

## Fragments d'un séminaire sur la vertu et l'autonomie\*

Cornelius Castoriadis\*\*

---

Después de haber subrayado las tres dificultades de la definición aristotélica de virtud —el oxímoron *hexis proairetiké* como aporía central, el equilibrio difícil entre *phrónimos* y *logos*, y la impresión enigmática de ese “en cuanto a nosotros” en relación con el cual todo se juega— el A. muestra que su elucidación otorga asimismo su pleno sentido al proyecto de autonomía que está en el corazón de su obra. Este proyecto, como cualquier otro proyecto filosófico, no podría fundamentarse ni legitimarse *a priori*. Pero es el único que abre la libertad humana a su dimensión verdadera: a saber, la posición/aceptación de formas nuevas. Lo que no exime de examinar su coherencia interna ni de buscar sus portadores reales en la sociedad.

“Fragments of a Seminar on Virtue and Autonomy”. After having underlined the three difficulties of the Aristotelian definition of virtue —the oximoron *hexis proairetiké* as central paradox, the difficult balance between *phronimos* and *logos*, and the enigmatic impression of that “regarding us” in relation to which everything is at stake— the A. shows that his explanation also gives all its sense to the autonomy project that is at the heart of his work. This project, as any other philosophical project, could not be grounded nor justified *a priori*. Nevertheless, it is the only one that opens human liberty to its true dimension, namely, the position/acceptance of new forms. This does not exempt one from examining its internal coherence nor of looking for its real bearers in society.

---

*Estin ara hè aretè hexis proairetikè, en mesotèti ousa tèi pros hèmas, hòrismenè logôï kai hòs an ho phronimos horiseien.*

Cette fameuse phrase de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>1</sup>, merveilleuse définition de la vertu par Aristote, que je voudrais brièvement commenter tout de suite, contient en germe, en puissance toutes les apories de l'action éthique de l'individu, de l'action politique d'un groupe et envers un groupe ainsi que tous les problèmes dont nous traitons relativement à l'autonomie.

Que dit Aristote ? Après avoir éliminé une série de déterminations négatives, vient la définition aristotélicienne, tel un grand motif qui s'avance après une préparation orchestrale, qui donne l'essence de la chose. "Est donc l'*aretè*"... J'ai laissé le terme grec parce que la vertu, c'est autre chose : *aretè* est un mot très ancien, venant du verbe *arariskô*, qui a probablement rapport avec *harmonia*, c'est-à-dire la bonne *Temperierung*, comme Bach dirait pour le clavier. Le fait que quelqu'un est bien organisé, bien articulé, bien mis ensemble. L'*aretè*, dit Aristote, est "*hexis proairetikè*". *Hexis*, c'est une disposition acquise, que l'on n'a pas de naissance. Les yeux bleus ou noirs ne sont pas une *hexis*, mais jouer du piano est une *hexis*. C'est un *habitus* non seulement et pas tellement au sens de l'habitude, comme l'habitude de fumer, mais quelque chose qu'on a acquis et qui permet en principe de faire, d'agir. Mais cette *hexis*, cette disposition acquise, elle est "*proairetikè*", facultative et discrétionnaire, "*en mesotèti ousa tèi pros hèmas*", dans une médiété, qui n'est pas la bonne voie moyenne mais une médiété entre deux extrêmes, et "*tèi pros hèmas*", quant à nous, par rapport à nous, et non pas dans l'absolu. On ne prend pas le milieu entre le plus grand possible et le plus petit possible concevables dans l'univers, on prend une médiété quant à nous (mais qui est

---

\* Transcription du séminaire du 5 décembre 1984 ; la mise en forme a été assurée par Pascal Vernay, qui a aussi ajouté les notes en bas de page.

\*\* Directeur d'Études à l'École des hautes études en sciences sociales, Cornelius Castoriadis est mort en décembre 1997. C'est son épouse, M<sup>me</sup>. Zoé Castoriadis, qui a eu l'amabilité de nous faire parvenir le texte suivant. (*N. de l'Éd.*)

<sup>1</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, II, ch. 6, 15.

ce nous ?). Et cette *hexis proairetikè*, cette habitude délibérative, est définie dans et par le *logos* — Aristote aurait pu s'arrêter là : que peut-il y avoir de plus que la définition par le *logos* ? — “*kai hôs an ho phronimos horiseien*” : et comme le *phronimos* la définit. Je ne veux pas m'égarer dans les détails philologiques, mais *horismenè* aurait pu avoir un iota souscrit et donc se référer à *mesotèti*, ce serait alors la médiété qui serait définie par le *logos* et telle que le *phronimos* la définirait. Ce qui aurait finalement peu d'importance puisque ces déterminations reviendraient finalement encore sur l'*aretè*. Je crois donc qu'il faut garder la lecture telle qu'elle est, sans iota souscrit : c'est bien l'*aretè* qui est définie par le *logos*, c'est-à-dire par une faculté raisonnable impersonnelle, que des livres, à la limite, pourraient contenir ; et qui est aussi déterminée par le *phronimos*, l'homme qui a la *phronèsis*, mais qu'on ne peut pas mettre, lui, dans un livre. Il faudrait avoir un *phronimos* avec soi sur le champ de bataille, dans un tribunal, pour nous dire : voilà quelle est, dans ce cas précis, la médiété, le moyen terme entre les extrêmes, et voilà quelle est l'*hexis proairetikè*, l'habitus facultatif discrétionnaire ! *Phronimos*, *phronèsis*, les Latins ont traduit : *prudentia*, qui donne prudence en français. Ce n'est ni la faute du français ni même du latin, mais il ne s'agit pas du même terme. Une partie de la splendeur, de la brillance des langues anciennes et classiques vient du fait qu'elles ont cessé de s'user, contrairement aux marbres de l'époque. Mais, en français, prudence c'est usé. L'enfant va à l'école, on lui dit : “Sois prudent, ne traverse pas en dehors des clous” ; ou l'on donne des conseils de prudence aux automobilistes. Tout ça n'a pas grand-chose à voir avec la *phronèsis* et le *phronimos*. D'ailleurs, en grec moderne, le mot est tout aussi usé : si tu n'es pas *phronimos*, tu auras une fessée...

