸².

Si Castoriadis concède donc au héros épique la possibilité de prendre librement les décisions qui le conduiront à agir pour accomplir sa *moira*, il souligne par ailleurs le caractère transgressif de la plupart de ces actes⁸³. L'accomplissement de cette *moira* est en effet constamment conditionné par un dépassement des limites. Cette dimension hubristique de l'agir héroïque est présente dès le début de l'*Iliade*, et c'est même elle qui « lance » pour ainsi dire toute l'intrigue de cette épopée: Agamemnon offense le prêtre d'Apollon. Ce dernier envoie la peste sur le camp achéen. Quand Agamemnon est obligé de restituer Chrysis, il fait quelque chose qu'il n'a pas le droit de faire : il prend une femme qui appartient au butin d'Achille. Enfin, mentionnons la transgression sans doute la plus terrible de l'*Iliade* : le cadavre d'Hector privé de sépulture et laissé en pâture aux charognards par Achille voulant venger la mort de Patrocle. Par cet acte, Achille exclut symboliquement Hector, non seulement de la communauté des guerriers, mais surtout de celles des humains. Il accomplit un acte de barbarie qui vise la déshumanisation de l'ennemi. Mais par là, il entérine la sienne propre.

Pourtant, au terme de cette accumulation désolante de transgressions et d'actes d'*hubris*, l'espoir, enfin, émerge au dernier chant de l'*Iliade*. Parmi ces dieux injustes qui prennent parti pour ou contre Achéens et Troyens, qui trompent ceux du camp ennemi et aident éhontément leurs favoris, parmi ces rois médiocres et sans vaillance qui se taillent pourtant la meilleure part du butin, parmi ces héros ne poursuivant que leur vengeance et leur propre gloire, deux figures singulières vont être transformées par l'empathie

---

⁸⁰ ID., p. 103.

⁸¹ ID., p. 97.

⁸² ID., p. 103.

⁸³ ID., pp. 99-100.

résultant de leur face-à-face: Achille et Priam⁸⁴. Le vieux roi venu demander en suppliant qu'Achille lui rende le cadavre de son fils, parvient à émouvoir le féroce guerrier, en évoquant la similitude et donc la possible réversibilité entre son sort misérable et celui de Pelée, le père d'Achille. Alors naît dans le cœur d'Achille un affect d'un nouveau genre, qui ne semblait pas avoir de raison d'être dans l'*éthos* du guerrier épique traditionnel : la pitié, racine de la philanthropie, l'amour de l'humain basé sur la reconnaissance de l'universelle finitude⁸⁵. Par le partage symbolique du boire et du manger et la restitution du corps d'Hector, on peut considérer que l'*Illiade* fait voir le dépassement des valeurs guerrières épiques vers des valeurs citoyennes, basées sur la pitié et la persuasion, préfigurant celles de la tragédie dans l'Athènes démocratique. Achille se dévoile donc comme n'étant pas « le meilleur des Achéens », mais un individu représentatif d'un nouveau « type » humain, que je qualifierais de proto-démocratique⁸⁶. Dans le même esprit, Castoriadis relève d'autres éléments critiques qui montrent que l'*Illiade* et l'*Odyssée* mettent en question les normes et les valeurs établies⁸⁷ : par exemple, au chant IX de l'*Illiade*, « Achille repousse la proposition d'Agamemnon de reprendre les combats en échange de cadeaux somptueux, en disant: cette guerre n'a aucun sens et rien ne vaut plus que la vie. Or, dire que rien ne vaut la vie est impensable dans le monde héroïque. Mais dire que cette guerre n'a aucun sens l'est encore plus, parce que le sens de l'existence

---

⁸⁴ ID., p. 100 et p. 120.

⁸⁵ K. CROTTY, *The Poetics of Supplication. Homers's Iliad and Odyssey*, Ithaca and London, 1994, pour une très belle analyse du face à face d'Achille et de Priam au chant XXIV de l'*Illiade*, et la démonstration de la construction de l'individualité de chacun des deux héros, au travers des différents affects ressentis. Voir aussi S. KLIMIS, *Archéologie du sujet tragique*, Paris, 2003, pp. 340-349.

