

# DEMOCRATIE COMME FORME DE VIE *VERSUS* DEMOCRATIE COMME REGIME: UNE FAUSSE ANTINOMIE?\*

*Sophie Klimis*

Université Saint-Louis-Bruxelles (Belgique)

**Resumo:** Para alguns, o abandono por parte de Castoriadis, no início dos anos 1970, da ideia de que o proletariado, como “classe”, seria o agente da revolução socialista, teria marcado o fim da sua filosofia militante e uma guinada a uma atividade estritamente intelectual. Contrariamente a essa crítica, Castoriadis redefinirá, a partir dos anos 1980, o campo e o objeto revolucionário como projeto de autonomia, no qual incluirá a prática pedagógica e psicanalítica. É a partir desse solo que o filósofo pensará a possibilidade de uma instituição social da autonomia, o qual encontra, como sua condição de possibilidade histórica, a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Explicitar os fundamentos desse projeto *prático-poético* é o que pretende a autora nesse artigo.

**Palavras-chave:** Democracia, autonomia, política, educação.

**Abstract:** For some, the abandonment by Castoriadis in the early 1970s of the idea that the proletariat – as a “class” – would be the agent of the socialist revolution marked the end of his militant philosophy and a shift to strictly intellectual activity. However, Castoriadis takes a stand against this criticism from the 1980s by redefining the field and the revolutionary object as a project of autonomy. For that, he will include pedagogical and psychoanalytical practice. From this ground, the philosopher will think about the possibility of a social institution of autonomy, which takes its condition of historical possibility to the construction of a genuinely democratic society. The author intends to explain the foundations of this *practical-poietic* project in this article.

**Keywords:** Democracy, autonomy, politics, education.

## Introduction

Castoriadis a toujours insisté sur le fait que sa réflexion politique n’avait pas commencé avec la démocratie athénienne, mais avec le mouvement ouvrier: “C’est comme idées politiques, non pas philosophiques, qu’apparaissent dans mes écrits l’autonomie, la créativité des masses et ce que

---

\* O resumo e as palavras-chave, em língua portuguesa e inglesa, foram elaborados pela equipe editorial da *Dissertatio – Revista de Filosofia*.

j'aurais appelé aujourd'hui l'irruption de l'imaginaire instituant dans et par l'activité d'un collectif anonyme"<sup>1</sup>.

Lorsqu'à partir des années 1970, Castoriadis abandonne l'idée que le prolétariat, en tant que "classe", sera l'agent de la révolution socialiste et qu'il se met à penser plus généralement l'activité créatrice du "collectif anonyme" à l'œuvre dans toute société, certains, comme Axel Honneth ou Danilo Martuccelli, considèrent qu'il "renonce" à la tâche militante d'élucidation de la réalité sociale et qu'il "ontologise pour sauver la révolution"<sup>2</sup>. Dans cette ligne d'interprétation, la focalisation sur l'étude de la Grèce ancienne, à partir des années 1980, notamment dans le cadre des séminaires à l'EHESS, pourrait être vu comme le versant "historicisant" d'un tel abandon du projet militant, qui parachèverait quelque chose comme un "repli" de Castoriadis vers un champ d'études strictement théorique. Or, Castoriadis a vigoureusement démenti une telle interprétation de son parcours de pensée<sup>3</sup>, alors même qu'il n'a cessé d'affirmer, à partir des années 1970, que le projet d'autonomie était selon lui "en éclipse" (après l'échec du mouvement ouvrier, mais aussi du mouvement étudiant de Mai 68, minés de l'intérieur par la bureaucratisation).