Aristote, qui est lui-même par excellence le plus grand des spéculateurs mais aussi le plus *phronimos* des philosophes, ne se laisse pas emporter par ce qu'il dit mais prend déjà quelque peu ses distances pour exercer sa *phronèsis* philosophique, son jugement, son penser juste dans les situations réelles. Et on a donc ce premier balancement entre *phronèsis* et *logos*, pour qualifier l'*aretè* comme quelque chose qui est, non pas objectivable, mais universalisable moyennant le *logos*. *Logos* a trop de significations pour n'en prendre qu'une seule et l'appliquer à cette phrase. Par exemple, le *logos* d'une chose, chez Aris-

tote, c'est sa définition, mais alors *horismenè logôï* voudrait dire : "définie dans une définition", ce qui serait à la fois redondant et contradictoire par rapport à cette définition de la vertu. Le *logos*, c'est aussi la capacité de dérouler une chaîne de raisonnement entre des termes extrêmes, c'est la puissance discursive, qui s'exerce moyennant le langage, dont les termes sont universels ; pourtant cette détermination ne suffit pas : il faut le *phronimos*, l'homme qui a "du plomb dans la tête", pour tempérer, corriger, suppléer, changer, amender, modifier ce que le simple *logos* aurait pu donner.

Et ce balancement, donc, cette aporie centrale, est situé dans une médiété, soit à égale distance des vices par excès et par défaut, *tèi pros hêmas*, quant à nous. Ce "nous", quel est-il ? De quelle collectivité s'agit-il ? De l'humanité en général ? De l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle ? Problème. Enfin, il y a surtout l'aporie : *hexis proairetikè*, qu'on pourrait qualifier d'oxymore, soit une alliance, un accolement de deux mots contradictoires, comme on dit : ô délicieux martyr ! L'*hexis*, c'est une disposition acquise, certes, mais c'est aussi une habitude, une façon très fréquente, sinon prédominante, d'agir, un *habitus*. Et cette *hexis* est *proairetikè* : *proairetikos* vient de *proairesis*, le choix, cet *habitus* est donc relatif au choix. Et c'est vrai que l'*aretè*, c'est ce qui nous permet de bien choisir entre les choses à faire et à ne pas faire, même si ce n'est pas seulement cela. Elle est donc relative à l'exercice d'un *habitus* lui-même relatif au choix. Et c'est là toute l'aporie : cette habitude/disposition reste *proairetikè*, elle ne doit pas être telle que toute possibilité de choix pour le sujet ait été abolie. C'est, en somme, le cercle carré. Être vertueux, c'est avoir l'*aretè*, c'est avoir l'*habitus* de bien agir, de bien choisir dans les différentes circonstances, mais ne pas être esclave de cet *habitus*. Et c'est bien cela : Aristote, en cette occasion comme en tant d'autres, dit le vrai ; et même si c'est peut-être insuffisant, c'est bien un noyau de la vérité, un de ses noyaux.

Nous avons à faire face au même problème lorsque nous affrontons les questions de l'institution de la société et de l'action politique, par exemple sous la forme de la fameuse et vieille discussion : pour changer la société, il faut changer les hommes ; et pour changer les hommes, il faut que la société soit différente. Il faut donc que les individus qui agissent aient des *habitus* différents. Mais qui va leur incul-

quer ces *habitus* différents sinon la façon dont ils sont éduqués et donc la société dans laquelle ils vivent ?

De même quand nous parlons d'autonomie comme possibilité pour la société de changer, de modifier, d'altérer lucidement sa propre institution. Que cette possibilité soit effective, qu'il y ait chaque fois dans la société le degré nécessaire de liberté objective et subjective, d'indépendance d'esprit des individus et des groupes, de responsabilité à l'égard de la vie en commun, cela dépend déjà de l'institution existante. Il faut que la société ait posé comme règle de droit qu'on est libre d'exprimer ses pensées dans les limites du code pénal sur l'insulte, la pornographie (comme dans le 14<sup>e</sup> amendement des États-Unis) ; mais il faut aussi que les gens expriment effectivement leurs pensées et ne se taisent pas pour d'autres raisons, par conformisme, indifférence, apathie ; et que ces pensées soient pertinentes par rapport à l'ordre social ou par rapport aux décisions que la communauté doit prendre à tel ou tel moment.

Donc le paradoxe est là. Nous ne pouvons agir dans l'*aretè* ou dans l'autonomie qu'en fonction de ce que nous sommes déjà. Et ce que nous sommes déjà non pas nous détermine à être autonomes, ce qui ne veut rien dire, mais a un certain rapport avec cette liberté d'agir, cette autonomie qui est là devant nous comme possibilités ouvertes. Et je pense qu'une bonne partie des querelles dans la philosophie auraient pu être évitées si on avait réfléchi davantage à ce paradoxe et si, au lieu de faire du commentaire herméneutique ou scolastique, on avait davantage interrogé les implications de cette définition d'Aristote qui expose carrément les termes antinomiques du problème. Mais cette antinomie n'a jamais empêché personne d'exister, comme l'a dit Freud dans un autre contexte. Et nous vivons dans cette antinomie, ce paradoxe, en le résolvant au coup par coup, aussi bien au niveau individuel que, dans la mesure où ça se fait, au niveau social, pour le retrouver par la suite.

\*

Je voulais placer ce que je vais dire aujourd'hui sous le signe de cette définition d'Aristote parce qu'elle éclaire la problématique à tra-

vers laquelle nous aurons à cheminer. La dernière fois, nous avons suivi Rousseau dans sa recherche d'une société dans laquelle chacun, en obéissant à tous, n'obéirait qu'à lui-même et resterait aussi libre qu'auparavant. Et l'on s'était demandé ce que cet "auparavant" voulait dire. Je vous avais alors proposé une autre formule où l'on viserait une société aussi autonome que possible avec des individus aussi autonomes que possible. Reste à éclairer le sens de ce terme d'autonomie, à élucider l'origine de cette idée, de ce projet, puis à répondre à des questions relatives à sa fondation ou à sa légitimation, puis à sa possibilité effective et au contenu effectif de ce que nous entendons par autonomie, qu'il s'agisse de l'individu ou de la société. C'est à ces questions — qui sont au cœur de nos préoccupations depuis plusieurs années — que je voudrais consacrer le séminaire d'aujourd'hui.