⁸⁶ Cette mise en question de l'idéal du guerrier épique au travers du personnage d'Achille se laisse d'ailleurs d'emblée percevoir dans la plupart des actes d'Achille, qui s'opposent à ceux d'un guerrier épique « traditionnel » : pendant presque toute la durée de l'épopée, Achille ne combat pas, mais il demeure enfermé dans sa tente, boudant parce qu'on lui a enlevé Briséis, puis pleurant la mort de Patrocle, en refusant aussi de manger, de boire, et de dormir. A la fin du chant XXIV, il précise bien à Priam qu'ils festoieront ensemble dans les limites de son campement, car les autres Achéens ne pourraient pas comprendre ce geste.

⁸⁷ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, pp. 100-101. Castoriadis souligne que cette dimension critique est aussi présente dans la poésie lyrique : loin d'être simple expression d'affects, ce type de poésie présente aussi des énoncés de portée philosophique et politique. Par exemple, Archiloque, soldat de métier, peut-être mercenaire, a fui un jour le champ de bataille et écrit : « j'ai jeté mon bouclier, je pourrai toujours en acheter un autre ». C'est là une attaque frontale contre la croyance commune sur ce que sont les vertus viriles, la bravoure du soldat (p. 247).

héroïque, c'est la guerre »⁸⁸. De même, le personnage d'Agamemnon, en qui Vidal-Naquet ne voit qu'une fonction, est pour Castoriadis un personnage individué, dont la description laisse apparaître une critique de la royauté : les reproches d'Achille (I, 149 ss), d'Ulysse (XIV, 83-102) et de Diomède (IX, 33-49), dévoilent qu'Agamemnon « n'est qu'un énorme parasite : il commande, mais ses ordres sont toujours médiocres, il n'est ni brave ni vaillant, ni habile »⁸⁹. Cette dissociation entre la fonction royale et les qualités positives qui justifieraient d'être roi, ébauche donc une critique explicite de l'organisation du monde héroïque.

4.2. *L'inhumanité épique : le contre-exemple des Cyclopes dans l'Odyssée*

La description des Cyclopes dans l'*Odyssée* prouve une fois encore qu'il y a bien une pensée politique poétiquement exprimée dans l'épopée : selon Castoriadis, ces personnages permettent de dévoiler ce qui distingue les humains, une collectivité humaine, de ce qui est monstrueux, inhumain. Les cyclopes – littéralement, « yeux ronds » –, sont d'emblée qualifiés d'*hyperphialoi*, d'« orgueilleux », de façon exorbitante, n'écoutant personne, ne se soumettant à rien⁹⁰. Ces monstres ne plantent ni ne labourent. Ils leur manque donc le premier trait caractéristique de toute vie civilisée : l'agriculture. Mais surtout, ils n'ont ni assemblées délibératives (*agorai boulèphoroi* : littéralement, des assemblées qui émettent ou portent, ou dans lesquelles se forment des *boulai*, c'est-à-dire à la fois des avis et des décisions), ni lois (*themistes*: les lois en tant qu'institutions posées)⁹¹. On pourrait donc croire que ces cyclopes décrivent un état de nature, en opposition absolue avec toute vie en société civilisée. Or, ils ont l'usage de la parole⁹², et sont organisés en micro-structures familiales. En effet, chaque cyclope « fait la loi » à ses enfants et à sa femme (*themisteuei*), sans se soucier des autres, agissant comme une sorte de *pater familias*. Mais le verbe *themisteuein* exclut qu'un cyclope puisse tuer de façon arbitraire sa femme ou ses enfants. Pourtant, les cyclopes restent des monstres, malgré ces traits « civilisés ».

Dès lors, ces récits nous apprennent que ce qui marque essentiellement la « différence anthropologique », ce n'est pas la « culture » par opposition à l'état de « nature », mais bien le politique par opposition à l'a-politique. Dans la lecture que Castoriadis fait d'Homère, une communauté humaine doit

---

⁸⁸ ID., p. 100.

⁸⁹ ID., p. 117.

⁹⁰ ID., p. 151.

⁹¹ ID., pp. 151-152.

⁹² ID., p. 152.

nécessairement être politique, si on entend par là la recherche commune du bien vivre ensemble (*euzein*) dans des assemblées délibératives où la communauté discute et édicte des lois. Il ne s'agit donc pas seulement de décider, dans de telles assemblées, mais aussi de réfléchir ensemble, de se demander sur quoi l'on va prendre ou non une décision, si cette décision est juste ou non, et ultimement, ce que sont le juste et l'injuste.