Selon moi, il faut au contraire souligner la fidélité de Castoriadis au projet d'autonomie, qui l'a conduit à déplacer son champ d'engagement de la politique vers la psychanalyse et l'enseignement. Car ces trois "activités", en ce qu'elles sont indissociablement théoriques, pratiques et poétiques, constituent le cadre même où l'autonomie, loin d'être une "utopie", peut être visée et s'éprouver, très concrètement, dans le mouvement interminable de co-constitution de sujets réfléchissants et délibérants<sup>4</sup>. C'est pourquoi il faut comprendre que l'étude de la Grèce ancienne est inséparable du fort investissement par Castoriadis de sa pratique d'enseignant. Il s'agissait bien pour lui de proposer la démocratie comme objet d'investissement privilégié à cet "éros" spécifique généré par la relation de *paideia*<sup>5</sup>. Lorsqu'il envisage les

<sup>1</sup> CASTORIADIS, Cornelius, *Fait et à faire. Carrefours du labyrinthe*, V, Paris, Seuil, 1997, p. 21.

<sup>2</sup> HONNETH, Axel. "Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis". In: *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, pp. 191-207 et MARTUCCELLI, Danilo. "Cornelius Castoriadis: promesses et problèmes de la création". In: *La construction sociale à l'épreuve. Cahiers internationaux de sociologie*, n°113, 2002.

<sup>3</sup> CASTORIADIS, Cornelius, *Fait et à faire, op. cit.*, pp. 9 sq, la virulente riposte à Honneth.

<sup>4</sup> Pour insister sur la dynamique de la réciprocité, j'envisage pour ma part l'enseignement et l'analyse comme des processus d'intersubjectivation. Voir par exemple: KLIMIS, Sophie. "Décrire l'irreprésentable ou comment dire l'indicible originaire". In: *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome, Cahiers Castoriadis*, n°3, éd. Klimis, S.; Van Eynde, L. Bruxelles: Publications des FUSL 2007, pp. 25-54.

<sup>5</sup> CASTORIADIS, Cornelius. "Psychè et éducation". In: *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, pp. 197-220.

conditions d'institution d'une société autonome, Castoriadis parle en effet de l'importance fondatrice de la "passion pour la démocratie et pour la liberté, pour les affaires communes"<sup>6</sup>. Or, comment espérer "réveiller" une telle passion, dans un monde figé par l'hétéronomie néolibérale? Parce qu'ils *ont existé*, les germes grecs du projet d'autonomie fonctionnent selon Castoriadis comme des "indices de possibilité" de la démocratie véritable<sup>7</sup>. Les réflexions de Castoriadis sur les Grecs se sont donc *toujours* tenues dans l'horizon d'un questionnement sur le monde qui lui était contemporain, orienté par le projet de "se comprendre pour se transformer" et la visée de relancer le projet d'autonomie.

C'est dans un tel horizon que je souhaite situer ma contribution à notre colloque, qui, s'il se veut un hommage à Cornelius Castoriadis, disparu il y a 20 ans, doit contribuer à prolonger son œuvre de pensée, en la mettant "en travail" par rapport aux questions qui se posent à nous aujourd'hui, en 2018. La *sollicitation du réel* qui me sert ici de point de départ est la très claire "relance" du projet d'autonomie à laquelle nous avons assisté depuis 2011, notamment dans la création social-historique inédite qu'on a baptisée les "mouvements des places". Malgré l'apparent "échec" de ces mouvements (j'y reviendrai), ils ont été porteurs d'un espoir, que je voudrais relayer, dans les termes de Sandra Laugier et d'Albert Ogien, qui leur ont consacré une enquête détaillée: "*ils <ces mouvements> annoncent les formes nouvelles que l'activité politique est vouée à prendre à l'avenir*"<sup>8</sup>. En repartant de l'analyse que Castoriadis a consacrée à la *polis* grecque et plus spécifiquement à la *polis* démocratique des Athéniens, je voudrais examiner une antinomie sous-jacente à ces revendications de "démocratie réelle" qui fleurissent un peu partout dans le monde depuis les mouvements des places de 2011: l'antinomie qui semble opposer et imposer de choisir entre la démocratie comme "forme de vie" (que les participant.e.s à ces mouvements revendiquent comme étant la "démocratie véritable") et la démocratie entendue comme "régime", qu'il faudrait rejeter, y compris et surtout dans sa dimension institutionnelle. Or, avec Castoriadis, je voudrais montrer que la dynamique instituante est une composante inéliminable d'une société autonome, essentiellement comprise comme mise en question permanente de l'institution héritée.