Sur la question de la fondation ou de la légitimation, je partirai d'un remarque de Hannah Arendt, dans son très stimulant et très bel *Essai sur la révolution*<sup>2</sup>, remarque tout à fait importante et profonde, même si elle n'en tire pas toutes les conséquences. Il s'agit d'une évidence, constamment oubliée comme d'habitude : aussi bien la Révolution américaine que la Révolution française se posent et se pensent elles-mêmes comme des révolutions au sens initial du terme. Je vous rappelle le titre du livre de Nicolas Copernic : *De revolutionibus orbium celestium*. Révolution vient de *revolvere*, tourner et retourner sur soi-même. La révolution, c'est le retour à une point d'origine, à un état de choses initial. Donc, au sens propre du terme, la révolution, c'est la restauration — peu importe qu'en histoire de France on ait appelé Restauration la tentative de détruire la Révolution. C'est la restauration d'un état de choses antérieur, soit effectif, soit idéal, soit antérieur de fait, soit antérieur en droit, ou les deux. Et ce qu'était cet état effectif, ce que les contemporains en pensaient, est une recherche historique qui ne nous intéresse pas maintenant. Aux États-Unis, ils pouvaient par exemple penser à ce qu'étaient les "Pères pèlerins" du *Mayflower* qui arrivaient d'Angleterre au début du XVII<sup>e</sup> ; ou bien à ce que Paine et Burke, avec des points de vue tout à fait différents, appelaient les droits traditionnels de l'*Englishman* ; et, en France, ils

---

<sup>2</sup> Arendt, Hannah, *Essai sur la révolution*, traduction française, Paris : Gallimard, 1967.

pouvaient avoir en tête, pendant la Révolution française, un contrat social comme celui qu'envisageait Rousseau... C'est possible, mais peu importe ici. L'essentiel est qu'ils pensaient "leur" révolution comme la restauration d'un état initial, originaire, donc vrai, et donc meilleur, et donc le seul bon.

Les révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle rappellent, ramènent un passé révolu (effectif ou idéal) et réalisent pleinement pour la première fois ce qui était ou aurait dû être à l'origine. Elles sont vécues comme des répétitions effectives, achevées, de l'origine idéale et non comme la construction de systèmes nouveaux. Il y a certes aussi des contre-courants, par exemple la fameuse phrase de Saint-Just : "Le bonheur est une idée neuve en Europe." C'est là une tentative d'instaurer une société dans laquelle le but de l'institution sera le bonheur des gens qui y vivent, et non pas l'adoration des dieux, l'accomplissement du devoir, etc. Et il faudrait d'ailleurs voir s'il n'y a pas des choses analogues dans la Révolution américaine... Mais la caractérisation centrale de Hannah Arendt est juste. Si juste, même, qu'on la retrouve, de façon peut-être latérale, secondaire, dans le marxisme, et par exemple dans l'idée d'expropriation des expropriateurs, traduite avec un merveilleux sens pratique, tactique, politique par Lénine en 1917 : "Revolez ce qui vous a été volé." Le travail du peuple étant l'origine de toute richesse, faire la révolution socialiste, ce n'est en fait que récupérer ce qui a été pris. Et c'est donc restaurer un état de choses tel qu'il aurait dû exister si chacun avait disposé du produit de son travail.

Le climat imaginaire des révolutions de l'époque, c'était cela. Lié, évidemment, à toute la métaphysique dont elles étaient tributaires, c'est-à-dire que le nouveau n'en est pas vraiment un, qu'il n'y a pas de nouveau véritable dans l'histoire, et que tous les nouveaux possibles ont été posés une fois pour toutes au début de l'histoire. C'est le contrat, disons dans une certaine perspective rousseauiste, moyennant lequel l'humanité est sortie de l'état de nature ; et la légitimité de la révolution lui vient précisément du fait qu'elle est Répétition de l'Origine, avec un grand R et un grand O.

Mais si la révolution est rupture avec ce qui était là, non pas pour revenir à un ordre originaire fictif mais pour faire être des déterminations nouvelles dans et par l'institution de la société, des lois

autres ; et si ces lois ne concernent pas le code de la route ou la passation des marchés publics mais touchent à des dimensions centrales de la vie humaine, la question se pose de savoir s'il peut y en avoir une légitimation ou une fondation. Et la réponse à mes yeux est immédiate et évidente : non, il ne peut pas y en avoir. Toute légitimation vient après coup et est faite, et ne peut être faite que par des gens placés en aval, dans le nouvel univers historique, et qui, pour les accepter (ou pour les repousser), d'une certaine façon, partagent quand même ou ont accès à ces significations imaginaires sociales que la révolution a fait surgir et a instituées ou a essayé d'instituer (*cf.* Bonald, Joseph de Maistre, etc.).

Il faut ici s'arrêter sur la question même de la légitimation ou de la fondation, qu'on peut présenter en reprenant une expression de Kant dans une brochure<sup>3</sup> qui n'est d'ailleurs par étrangère au sujet : il y a une lutte entre les facultés universitaires, c'est-à-dire entre les divers départements de la pensée ou de la connaissance qui disent des choses contradictoires. J'avais déjà pu écrire, dans un texte ancien<sup>4</sup>, quelque chose d'analogue concernant l'être humain. C'est qu'en effet il y a une lutte entre les facultés, au sens qu'il y a un bâtiment universitaire dans lequel le psychiatre administre aux malades du Largactil, par exemple, et tant bien que mal, s'il ne les guérit pas, du moins modifie-t-il sensiblement leur état. Dans un deuxième bâtiment, consacré aux sciences humaines cliniques, comme on dit à Paris-VII, le psychanalyste tient des discours sur les résistances, les défenses, les refoulements, les névroses, etc., et le cas échéant d'ailleurs, si jamais il y avait une présentation de malade, peut-être pourrait-il apparemment "guérir" une grande hystérique simplement en faisant mine de l'écouter. Enfin, dans un troisième bâtiment, celui de la faculté de philosophie, le professeur de philosophie tient des discours admirables et interminables sur les problèmes de l'union de l'âme et du corps. L'âme, c'est le discours du psychanalyste ; le corps, c'est les molécules de Largactil qui circulent dans le sang. Mais quel est le rapport de l'un avec l'autre ?