Cette définition de la société humaine comme société politique, magistralement illustrée *a contrario* par les communautés familiales inhumaines des cyclopes, est aussi corroborée par l'agora divine: même chez les dieux, on se réunit et on délibère en assemblée car Zeus, bien que son pouvoir soit éminent et prédominant, ne néglige pas l'avis des autres dieux⁹³. Enfin, chez les héros, si le pouvoir militaire appartient bien aux rois qui conduisent la bataille, il existe aussi en parallèle une agora, assemblée de tous les guerriers libres concernant les affaires communes. Les chefs y « prennent la température » de l'opinion publique⁹⁴. Et chacun peut y réagir: Ainsi, au chant II de l'*Iliade*, Thersite, un homme du peuple, représentant de la masse qui se bat aux côtés des héros individués, invective Agamemnon, et il critique la conduite de la guerre, et la guerre elle-même⁹⁵. Thersite est remis à sa place par Ulysse qui l'injurie et le frappe de son *skeptron*, l'insigne du pouvoir royal que prend en main celui qui s'adresse aux autres héros. Thersite n'ose pas répliquer, et pleure de douleur⁹⁶. Malgré cette description "aristocratique" des rapports entre les dirigeants et le peuple⁹⁷, il n'en reste pas moins que le récit de cette altercation prouve que l'agora est un lieu où tous les guerriers peuvent en principe prendre la parole, y compris un représentant de la masse anonyme comme Thersite⁹⁸. Le chant épique nous dévoile ainsi la force politique d'un lieu symbolique, qui dépasse celle de la parole du poète lui-même, qui disait : « la foule, je n'en puis parler, je n'y puis mettre de noms, eussé-je dix langues, eussé-je dix bouches, une voix que rien ne brise »⁹⁹.

---

⁹³ ID., p. 90.

⁹⁴ ID., p. 154.

⁹⁵ ID., p. 107.

⁹⁶ ID., p. 107.

⁹⁷ ID., p. 107, la dévalorisation du peuple est encore accentuée par la description physique de son représentant : Thersite louche, et il boîte...

⁹⁸ ID., p. 154 : Mais ce rôle actif de l'agora reste limité dans l'*Iliade*, et c'est encore une fois dans l'*Odyssée* qu'on assiste à de véritables débats, aussi bien au sein de l'agora des dieux (I, 11-95 et V, 1-42) que de celle d'Ithaque, lorsque Télémaque affronte les prétendants (II, 1-259 et XVI, 375-382).

⁹⁹ *Il.*, II, v. 488-490.

4.3. *L'humanité tragique : le « terrifiant extraordinaire » (deinotès) de l'auto-crédation humaine*

Si le héros épique est donc bien pour Castoriadis déjà un « individu »¹⁰⁰, c'est seulement dans la tragédie athénienne, et tout particulièrement chez Sophocle, que s'exprime réellement l'idée de « création humaine ». Même si Castoriadis n'utilise pas ce terme, il me semble qu'on peut dès lors parler d'un *sujet* tragique, par différenciation de l'*individu* épique¹⁰¹. En effet, la « création humaine » consiste dans la reconnaissance du fait que l'humain se donne à lui-même sa propre essence, qu'il en est donc le créateur¹⁰². Cette idée est exprimée dans différents textes majeurs du Vème siècle athénien¹⁰³, période où le projet d'autonomie sociale et individuel réalisé par la démocratie (Athènes est au sommet de sa puissance politique) et par la philosophie (notamment avec les grands Sophistes et Socrate) était à son actualisation la plus intense. Or, qu'est-ce qu'un tel projet d'autonomie, sinon un processus de subjectivation, ou plus précisément encore, d'inter-subjectivation? Un devenir-sujet dans l'interaction réciproque : c'est au travers d'une dialectique incessante entre action et affection (*praxis* et *pathos*), entre persuasion et réfutation, elle-même reprise réflexivement dans un dialogue avec autrui et avec soi-même, que se constituent les « subjectivités réfléchissantes » des citoyens de la démocratie athénienne. La tragédie du *Philoctète* de Sophocle reflète en la déportant sur une scène imaginaire autre, cette dynamique de l'entre-constitution des subjectivités réfléchissantes dans le processus démocratique¹⁰⁴.