---

<sup>6</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et à faire, op. cit.*, p. 76.

<sup>7</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3, Paris, Seuil, 2011.

<sup>8</sup> LAUGIER, Sandra et OGIEN, Albert. *Le principe démocratie*. Paris: La découverte, 2014, p. 8.

## 1. La *polis* grecque: création d'un *eidos* social-historique, conscience collective de l'auto-institution de la société, dévoilement de la vérité ontologique dans des mythes

Le nom grec *polis* signifie “la cité” et désigne “une entité politique propre à la civilisation grecque archaïque et classique entre le VIII<sup>e</sup> siècle (au moins) et le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.”<sup>9</sup>. Pour Castoriadis, il recouvre un spectre de significations bien plus large, que je vais présenter à partir de trois brèves citations:

*Citation 1:* “L’institution de la *polis* n’imite ni ne répète rien, mais est création d’*eidos*” (Cornelius Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, p. 273).

Castoriadis fait ici clairement allusion à une affirmation de Périclès dans sa célèbre oraison funèbre rapportée par Thucydide: “nous avons un régime politique (*politeia*) qui n’envie pas les lois des autres, qui est un paradigme pour les autres plutôt qu’il ne les imite”<sup>10</sup>. Apparenté à “*polis*”, le nom *politeia* désigne indissociablement la “constitution politique” (les lois les plus fondamentales de la cité) et le “régime politique”. En affirmant qu’elle est “paradigme” et “n’imite rien”, Périclès revendique *en pleine conscience* non seulement l’institution mais surtout *l’invention* de leur *politeia* par les Athéniens, son *autocréation*. Cette *politeia* singulière a un nom, poursuit Périclès: *démokratia*, qui signifie que cette *politeia* biface n’est pas celle d’un petit nombre mais de la plupart (*es pleionas*)<sup>11</sup>. Périclès définit ici clairement la démocratie comme étant non pas l’apanage d’une “classe” (le “peuple” au sens des plus pauvres) mais de “la plupart” de ceux qui habitent la cité: à savoir *tous* les hommes libres adultes que sont les citoyens<sup>12</sup>.

*Citation 2:* “Quand nous parlerons de la démocratie, n’ayons pas simplement en tête l’existence d’une assemblée qui délibère et décide consensuellement, ni l’absence d’une domination au sens factuel du terme par un groupe spécial; la création grecque de la démocratie, de la politique, est création d’une activité explicitement auto-instituante de la collectivité.” (Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, p. 59).

<sup>9</sup> WOLFF, Francis. “Polis”. In: *Dictionnaire des intraduisibles*. CASSIN, Barbara (éd.). Paris: 2004, p. 961.

<sup>10</sup> THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*, II, XXXVI. La traduction est celle de Castoriadis, *Thucydide. La force et le droit*, p. 137.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Restent “en dehors”: les esclaves, les jeunes n’ayant pas atteint leur majorité, les métèques (les étrangers habitant la cité) et les femmes.

Cette citation doit s'entendre en "résonance" avec la première: ce qui *s'invente* à Athènes *ex nihilo* car en n'imitant rien de préexistant, c'est la démocratie entendue non seulement comme le gouvernement de tous les citoyens par eux-mêmes, mais surtout comme l'auto-institution consciente de la communauté des Athéniens. Par là, il faut entendre l'auto-institution de leur *nomos* au sens large: leurs lois, leurs normes, leurs valeurs – *c'est-à-dire* aussi la création d'un *certain mode de vie* (les mœurs et l'éducation) – dont il serait encore trop faible de dire qu'il accorde une place importante à la politique, car *il est la politique en acte*. En découlent trois conséquences importantes:

*Primo*, Castoriadis remarque que l'élément le plus fondamental de l'auto-institution athénienne ne concerne pas ce qu'il appelle ses traits "formels": ses lois, ses procédures de désignation des magistrats, etc. De toutes ces dimensions, souligne Castoriadis, Périclès ne dit d'ailleurs pas un mot dans son oraison<sup>13</sup>. L'auto-institution de la cité des Athéniens désigne "dans ce qu'elle a de plus profond, les attitudes anthropologiques qui permettent l'existence de la démocratie et qui sont, à leur tour, conditionnées par elle"<sup>14</sup>. L'auto-institution démocratique renvoie ainsi à ce que Castoriadis a nommé le cercle de l'autocréation humaine: l'humanité n'est pas une "condition" naturelle mais une création de l'institution sociale, et plus particulièrement de l'institution politique dans le cas grec. Si ce que c'est que d'être "humain" n'est pas une donnée universelle mais une création qui varie selon les sociétés<sup>15</sup>, les Grecs ont été particulièrement attentifs à son "façonnement" politique: Homère déjà, faisait de la vie en commun soumise à des lois et à des assemblées délibérantes la caractéristique de la vie humaine<sup>16</sup>. Manière poétique de signifier que la spécificité de la vie humaine *est* d'être une vie politique.

Dès lors, par ex., un Jacques Rancière ne perçoit pas le caractère "réactif" de la philosophie politique de Platon à l'état de fait démocratique, lorsqu'il affirme que "Platon est le fondateur de la conception anthropologique du politique, qui identifie la politique au déploiement des propriétés d'un type d'homme ou d'un mode de vie"<sup>17</sup>. Si le cycle de corruption des cités du livre

---

<sup>13</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Thucydide. La force et le droit*, p. 131.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>15</sup> Castoriadis aimait à citer ce "constat" des traités hippocratiques: même la perception est instituée par le *nomos*. Ce que Démocrite précisera en posant que "le chaud" et le "froid" sont *institués* par le *nomos* et ne sont donc pas des propriétés intrinsèques aux étants de la nature.

<sup>16</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Ce qui fait la Grèce, op. cit.*, pp. 150-154, considère que ces monstres que sont les cyclopes dans l'*Odyssee* démontrent *a contrario* cette représentation "politique" de l'humanité.

<sup>17</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Folio Essais [1990, 1998], 2004, p. 249.

VIII de la *République* est une *fiction*, qui utilise le schème de la filiation pour représenter selon un lien de cause à effet “nécessaire” comment les excès d’un “père” sont supposés entraîner l’excès opposé et complémentaire de son “fils”<sup>18</sup>, il n’en demeure pas moins que la visée première d’une cité, quelle que soit sa constitution, est “d’élever” le “type” d’homme qui lui correspond. Qui cherche à comprendre la polis athénienne devra donc tout particulièrement être attentif à l’*éthos* créé par et pour la cité démocratique.

*Secundo*, si la politique innerve l’ensemble de la vie des citoyens, Castoriadis prend cependant aussi soin de distinguer “les trois sphères où se jouent les rapports des individus et de la collectivité, entre eux et avec leur institution politique” : la sphère privée (*oikos*), la sphère publique/privée (*agora*), et la sphère publique/publique, que dans le cas d’une société démocratique, il appelle *ecclésia*<sup>19</sup>. Pour Castoriadis, c’est “le devenir vraiment public de la sphère publique/publique qui est le noyau de la démocratie”<sup>20</sup>. Ceci suppose que ces trois sphères soient à la fois indépendantes et articulées<sup>21</sup>. Et l’activité de différenciation et d’ajustement de ces trois sphères est centrale dans l’auto-institution de la société.

*Tertio*, on aura donc compris que la politique s’identifie sans reste à la démocratie (ou réciproquement) pour Castoriadis :

Dans sa véritable signification, la démocratie consiste en ceci, que la société ne s’arrête pas à une conception de ce qu’est le juste, l’égal ou le libre, donnée une fois pour toutes, mais s’institue de telle sorte que les questions de la liberté, de la justice, de l’équité et de l’égalité puissent toujours être posées dans le cadre du fonctionnement “normal” de la société. Et par distinction avec *le* politique, c’est-à-dire ce qui a trait dans toute société au pouvoir explicite, il faut dire que *la* politique – à ne pas confondre avec les intrigues de cour ou la bonne gestion du pouvoir institué, qui existent partout – concerne l’institution explicite globale de la société, et les décisions concernant son avenir<sup>22</sup>.