---

<sup>3</sup> Kant, Emmanuel, "Le conflit des facultés", in : *Opuscules sur l'histoire*. Paris : GF-Flammarion, 1990.

<sup>4</sup> Castoriadis, Cornelius, "Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science", in : *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris : Seuil, 1978.



De même, pour ce qui est de la légitimité ou de la fondation de l'ordre social, on pourrait dire que dans un premier bâtiment il y a un historien de la philosophie qui fait bien et qui connaît son métier, sans essayer de recouvrir, de masquer les choses, et qui explique aux étudiants, en tout cas devrait leur expliquer qu'aucun grand philosophe n'a jamais pensé fonder pleinement en raison son discours ; et qu'ils ont même dit explicitement le contraire. Et Platon le premier, qui sait que tout discours, même mathématique, et *a fortiori* philosophique, s'appuie sur des hypothèses et ne peut pas être fondé — sauf par le fait qu'il fonde ce qui suit. Aussi bien dans *La République* que dans la *VII<sup>e</sup> Lettre*, Platon dit très clairement que la dialectique n'est qu'une préparation pour la vraie vision du vrai. Aristote, pour sa part, dans *l'Éthique à Nicomaque*, affirme que, des termes premiers et derniers, il y a *nous*, c'est-à-dire pensée, et non pas *logos*, pensée réfléchissante, réflexion pensante et non pas activité discursive. Et pour Kant, en vérité, s'il y a un fondement de la critique de la raison pure, c'est le *factum*, comme il dit, de *l'Erfahrung*, c'est-à-dire le fait qu'il y a de l'expérience ; à partir de quoi il se demande à quelle condition cette expérience est possible, est pensable. Quant à Hegel, il tourne explicitement en ridicule les tentatives de fonder les choses : il y a pour lui une sorte de circularité où tous les points du système philosophique sont solidaires entre eux, le tout étant d'ailleurs solidaire d'un autre cycle ou cercle qui est pris dans le premier comme deux tores, qui est celui présenté par la *Phénoménologie de l'esprit* et qui montre comment un individu empirique peut être élevé à l'idée ou doit être nécessairement élevé à l'idée du savoir.

Le premier philosophe, à ma connaissance, qui ait jamais essayé de trouver un fondement inébranlable, un *fundamentum inconcussum*, comme on disait à l'époque, a été Descartes. Le *cogito*, c'est la tentative de trouver un fondement qui soit à la fois incontestable et fécond. Car le problème n'est pas simplement de trouver quelque chose d'incontestable : si, par exemple, on conteste le principe d'identité, la discussion ne peut en fait que le confirmer puisqu'il est toujours présupposé. Mais cette auto-affirmation, incontestable à cet égard, est stérile : on ne peut pas passer sa vie à répéter  $A = A$ , ou, comme le savant Cosinus,  $0 = 0$ . Le *cogito*, c'est autre chose dans la mesure où Descartes croit — en quoi il se trompe, s'illusionne — qu'on peut en

sortir quelque chose, qu'il est fécond. Peut-être pourrait-on ajouter, à la suite de Descartes, Fichte ainsi que Husserl dans sa période strictement cartésienne. Mais, en tout cas, les quatre plus grands philosophes : Platon, Aristote, Kant et Hegel, n'ont jamais pensé qu'on puisse fonder le discours philosophique sur quelque chose.

Dans un deuxième bâtiment, une deuxième faculté, on aurait un professeur de logique et d'épistémologie qui, s'il fait bien son métier, exposera que, pour ce qui est des mathématiques par exemple, non seulement tout repose sur des axiomes, c'est-à-dire sur des indémontrables, mais qu'on peut même démontrer qu'il existe des propositions indémontrables en mathématiques, du moins si ces mathématiques sont assez riches pour contenir l'arithmétique des entiers naturels, le théorème de Gödel, etc. Et qu'on ne peut pas démontrer que le système est pur de contradictions. Et ce même professeur d'épistémologie, pour ce qui est de la physique, vous expliquera que tout système physique repose sur des conditions initiales qui ne peuvent être qu'arbitraires et que toute tentative de remonter à des conditions initiales non arbitraires contient une sorte de cercle vicieux.

Au troisième bâtiment, à la faculté de droit, un professeur de droit constitutionnel, de droit international public, par exemple, exposera à ses étudiants que toute révolution victorieuse crée du droit, que du moins c'est ainsi qu'a formulé la chose un grand juriste allemand du début du XX<sup>e</sup> siècle, Georg Jellinek. La force brute qui a prévalu est source de droit. C'est ça que ça veut dire, à toute fin pratique : c'est l'adage *might is right*, contesté par quelques juristes, sans doute, mais je ne crois pas qu'ils soient si nombreux. Et si on les consulte pour leur demander quoi faire avec Pinochet, Tchernenko, Menghistu..., ils ne peuvent que recommander la prudence, la signature de telle clause, des préalables formels, etc., mais au bout du compte il s'agira bel et bien d'avaliser une situation que la seule puissance armée a fait triompher. Dans la réalité, le président Mitterrand est allé en Crète pour rencontrer le colonel Kadhafi puis il serait même allé je ne sais où rencontrer l'ayatollah Khomeyni, à supposer que ce dernier veuille le rencontrer. Il y a eu des discussions, des honneurs rendus aux chefs d'État..., qui font de Kadhafi et Khomeyni des chefs d'État tout aussi légitimes que le président Mitterrand ou n'importe quel autre.