Quant à l'idée de l'auto-crédation humaine, elle est surtout magnifiquement développée dans le stasimon de l'*Antigone* de Sophocle

---

¹⁰⁰ ID., p. 106 : l'*Odyssée* est pour Castoriadis « le premier roman occidental », compte tenu de l'individuation de la figure d'Ulysse, bien plus marquée et subtile que celles des héros de l'*Iliade*.

¹⁰¹ S. KLIMIS, *Archéologie du sujet tragique*, Paris, 2003, auquel je me permets de renvoyer sur cette question de la subjectivité chez les Grecs.

¹⁰² C. CASTORIADIS, « Anthropogonie chez Eschyle et auto-crédation de l'homme chez Sophocle » et « Notes sur quelques moyens de la poésie », dans *Figures du pensable*, pp. 13-34 et pp. 35-61, où Castoriadis montre comment s'exprime cette idée d'auto-crédation à partir d'une analyse très précise et pointue des textes, qui allie la rigueur philologique et la créativité philosophique. Une véritable interprétation, au sens quasi musical du terme, qui fait « sonner » la matérialité poétique des significations...

¹⁰³ Castoriadis fait notamment souvent référence à l'« Oraison funèbre » de Périclès, rapportée par Thucydide, ainsi qu'à l'œuvre des Sophistes.

¹⁰⁴ S. KLIMIS, *Archéologie*, op. cit., pp. 265-296.

auquel il a déjà été fait allusion¹⁰⁵. Ce chant du chœur s'ouvre sur l'affirmation selon laquelle, « nombreux sont les êtres terrifiants et extraordinaires, mais aucun n'est plus terrifiant et extraordinaire que l'humain » (v. 332-333). Un seul terme grec est traduit par ces deux adjectifs contraires : « est *deinos* celui qui provoque à juste titre la terreur, la peur, la frayeur-terrible, terrifiant, dangereux. De là on est amené par l'une des plus belles productions de sens du grec à : extraordinairement fort, puissant, étonnant, admirable, et probablement aussi étrange »¹⁰⁶. Castoriadis interprète cette ambivalence constitutive de la *deinotès*, en référence à la spécificité de l'humain par rapport aux êtres de nature, et même aux dieux. En effet, ces derniers « sont ce qu'ils sont en vertu de leur nature, sans avoir rien fait pour cela »¹⁰⁷, et chacun n'agira que dans l'amplitude du champ d'action qui est le sien, d'une façon en quelque sorte prédéterminée : Athéna n'empiètera jamais sur le domaine érotique qui est celui d'Aphrodite, par exemple. A l'opposé, « l'homme est l'être tel qu'il n'en existe pas de plus terrifiant, parce que rien de ce qu'il fait [...] ne peut être attribué à un don "naturel". Le *ti estin* de l'homme, qui s'exprime et se développe à travers ses différents attributs, est l'œuvre de l'homme lui-même »¹⁰⁸.

Terrifiant, l'être humain l'est donc en tant qu'il est extra-ordinaire, au sens étymologique du terme: il se situe « en dehors de l'ordinaire », parce que sa « nature » à lui peut être qualifiée de « sur-nature ». Elle ne lui a pas été donnée, mais il se la donne à lui-même en la créant. L'homme semble donc s'exclure de toute *scala naturalis* : si les anthropologues de la Grèce ancienne, influencés par le structuralisme, ont raison de considérer le bestial et le divin comme deux pôles antinomiques en fonction desquels il faudrait « situer » le héros tragique, il faut aller encore plus loin et voir que bêtes et dieux sont les extrêmes d'une échelle naturelle qui peut être envisagée en termes continus, alors que la spécificité humaine est précisément de s'en abstraire. Pour Castoriadis, « ce qui est au coeur de la conception grecque, c'est la compréhension qu'il y a séparation entre les humains et la nature, les animaux par exemple, qui n'est pas une donnée naturelle, mais le produit, le

---

¹⁰⁵ S. KLIMIS, « Antigone et Créon à la lumière du « terrifiant/extraordinaire » (*deinotès*) de l'humanité tragique », dans L. COULOUBARITSIS & Fr. OST (sous la direction de), *Antigone et la résistance civile*, Bruxelles, 2004, pp. 63-102, où j'ai développé une analyse de l'ensemble du *stasimon* et des personnages d'Antigone et de Créon dans le sillage de celle de Castoriadis. Je ne reprendrai ici que certains éléments développés plus en détail dans ce précédent article.