Si le terme *polis* nomme l’invention *athénienne* du projet d’autonomie qu’est la politique/démocratie pour Castoriadis, il étend aussi ses ramifications

<sup>18</sup> Père timocratique/fils oligarchique-père oligarchique/fils démocratique, démocratie enfantant collectivement son tyran...

<sup>19</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et à faire*, op. cit. p. 62.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>22</sup> CASTORIADIS, Cornelius. “Imaginaire politique grec et moderne”, op. cit. p. 162. Sur l’importance de la “réhabilitation” de *la* politique pour Castoriadis, voir : CAUMIÈRES, Philippe. “La Grèce ancienne ou l’émergence du projet d’autonomie”. In : *Castoriadis et les Grecs. Cahiers Castoriadis n°5*, pp. 77-81.

bien en amont et en aval du siècle d'or de l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle av. J.C. En effet, Castoriadis décèle le "germe" de l'imaginaire sous-jacent à la *polis* déjà dans les poèmes d'Homère, dont on sait par ailleurs qu'ils constituèrent la base de la *paideia* mais aussi du référentiel culturel de *tous* les Grecs, au moins jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle av. J.C.

*Citation 3*: "Penser, c'est prendre la responsabilité de dire, par exemple: le monde, l'être, est chaos. De tenir cette affirmation pour vraie, de l'argumenter. Et si je rencontre une mythologie, la mythologie grecque, qui présente effectivement l'être comme chaos et le sens comme émergeant sur fond de non-sens, je peux alors soutenir que cette mythologie est, sous ce rapport, "vraie"."  
(Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, p. 184).

Cette troisième citation doit être articulée aux deux premières. Elle attire d'emblée l'attention par sa dimension à la fois volontariste et réflexive. Pour Castoriadis, penser est une activité (*praxis*) au sens fort du terme, un engagement. Et cette prise de responsabilité, assez étrangement au premier abord, a d'abord lieu par et pour la *vérité*. Castoriadis réfute totalement l'image d'Epinal de l'ontologie héritée selon laquelle le penseur recevrait "passivement" l'épiphanie d'une vérité qui s'imposerait à lui. En parallèle, il maintient avec une fermeté absolue la *valeur de la vérité*<sup>23</sup>, contre toutes les formes de relativismes, précisément souvent corollaires d'un désengagement vis-à-vis de la recherche du "bien vivre" pour tous dans la sphère publique/publique. Dans cette troisième citation, l'engagement du penser – qui n'est pas sans danger, à commencer pour la pensée même – concerne la "désoccultation" de l'abîme: affirmer la *vérité* que l'être est chaos implique aussi de reconnaître que *rien* ne possède de signification ni de justification intrinsèques et prédonnées *et pourtant* qu'il faut "tenir ferme" (*anankè stēnai*) face aux sirènes relativistes qui en déduiraient que "tout se vaut" et dès lors, *in fine*, que "rien ne vaut". Pour Castoriadis, c'est en effet la représentation imaginaire d'un chaos originaire dans les mythes des Grecs qui a *libéré* leur capacité de penser et d'agir et qui a rendu possible l'invention du projet d'autonomie. La particularité de ces "mythes" grecs est donc d'être des vecteurs d'émancipation et non de domination selon Castoriadis, puisqu'au lieu de prétendre détenir la

---

<sup>23</sup> Voir: CAUMIÈRES, Philippe. "la vérité comme création social-historique"; MOUZAKITIS, Angelos. "What is Knowledge? Castoriadis on Truth, Signification and Symbolism"; TOMES, Arnaud. "Politique et vérité chez Castoriadis" et PECHRIGGL, Alice. "Le mouvement interminable de penser le pensable..." *Philosopher comme ouverture de validités nouvelles*". In: KLIMIS, Sophie; CAUMIÈRES, Philippe; VAN EYNDE, Laurent. *Castoriadis et la question de la vérité. Cahiers Castoriadis n° 6*, op. cit., pp. 9-66 et 117-137.