De plus, nombreuses sont les législations internes promulguée par des régimes à la fois illégitimement instaurés et reconnus comme tyranniques, voire monstrueux, qui n'ont jamais été abolies purement et simplement par le régime qui lui a succédé. À moins que je me trompe lourdement, lorsque le régime mussolinien a été aboli en Italie, on n'a pas dit : toutes les lois qui ont été promulguées de 1921 à 1943 sont nulles ou non avenues. On ne l'a pas dit non plus en Allemagne pour les lois promulguées de 1933 à 1945. Sauf pour certaines lois, bien sûr, les lois raciales, par exemple, mais on ne l'a pas dit pour toutes les lois. De même en Grèce en 1974, par rapport aux lois que le régime des colonels a promulguées, ou en Argentine pour les législations imposées par les diverses juntas militaires. Pragmatiquement, du reste, on n'aurait pas pu le dire parce qu'alors tout se serait arrêté, parce que la vie d'un État moderne implique des centaines de pages de Journal officiel par semaine, des décrets, des réglementations, etc. Et si l'on déclare brutalement que tout ça est nul et non avenue, la société tout entière tombe dans un vide juridique intolérable. De toute façon, pour ce qui est de ces régimes, la subsistance en 1984 d'une seule loi promulguée par le régime hitlérien suffirait à établir ce que je dis, l'efficace pratique du *might is right* ; et l'on pourrait alors citer non pas des textes relatifs à l'organisation des pouvoirs publics, mais, par exemple, la loi promulguée par le Parlement de Hitler en 1937 qui régit les pensions alimentaires en cas de divorce...

Et si ce professeur de droit international est un peu versé dans l'histoire, il ajoutera peut-être qu'il en a toujours été ainsi mais qu'il faut souligner, à cet égard, l'énorme duplicité, la fantastique hypocrisie du monde moderne. Laquelle est un héritage à la fois de Platon, des philosophes qui lui succèdent, et de Rome énormément. Rome est une cité inouïe pour le monde grec : chaque fois qu'elle fait la guerre, elle prétend mener une guerre juste ; Rome a conquis le monde connu de l'époque en ne menant jamais que des guerres justes ; c'étaient ses ennemis qui étaient toujours dans leur tort. On a donc déjà là le voilement, le masque de la réalité par un discours juridique. Dans le monde grec, il n'en est pas ainsi. On ne dit pas que la force crée le droit, on dit que depuis toujours le plus faible doit obéir au plus fort et qu'il ne peut y avoir de droit et de justice qu'entre égaux et non pas entre inégaux. Ce qui, bien sûr, crée des problèmes énormes, abyssaux :

qui sont les égaux ? Qui dit qui est égal ? Mais la position centrale, c'est cela ; et, si l'on passe à la limite, elle est absolument irréfutable : dans n'importe quelle institution sociale, on décidera que les enfants de deux ans n'ont pas le droit de vote, sans leur demander leur avis !

Alors, il y a quand même aussi un quatrième bâtiment, dans lequel un professeur de philosophie politique soutient que la force ne crée pas le droit, que les institutions sociales doivent être juridiquement fondées, légitimées. Je ne sais pas comment il argumente, cela dépend de son école de pensée, mais il est évidemment en pleine contradiction avec les autres bâtiments.

Je dis pour ma part que cette tentative de fonder, de légitimer *a priori* des institutions sociales ne peut évidemment pas aboutir ; que nous avons dans l'histoire des institutions qui se posent, de grands mouvements des collectivités qui altèrent l'institution de la société et posent une nouvelle institution. Et si l'on prend la chose historiquement, comme je le disais tout à l'heure, une telle tentative de fonder d'avance cette nouvelle institution n'a même pas de sens parce que cette institution crée ou fait émerger de nouvelles significations qui n'étaient pas accessibles avant. Pour un homme du XII<sup>e</sup> siècle en Europe, et même jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, ce que dit la Déclaration d'indépendance des États-Unis ou la Déclaration des droits de 1789 est à peu près incompréhensible. On peut alors prétendre qu'il en est bien ainsi de fait, empiriquement, mais qu'en droit, *de jure*, on devrait pouvoir tenir un discours qui fonde la bonne société ; et ceci n'importe où et n'importe quand, par exemple chez les chasseurs du paléolithique. Je crois avoir fait justice plus haut d'une telle prétention : on ne peut exiger du discours politique, de n'importe quel projet politique, de fonder en raison et en droit l'institution de la société qu'il propose, et ce dans l'absolu et sans aucun présupposé, alors qu'on sait que les mathématiciens ne sont pas capables de fonder les mathématiques. Comme disait Aristote, la rigueur consiste aussi à ne pas exiger de l'orateur des démonstrations rigoureuses et à accepter des justifications simplement plausibles de la part du géomètre. Si on ne demande pas une fondation absolue aux mathématiciens, il faut encore moins la demander aux politiques.

Cela n'épuise pas, bien entendu, la question de la légitimation. Une fois un projet politique posé, affirmé, il peut être argumenté,

défendu, explicité. C'est à mes yeux, du moins, le cas du projet d'une société autonome : il peut être élucidé, et élucidé interminablement, si l'autre accepte la discussion raisonnable, renonce à remplacer les argument par des coups de revolver, renonce à la révélation, et ne vous dit pas que la vérité définitive est dans l'Ancien Testament, ou dans le Nouveau, ou dans le Coran. S'il concède que la vérité pour les affaires humaines est à établir discursivement entre nous, à partir de ce moment-là je pense pouvoir montrer que le projet d'une société autonome peut être explicité, justifié dans son articulation interne, qu'il est le seul compatible avec certaines idées que nous pouvons avoir sur l'égalité, la liberté, sur la manière d'envisager le problème de la justice. Mais, effectivement, tout cela vient après. Cette élucidation n'est possible qu'à partir du moment où on a affaire à quelqu'un, quelques-uns qui acceptent que les choses soient réglées par des discussions raisonnables entre égaux. Ce qui déjà revient à concéder le point essentiel : l'égalité des participants à la discussion, et la liberté aussi, comme on peut le voir assez facilement.