¹⁰⁶ C. CASTORIADIS, « Anthropogonie... », *op. cit.*, p. 28.

¹⁰⁷ ID., p. 29.

¹⁰⁸ ID., p. 30.

résultat, d'actes humains, qui posent cette séparation, qui la constituent, et qui sont de l'ordre du *nomos* »¹⁰⁹.

Cette équivalence du *nomos* et de l'auto-crédation humaine est une fois encore magistralement exprimée dans trois vers du *stasimon* de l'*Antigone* : « et la parole articulée, et la pensée agitée et rapide comme le vent, et les passions institutantes des lois, il se les est apprises » (v.353-355). Ces vers font suite à une louange de l'humain qui exalte l'exercice de son intelligence dans le domaine pratique (maîtrise, voire domination de la terre par l'invention de l'agriculture, de la mer par celle de la navigation, des animaux sauvages par leur domestication). Ils en proposent en quelque sorte la théorisation poétique, en utilisant la voix moyenne du verbe *edidaxato*. Marquant le profit en retour de son action pour l'agent, la voix moyenne est traduite en français par l'usage du réfléchi : l'homme « s'apprend ». Autrement dit, il ne reçoit pas de l'extérieur, mais il crée, ce qui est au fondement même de son humanité (tel est le cercle de l'auto-crédation) : d'abord, la parole articulée, par opposition aux cris inarticulés des bêtes. Ensuite, le penser en situation pratique, dont la dynamique est rendue par l'adjectif « agité ». Enfin, les « passions institutantes », traduction proposée par Castoriadis pour rendre l'expression grecque *astunomous orgas* : « c'est peut-être la meilleure traduction de cette idée de Sophocle si étonnante-nous pensons souvent la loi et l'institution comme radicalement opposées à la fureur et aux passions – et si profondément vraie : à la racine de l'institution primordiale se trouvent une “volonté” et une interrogation prélogiques, et les institutions ne peuvent se maintenir sans passion »¹¹⁰.

L'intérêt tout particulier de l'expression *astunomous orgas* est qu'elle nous permet de donner une illustration empirique à l'ambivalence de la *deinotès* : les lois permettent l'épanouissement des cités, car ce sont elles qui cadrent et jugulent les *orgai* (terme qui devrait ici être traduit par « colères » ou « violences » hubristiques), mais en même temps, elles ont aussi pour origine une impulsion de type orgiaque. L'apparent cercle logique se résout lorsqu'on le repense dans l'éclairage du *edidaxato*. L'usage de la voix moyenne a en effet pour fonction d'attribuer la responsabilité des *nomoi* aux seuls humains : les lois ne sont pas données par les dieux (Castoriadis cite aussi comme exemple le fait qu'aucun Grec n'aurait songé à consulter

---

¹⁰⁹ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, pp. 259-261.

¹¹⁰ C. CASTORIADIS, « Anthropogonie... », *op. cit.*, p. 31. Je préfère quant à moi traduire *orgas* par « impulsion », pour insister sur son aspect dynamique et son rôle de point de départ d'un mouvement dans l'âme, susceptible d'une valence positive (s'actualiser en *phronèsis*, sagesse pratique, et production de lois) ou une valence négative (s'actualiser en *hubris* et viser l'individualisation au détriment de l'harmonie collective).

l'oracle de Delphes pour lui demander quelles lois établir¹¹¹), elles proviennent d'une *orgè* strictement humaine, qui s'auto-élabore en canalisant sa propre violence pour la transformer en dynamique légiférante. Autrement dit: il n'y a pas une « bonne » et une « mauvaise » *orgè*, mais deux actualisations possibles d'une seule et même pulsion/passion originaire, qui sera juste ou injuste en fonction de la capacité de l'humain à l'élaborer, ou au contraire de son incapacité à la maîtriser, qui ne peut alors le mener qu'au déchaînement de la violence et à l'auto-destruction. On comprend donc en quoi l'auto-crétation humaine est identifiée par Castoriadis à l'établissement du *nomos*, par lequel l'homme institue sa séparation radicale d'avec l'animalité.

Final. La compossibilité aporétique des trois vérités de la création grecque, ou l'harmonie oscillante de l'auto-crétation humaine.

En guise de conclusion, j'aimerais soumettre à la discussion l'aporie qui me semble constituer le fond abyssal sur lequel Castoriadis élabore toute son interprétation de la « création humaine » grecque: l'apparente impossibilité entre la vérité du *khaos* comme fondement du *kosmos* et la vérité de l'auto-crétation humaine, via la vérité médiane de l'*hubris* intrinsèque au seul fait d'exister.

Nous avons déjà vu en quoi le statut de « vérités » accordé aux saisies imaginaires du monde, de l'exister/de la mort, et de l'humanité dans la religion, les mythes et les œuvres poétiques grecques pouvait en soi poser problème¹¹². Il nous faut maintenant progresser dans cette critique en envisageant le rapport de ces « vérités » entre elles. S'il ne s'agissait que d'affirmations, susceptibles d'être modulées, infirmées ou confirmées en fonction de l'évolution des méthodes propres aux études grecques, ou de nouvelles découvertes de *papyrii*, par exemple, il ne s'agirait que de compatibilité ou d'incompatibilité entre opinions. Mais lorsque, comme Castoriadis, on choisit de ne pas céder au relativisme qui ne conçoit plus que

---

¹¹¹ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 56.

¹¹² C. COLLOBERT, « L'*Odyssée* ou la naissance de la fiction », *Revue philosophique* n°1, 2004, pp. 15-26, pour une discussion relative au rapport entre l'idée de monde réel et celle de monde simulé chez Homère, qui met en évidence le statut de la fiction comme discours vraisemblable, ni reproduction servile de la réalité, ni pure création imaginaire, mais reconfiguration selon une distorsion spécifique d'éléments hétérogènes, qui « nous livre des vérités étrangères à la pure factualité » (p. 25): « le monde d'Homère est l'expression d'une intelligibilité du réel. Cette intelligibilité est présente sous un mode explicite sous la forme d'assertions véritables (*genuine assertions*) comme le veut J. Searle, et sous un mode implicite que l'auditoire doit découvrir » (p. 26).

la discussion infinie d'opinions, en affirmant le concept de vérité et ses implications fortes, l'on se trouve confronté au problème de la compossibilité de ces vérités. Le philosophe contemporain qui a travaillé cette question de la façon la plus féconde me semble être Alain Badiou¹¹³. Selon lui, il existe quatre et seulement quatre registres qui produisent des vérités: la mathématique, l'art, la politique et la rencontre amoureuse. Ces vérités sont « hétérogènes et procèdent dans le réel indépendamment de la philosophie »¹¹⁴. La philosophie, quant à elle, ne produit aucune vérité objective, mais elle est une construction de pensée qui « proclame qu'il y a des vérités », grâce à la catégorie *opératoire* (et donc vide) de vérité. L'activité philosophique consiste donc à attester *dans la pensée* de la compossibilité de ces vérités plurielles¹¹⁵. Ainsi, la création propre de la philosophie est celle d'une configuration conceptuelle qui permet d'accueillir l'hétérogénéité disparate de ces vérités mathématiques, politiques, poétiques et érotiques en montrant leur compossibilité¹¹⁶.

Castoriadis me semble créer quelque chose d'analogue à la configuration d'un lieu conceptuel rassemblant les vérités poétiques et politiques, lorsqu'il propose de voir dans la relation intrinsèque entre chaos et démocratie « le schème à partir duquel peut se créer le projet d'une société autonome »¹¹⁷. En effet, aucun texte grec ne donne ce schème tel quel, mais tous dévoilent plutôt un « magma de significations que nous ne pouvons saisir qu'en posant un schème imaginaire, ou même la matrice d'un tel schème, qui rendra à cet objet historique son inconcevable unité polyphonique, redonnera sens à une foule innombrable de manifestations et fera voir des choses qui sans lui seraient restées invisibles. Et cette opération n'est jamais une reproduction ni un décalque de l'objet, mais une re-création qui, tout en restant en rapport avec l'objet historique, nous le fait apparaître à nouveau dans un sens plein-comme monde de significations »¹¹⁸. Plus précisément encore, on peut constater que c'est par le biais d'une re-création de la troisième critique

---

¹¹³ A. BADIOU, « le retour de la philosophie elle-même », dans *Conditions*, Paris, 1992, pp. 65-78 notamment.