L'option essentielle pour une société autonome ou pour l'autonomie ne peut pas être fondée ; elle est une sorte d'option ultime, dernière, et ce n'est pas la peine d'en discuter longuement. Mais je voudrais ici préciser qu'il ne faut pas confondre cette position avec ce que l'on appelle le "décisionnisme" en philosophie politique, c'est-à-dire avec les thèses qu'a défendues Carl Schmitt<sup>5</sup>, un théoricien allemand très érudit, très sérieux, d'avant le nazisme — et un peu aussi du nazisme —, relayé en France par Julien Freund. Il ne s'agit pas de décisionnisme parce que celui-ci ne voit pas le problème de la création historique. Un thème récurrent de Carl Schmitt, c'est que tout ne peut pas être réglé par des normes, qu'il y a des moments où des décisions doivent être prises quand et comme la situation l'exige. Il est évident que, quant à nous, nous nous plaçons ici à un niveau bien antérieur à celui-là, puisque déjà la formation des situations historiques dans lesquelles les décisions peuvent ou pas être prises dépend d'une institution de la société. La situation en tant que telle n'exige rien du tout, jamais. Ce n'est évidemment qu'à partir d'un certain état

---

<sup>5</sup> Cf. en français, Schmitt, Carl, *La Notion de politique, suivie de Théorie du partisan*, Paris : Calmann-Lévy, 1989.

de la collectivité, lequel présuppose l'institution d'une formation des individus, qu'il peut être question de situation, de décision à prendre et à ne pas prendre. Ce que je dis n'a donc rien à faire avec le décisionnisme. Il s'agit de quelque chose de tout à fait différent, et précisément du fait que le projet d'une société autonome ou le projet de penser rationnellement et de soutenir une discussion rationnelle repose sur une option ultime qui ne peut pas être défendue rationnellement contre quelqu'un qui n'accepte pas les critères de la rationalité. En particulier, elle ne peut être défendue contre les tenants d'une vérité révélée, laquelle, évidemment, par essence, fournit une qualité de loi supérieure à tout ce que les êtres humains pourraient jamais élaborer. Or de tels gens existent et forment même l'immense majorité de l'humanité "empirique".

Il ne s'agit donc pas de décision, et il ne saurait y avoir de fondation ultime ni dans les choses ni dans une nature ou un sujet humain. Et ni même dans les nécessités du langage, les nécessités de la communication, ce qui serait la version contemporaine et habermassienne du kantisme. Car il peut parfaitement y avoir communication entre hindous, sikhs, musulmans, hébreux ou chrétiens fanatiques pour... aller mettre le feu chez les hérétiques ou s'exterminer les uns les autres. Cette communication s'arrête aux limites de cette communauté-là, mais c'est nécessairement presque toujours comme ça. Et le fait qu'elle ne devrait pas s'arrêter à cela ne peut pas être démontré même si nous sommes d'accord là-dessus, rationnellement, par les nécessités du langage. Il n'y a donc pour nous ni décision ni fondation, il y a reconnaissance du fait de la création, du fait que l'histoire est création et du fait que nous-mêmes sommes les produits de cette histoire, d'abord. Si nous étions nés au II<sup>e</sup> siècle, ou en Ouganda, ou dans une famille de paysans iraniens, nous penserions ce que l'environnement social nous imposerait de penser, nous-mêmes tels que nous sommes ici, sans aucun besoin de répression externe. Nous sommes des produits d'une histoire particulière, ce qui nous permet de penser certaines choses, et bien évidemment c'est là notre rapport à la tradition. C'est là notre rapport avec le sens véritable de la tradition. Et c'est dans cette histoire qu'émerge un vecteur d'autonomie, ce que j'appelle le projet politique d'une société autonome. Dans la mesure où ce projet reste vivant actuellement — ce qui est une ques-

tion à part —, c'est lui que nous choisissons. Et ce choix, cette option, en un sens est une option ultime qui ne peut être fondée. Toute fondation est circulaire, nous l'élaborons par la discussion, mais une telle discussion n'existe que dans notre monde social-historique et pas chez les Azandés ni chez les indiens de P. Clastres. Plus généralement, nous savons que vivre sous l'exigence du *logon didonai*, du rendre compte et raison, est loin d'être la seule possibilité historique et anthropologique. Il y en a eu d'autres, il y en a d'autres, qui sont réalisées constamment.

J'en viens au problème de la réalisation d'une société autonome, de sa possibilité effective, que l'on peut examiner sous deux aspects. Le premier, c'est l'élucidation de la cohérence de ce projet : sous réserve qu'on ait expliqué, spécifié tant bien que mal et autant que faire se peut ce que l'on entend par une société autonome, le projet d'une telle société est-il cohérent ? Cette préoccupation est évidemment partagée par tous ceux qui ont écrit, construit des projets de cités, des *politeiai*, à commencer par Platon, qui se soucie de savoir si sa République peut donner une société réelle qui fonctionne réellement. Mais concernant non pas une société comme celle de Platon, mais une société autonome, les choses sont assez différentes parce que précisément si nous parlons de société autonome, il ne peut s'agir d'en fabriquer un modèle, il n'est pas question qu'un politicien ou un penseur se substitue à la société et à l'histoire pour dire : voici le *blue print*, le modèle de la bonne société autonome. Ce que nous entendons par société autonome implique précisément la reconnaissance du fait que c'est la collectivité qui s'institue elle-même, sans référence à aucun schéma préétabli. Et cette auto-institution ne peut s'exercer que dans la mesure où l'activité collective des citoyens est considérablement libérée des entraves qu'elle subit actuellement. Aussi l'élucidation de la cohérence du projet en concerne-t-elle des aspects généraux, l'absence de contradiction interne, par exemple. Le triomphe complet du principe de plaisir sur le principe de réalité est ainsi quelque chose qu'aucune société autonome ne pourrait tolérer — et même qu'aucune société tout court ne saurait tolérer. Mais éduquer les nouveaux êtres humains selon un principe d'égalité entre eux de droits et de devoirs, leur donner cette *hexis proairetikè* évoquée au début, ne

présente aucune incohérence. Cela pose des problèmes, mais qui sont à la portée, à la mesure d'une société autonome.

Le second aspect de la possibilité effective d'une telle société, c'est l'existence de porteurs réels et possibles du projet. Soit l'existence effective dans la société actuelle et l'histoire contemporaine d'un courant, d'un mouvement historiques tendant à réaliser ou à incarner les significations de l'autonomie. Et là il ne faut pas faire l'innocent ni "se cacher derrière son doigt", comme on dit en grec. C'est vrai que le monde occidental a vécu pendant au moins deux siècles d'abord sur l'idée que l'humanité était condamnée au progrès et à la liberté, ensuite sur l'idée que le mouvement ouvrier ne pouvait que renverser la société capitaliste, l'exploitation, l'oppression, l'aliénation et instaurer une société libre. Mais tout ça est déjà assez loin... Il y a eu après autre chose, et notamment le mouvement des femmes, qui n'est pas si récent, d'ailleurs. Si les femmes ont changé leur situation, ce n'est pas parce qu'il y a dix ans, M<sup>me</sup>. Betty Friedan a écrit un livre<sup>6</sup> mais parce que, depuis cent vingt ans, les femmes ont partout lutté pour modifier leur condition. D'autres mouvements ont émergé, où certains — dont moi-même — ont pu lire des manifestations de l'autonomie, et d'autres les contester. Mais la question demeure, qu'on ne peut esquiver : existe-t-il dans la situation sociale et historique actuelle un mouvement, une activité, des groupes, des gens qui agissent ou semblent disposés à agir dans le sens de l'instauration d'une société autonome ou d'une lutte contre l'hétéronomie ? Il y a eu des moments dans l'histoire où la réponse était clairement positive : une lutte sociale et historique, un mouvement politique ouvraient à l'évidence la possibilité de faire quelque chose. Et telle a dû être la situation dans l'Athènes d'après 479, probablement en Nouvelle-Angleterre en 1770 ou en France après 1789 ; et, en gros, dans les pays occidentaux pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, peut-être jusqu'en 1914 sinon après.

À d'autres moments, on voit bien que l'histoire va ailleurs, si l'on peut utiliser cette expression. Ainsi, la conspiration de Brutus et Cassius pour restaurer un État républicain à Rome n'était pas sur les bons rails de l'histoire de Rome au milieu du premier siècle avant J.-C. : l'histoire allait ailleurs ! Imaginons un philosophe aristotéli-

---

<sup>6</sup> Friedan, Betty, *La Femme mystifiée*. Paris : Denoël-Gonthier, 1975.



rien, non chrétien et démocrate, admirateur à la fois d'Aristote et de l'Oraison funèbre de Périclès, qui vivrait à Constantinople, capitale de l'Empire byzantin, au début du V<sup>e</sup> siècle. Que peut-il faire ? Il voit le *démos* aller à l'Hippodrome, se passionner pour des courses, s'étriper entre partisans des Verts et partisans des Bleus, les équipes de football de l'époque ! Subsidiairement, quand ils ne se tuent pas pour les Verts ou les Bleus, ils massacrent les Ariens, les Monophysites, les Monotélètes ou les Polyciens, autant d'hérétiques que les prêtres leur demandent de tuer. Que peut faire cet hypothétique philosophe ? Recopier le plus grand nombre possible de manuscrits pour les générations futures ? Sortir sur l'Hippodrome et dire à ces chrétiens orthodoxes la vérité sur leur prétendue révélation divine, au risque d'être tué sur-le-champ ? Ou alors émigrer chez les Saxons, qui sont alors barbares, et leur enseigner Aristote pour que, peut-être, ils deviennent philosophes quinze siècles plus tard — ce qui aurait été le parti le plus sage, vu la suite des événements. Mais qui aurait pu le penser à Constantinople au V<sup>e</sup> siècle ? Finalement, c'est mon exemple, c'est l'existence même d'un philosophe aristotélicien et péricléen à Byzance au début du V<sup>e</sup> siècle ou à n'importe quel autre siècle après Théodose et même avant, qui est pratiquement impossible. Et ce dernier énoncé, pourtant très plausible, ne saurait être démontré, illustrant ainsi notre discussion et ce que je veux vous dire.

Or la question peut effectivement se poser : dans quelle phase historique vivons-nous ? Et il y aurait alors une troisième réponse possible : peut-être vivons-nous une époque incertaine, où notre difficile, pour ne pas dire douloureux destin est d'assister à la fin de plusieurs mondes. Il n'empêche que l'on est toujours habité par l'interrogation : la société contemporaine n'est pas morte, peut-être peut-elle encore produire quelque chose... ? Ou bien nous accrochons-nous à ce que nous avons été, à ce que nous avons vécu ? Moi, je suis vieux ; vous, vous êtes jeunes, mais même à 25 ou 30 ans, on a déjà un passé quand on a traversé une petite organisation de gauche ; et on ne veut pas se considérer comme un salaud en disant que tout est foutu, faisons de l'argent, de la planche à voile, allons à la pêche... Aussi le problème est-il toujours là, et nous avons à vivre avec cette interrogation, à nous demander ce qui se passe dans notre monde contemporain.

\*

Je voudrais revenir sur la question de l'autonomie, pour tenter de différencier celle-ci de ce que la philosophie héritée, traditionnelle, appelle liberté et à quoi elle a donné plusieurs significations. Ce peut être d'abord la liberté d'indifférence, d'indétermination. Celle qu'illustre *a contrario* la fameuse fable de l'âne de Buridan, par exemple, qui, placé à égale distance de deux tas de foin strictement équivalents, crèverait de faim parce qu'il n'y a aucune raison pour qu'il aille vers l'un des tas de foin plutôt que vers l'autre... Ou encore, à un autre extrême, les risibles tentatives de fonder la liberté humaine sur l'indétermination quantique : mais le système nerveux comporte plus de 100 milliards de neurones, soit plus de 100 000 milliards d'atomes ; à cette échelle, il ne peut être question d'indétermination quantique. Reste cependant que l'enchaînement, dans la *psyché*, des représentations, affects et désirs n'est pas réductible à une causation, ni linéaire ni multidimensionnelle, même si l'on peut y remarquer des régularités. Globalement, l'univers psychique n'est pas déterministe : il y a émergence continue du flux représentatif, affectif et intentionnel ; et si cette indétermination ne peut suffire pour définir la liberté, elle en offre le cadre ou la condition.