¹¹⁴ ID., p. 65.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ A. BADIOU, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, 1989, p. 18 : « l'unique question de la philosophie est bien celle de la vérité, non qu'elle en produise aucune, mais parce qu'elle propose un mode d'accès à l'unité d'un moment des vérités, un site conceptuel où se réfléchissent comme compossibles les procédures génériques ».

¹¹⁷ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, p. 56.

¹¹⁸ ID., p. 54.

kantienne¹¹⁹, que Castoriadis fait de l'activité philosophique celle d'une subjectivité réfléchissante capable de créer de nouvelles formes, de poser un *eidos*, ici un schème imaginaire, susceptible de dessiner de nouvelles figures du pensable, « pour que soit pensé quelque chose qui est extérieur à la philosophie et qui en même temps n'est pas indépendant d'elle »¹²⁰.

Voyons plus précisément comment Castoriadis organise synthétiquement via ce schème les « vérités » que j'ai dissociées dans une présentation de type plus analytique : selon Castoriadis, « c'est la première saisie imaginaire du monde comme a-sensé et cette absence de source transcendante du sens ou de la loi ou de la norme qui libèrent les Grecs et leur permettent de créer des institutions dans lesquelles les hommes se donnent leurs normes. Car si la position initiale consiste à dire que le monde est signification de part en part, il n'y a pas lieu de philosopher, ou du moins, on philosophera une fois pour toutes, on édifiera un système qui traduira dans notre langage ce qu'est pour nous le sens du monde. De même, si le monde n'est que chaos, il n'y a pas non plus lieu de philosopher. La possibilité historique de la philosophie dépend du fait que le monde, à la fois est et n'est pas pensable. Et aussi du fait qu'il n'y a pas un dieu qui ait révélé la vérité du monde. Et cela vaut pour la totalité du monde humain. L'activité politique des hommes, la visée explicite d'une institution de la société par une collectivité qui s'institue elle-même, présuppose elle aussi l'absence d'un ordre idéal prédéfini des choses humaines, mais également l'absence d'une simple facticité telle que le pur règne de la force. Il s'agit d'instaurer un certain cosmos dans un monde humain qui, sans exclure toute forme d'ordre, n'est pas ordonné par lui-même de part en part. Deux éléments doivent donc être posés simultanément :

1) Il n'existe pas de loi sociale connue ou imposée d'avance qui serait valable une fois pour toutes, la loi est à instaurer contre les éléments chaotiques, hubristiques du monde humain;

2) en même temps, ces éléments ne sont pas tels qu'ils rendraient impossible l'instauration d'une loi-de même que ce qui est n'est pas simple non-sens, mais sens sur fond de non-sens, ou pénétré par le non-sens. Moyennant quoi, nous sommes attelés à une tâche non pas infinie, mais interminable »¹²¹.

Sont donc articulées dans leur compossibilité la vérité sur le monde (le chaos comme fondement du kosmos) et la vérité sur l'humain (l'auto-crédation

---

¹¹⁹ Kant est l'un des quatre « grands » reconnus par Castoriadis, aux côtés de Platon, Aristote et Hegel.

¹²⁰ ID., pp. 44-46.

¹²¹ ID., p. 170.

par le *nomos*). La troisième vérité que Castoriadis leur associe sans problème est celle de l'absence d'espoir concernant mort : se basant notamment sur le *Prométhée Enchaîné d'Eschyle*, Castoriadis fait de la prise de conscience de la finitude une autre des conditions nécessaires qui libèrent la possibilité du *prattein/poiein* pour l'homme¹²².

Pourtant, dans une réponse à l'intervention d'un des participants au séminaire, Castoriadis semble reconnaître qu'il y a une aporie déjà dans le rapport entre les deux premières vérités, tout en proposant de la résoudre par une simple dissociation chronologique : « on ne peut pas juxtaposer des notions comme celle de créativité à la pensée des Présocratiques, ou même au dépôt premier de l'imaginaire grec-*khreôn*, *moira*, etc. Il n'y a pas d'idée de créativité chez Anaximandre [...] Au Vème siècle, nous voyons effectivement apparaître, en même temps que le déploiement de l'activité philosophique et politique, de la démocratie, l'idée de la créativité humaine, même si elle n'est pas formulée *expressis verbis* ou dans les termes que j'utilise moi-même [...] Il semble donc indiscutable que les Grecs du Vème siècle, à la lumière de leur propre expérience de création politique et philosophique, arrivent pratiquement à formuler, outre l'idée d'histoire, celle de création. Mais il ne faut pas oublier que cela vient, en un sens, à l'encontre de leur articulation initiale du monde : *khaos/kosmos* et *moira* »¹²³.

Or, Castoriadis me semble par là abusivement identifier les vérités produites, qui en tant que telles, doivent répondre à l'exigence d'éternité, et les processus de production de ces vérités, qui, eux, sont bien évidemment historiques. Bien plus, les choses se compliquent encore lorsqu'on passe à la configuration de ces deux premières vérités avec la variation complémentaire de la troisième, l'*hubris* de l'exister. En effet, la mise en relation par Castoriadis lui-même du fragment d'Anaximandre et de l'anecdote du tyran Polycrate de Samos, racontée par Hérodote, historien du Vème siècle, qui plus est contemporain de Sophocle, prouve déjà en elle-même l'insuffisance de l'explication par la simple succession chronologique de deux « saisies » imaginaires distinctes (l'originnaire archaïque avec Homère/Hésiode et les Présocratiques, puis celle du Vème siècle). Rappelons en effet que Castoriadis explique la fin atroce du Tyran par le fait de s'être rendu coupable d'une *hubris* qui consiste à « avoir porté son être à son plein accomplissement, c'est la trop parfaite réussite de son existence, sans mélange des biens et des maux. Et cela est contre *to khreôn*, contre ce qui est dû. Il lui faut payer cette injustice. Il est donc détruit »¹²⁴. Cette *hubris* me

¹²² « Anthropogonie... », *op. cit.*, pp. 22-23.

¹²³ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, pp. 222-223.

¹²⁴ ID., p. 198.

semble constituer le paroxysme de l'*hubris* thématifiée par Anaximandre dans le simple fait de venir à l'être, et plus précisément encore, dans le fait de s'abstraire du fondement indifférencié pour s'individuer. Avec l'exemple de Polycrate, c'est non seulement le vivre, mais aussi le « bien vivre » (*euzein*), entendu au sens d'une vie d'actions conformes à la vertu, accompagnée d'une bonne fortune incessante, qui constitue l'*hubris*. Paradoxal excès de la plénitude: *trop* de chance, *trop* de vertu, le quantitatif dissout le qualitatif, au point d'inverser sa valence, puisque la vertu devient ici coupable. Dès lors, comment la possibilité de la justice et de la sagesse pratique (*dikè* et *phronèsis*) peut-elle encore être maintenue, si la condition de leur actualisation – le fait même de vivre –, est déjà frappé du sceau de la condamnation hubristique? Bien plus, si une vie toute entière préservée des aléas de la fortune conjointe à l'action vertueuse est finalement punie¹²⁵, c'est que l'*hubris* réside ultimement dans l'actualisation la plus haute des potentialités propres de l'homme. Si l'on va jusqu'au bout des conséquences de cette affirmation, c'est l'auto-crédation humaine, au travers du projet individuel et collectif d'autonomie, qui se révèle être *hubris*: démesure de la volonté délibérée de s'abstraire du déterminisme naturel pour se donner à soi-même sa propre essence... Démesure de la subjectivité réfléchissante qui prétend briser la clôture instituée par la société pour se préserver... Caché dans les profondeurs du Tartare intérieur à l'extraordinaire projet de la création humaine, est tapi un monstre terrifiant et innommable, qui s'oppose au geste philosophique du dévoilement. Sous le masque nietzschéen de la sagesse du silène ou sous son avatar freudien de la pulsion de mort, c'est encore lui qui se cache derrière la cécité dont est frappée Œdipe, ancêtre tragique des philosophes, puni d'avoir voulu *trop* comprendre et *trop* connaître...

---

¹²⁵ On remarquera que, inversant la sagesse tragique, sans doute *trop* intolérable, Aristote fera de la conjonction entre action vertueuse (*eupraxia*) – synonyme du bonheur (*eudaimonia*) –, et bonne fortune (*eutukhia*) le propre de la *makaria*, la félicité divine que l'humain peut vivre, dans de très rares cas, par un mélange de chance et d'action délibérée. Cf. *Ethique à Nicomaque*, I, 1100a1-1101b21.