Un autre sens de la liberté serait la capacité de surmonter les déterminations empiriques. En l'occurrence, puisque nous parlons ici des êtres humains, d'échapper aux mécanismes psychologiques au sens le plus large, le plus fort, le plus profond, pour obéir à des lois de la raison. Ce qui est quand même aussi le sens de l'autonomie kantienne, peu importe qu'il y ait, pour Kant, d'un côté, un sujet empirique complètement déterminé dans ses actes réels par les lois de la science psychologique, et, d'un autre côté, un postulat de liberté, qui est un postulat de la raison pratique, suivant lequel je peux échapper à cette détermination psychologique pour obéir uniquement à la loi morale. Comme on le voit, cette liberté n'est finalement que la possibilité de sortir d'une détermination pour tomber sous le coup d'une autre détermination. De sortir de la détermination passionnelle, par exemple, pour tomber sous celle de la loi morale, de l'impératif catégorique et des conséquences de l'impératif catégorique telles que Kant croit pouvoir les définir.

En fait, ce qui importe ici n'est pas de savoir si tout ce que nous faisons est rigoureusement déterminé ou non, parce que à cet égard la réponse est immédiate : un déterminisme intégral pour ce qui concerne l'être humain est immédiatement incohérent, au même titre que les relativisme ou scepticisme intégraux. Si tous mes actes psychiques sont rigoureusement déterminés, alors le sont aussi ces actes psychiques particuliers que sont les actes connaissants, les énoncés auxquels ils aboutissent, les effets qu'ils suscitent... Je n'y peux rien, et vous non plus vous ne pouvez rien aux objections que vous me présentez ou à l'accord que vous m'exhibez. Et celui qui soutient que cette conception rigoureusement déterministe est vraie le dit sous la même nécessité que celui qui dit le contraire. Plus qu'incohérent, même, tout cela est intégralement vain : vous faites ce que vous faites nécessairement, je fais ce que je fais nécessairement. Alors, il peut y avoir une loi pénale pour punir de mort ceux qui ont tué, parce que peut-être c'est dissuasif. Mais enfin tuer quelqu'un n'est ni bien ni mal, et ceux qui ont instauré cette loi pénale l'ont fait nécessairement... Et j'ajouterai qu'un tel déterminisme intégral contredit notre expérience la plus directe, que chacun a pu éprouver : nous sommes la proie aussi bien de mécanismes de répétition que de mouvements pulsionnels ou passionnels qui viennent de nous et qui quelque part ne sont pas nous ou que nous n'acceptons pas pleinement mais qui s'imposent à nous lorsqu'ils sont là et dont nous aimerions par la suite qu'ils ne se soient pas imposés.

Si, donc, la liberté au sens de la non-détermination par des facteurs réels, physiques, biologiques, sociaux ou psychologiques, existe incontestablement, l'essentiel de la liberté humaine n'est pas là mais dans la possibilité effective et effectivement réalisée de faire être des choses nouvelles, c'est-à-dire de créer un certain type de formes ou d'*eidè* et de les altérer le cas échéant.

Et cette liberté effective : 1. s'appuie sur le non-déterminisme intégral des processus psychiques ; 2. pour permettre l'émergence de l'autonomie ; 3. laquelle est acceptation et création du nouveau.

1. On peut trouver chez Freud quelques éléments pour appuyer ce non-déterminisme intégral des processus psychiques. Et, par exemple, lorsqu'il parle du "choix de la névrose" par le sujet, expression qui renvoie à quelque chose qui n'est pas joué d'avance : tel enfant

devant telle névrose va “choisir” la phobie, mais tel autre “choisira” autre chose. Ou bien lorsque Freud, à la fin de sa vie, dans le texte “Analyse terminée, analyse interminable”<sup>7</sup>, reconnaît que certains sujets ne peuvent pas terminer vraiment leur analyse, plus exactement ne peuvent pas dépasser un certain point, et attribue ce fait à ce qu’il appelle le roc, pour lui sombre, de l’homosexualité inconsciente pour l’homme et de l’envie du pénis pour la femme ; lesquelles soutiennent des résistances qui se révèlent plus fortes que toutes les interprétations. Nous avons là encore quelque chose qui est la singularité, si l’on peut dire, de ces sujets, que l’on ne peut réduire à des lois déterministes générales et qui indique — même pour Freud et malgré ce qu’il affirme par ailleurs — qu’il ne saurait y avoir un déterminisme strict du processus psychique. Mais ce non-déterminisme est là comme une sorte de sol indifférent, puisqu’il est assurément aussi possibilité de la psychose ou du meurtre que cadre, condition de l’autonomie.

2. Deuxième point : la possibilité d’autonomie, qui, bien entendu, s’étaye sur cette indétermination. Il ne pouvait en être question, il ne pourrait pas en être question s’il y avait déterminisme strict. Et j’entends là l’autonomie du sujet individuel comme la construction d’un autre rapport avec son propre inconscient, c’est-à-dire comme la possibilité à la fois d’élucider ce qu’il est, ce qu’il veut, ce qu’il pense et d’agir par rapport à cela — dans quoi, encore une fois, entrent toute l’histoire précédente du sujet et son rapport à cette histoire, donc l’*hexis* d’Aristote, ce qui a été acquis, ce qui vient du passé. Et quant à ce qui vient du passé, là encore nous retrouvons le même problème : si on prend le mot déterminisme en un sens qui n’est pas strict, mon passé me détermine tout autant qu’il me libère. Je ne peux être autonome que dans la mesure de ce que j’ai déjà été et des possibilités que cela m’a données ; donc, par là même, je suis d’une certaine façon “conditionné” vers ou pour l’autonomie.

3. Troisième point : la capacité de faire être ce qui n’était pas déjà là, et de le faire être non pas comme effet d’une certaine loi mais comme source de nouvelles déterminations. Mais cette acceptation et

---

<sup>7</sup> Freud, Sigmund, “Analyse terminée, analyse interminable”, in : *Revue française de psychanalyse*, 1939, pour la première traduction française.

création du nouveau — et je terminerai sur l'ouverture de cette énorme question — ne sauraient être confondues avec l'idée de valeur : le Parthénon ou *Macbeth* sont des créations humaines, mais bien entendu aussi Auschwitz ou le goulag. La possibilité de création, chez l'être humain individuel comme dans les collectivités humaines, n'a *a priori* aucune connotation positive quant aux nouvelles formes posées ; leur valeur ou leur non-valeur est une question distincte, mais peut-être encore plus cruciale dès lors que la possibilité du nouveau a été reconnue.