signification ultime et définitive du monde, des hommes et des dieux, ils dévoileraient véritablement le seul cas de figure où sens et vérité sont synonymes: celui qui affirme que ce qui est, est en soi dénué de signification et qu'il permet de ce fait un nombre illimité de (re)créations du sens.

## **2. Vivre la démocratie, d'hier à aujourd'hui: toute métaphysique de la représentation mène à l'aliénation/toute fondation dans un principe déresponsabilise la contingence du choix collectif**

Castoriadis a toujours insisté sur le fait que la *polis* n'avait rien à voir avec l'État. L'État est en effet une création de la modernité, qui se caractérise par "un appareil séparé concentrant l'essentiel des pouvoirs, chargé à la fois des principales décisions et de leur exécution"<sup>24</sup>. Or, rien de tel n'existait au sein de la cité athénienne, où c'était l'Assemblée (*Ecclesia*) composée de tous les citoyens qui prenait ces décisions et qui détenait le pouvoir législatif. Le pouvoir judiciaire était lui aussi directement exercé par les citoyens: plusieurs milliers d'entre eux étaient tirés au sort chaque année sur les listes de leurs dèmes pour exercer la fonction de juges au sein des tribunaux (l'Héliée, notamment). Enfin, Castoriadis estime très caractéristique le fait que le pouvoir exécutif était délégué à des esclaves, supervisés par des citoyens<sup>25</sup>. Ce que nous appellerions aujourd'hui "l'administration", si nécessaire à l'appareil d'État qu'on pourrait parfois les tenir pour quasi-synonymes, était considéré comme quelque chose de subalterne. Castoriadis rappelle que les policiers, les scribes, les conservateurs des archives et les trésoriers étaient tous des esclaves car "ce qui intéresse le citoyen, ce n'est pas de compter les sous, c'est de prendre des décisions"<sup>26</sup>. Il en conclut que dans la cité des Athéniens "l'exécution, au sens de l'administration, n'est pas une fonction du pouvoir", tandis que dans les sociétés modernes, "l'administration est en fait une industrie comme une autre, indûment confondue avec l'État"<sup>27</sup>.

La séparation est donc nette et tranchée entre la participation directe des Anciens aux pouvoirs législatif et judiciaire et la délégation de ces deux pouvoirs à des représentants chez les Modernes. A cet égard, on rappellera que quelque chose comme une "représentation" n'existait que pour les non-citoyens à Athènes: les femmes, les métèques et même les esclaves possédaient le seul et unique droit politique de pouvoir attaquer et se défendre en justice,

<sup>24</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *La cité et les lois*, p. 55.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>27</sup> *Ibid.*



pour autant qu'un citoyen accepte de les "représenter" au tribunal<sup>28</sup>. Cet élément permet de mettre en lumière un point crucial aux yeux de Castoriadis: "la "représentation" est, inévitablement, dans le concept comme dans les faits, *aliénation* (au sens juridique du terme: transfert de propriété) de la souveraineté, des "représentés" vers les "représentants"<sup>29</sup>". Dès lors, dans le contexte contemporain, Castoriadis invite les philosophes de la politique à réfléchir l'articulation entre la *métaphysique de la représentation* (qu'ils négligent, voire dont ils semblent souvent n'avoir même pas conscience) et la réalité de la politique effective (qu'ils abandonnent aux sociologues et aux politologues)<sup>30</sup>. Car une telle métaphysique repose sur la *transcendance* de cette entité totalement fictive qu'est l'Etat, alors qu'il n'existe pas de coupure radicale de ce type entre la *polis* des Athéniens envisagée comme entité politique et la *vie* des Athéniens<sup>31</sup>.

Cette insistance de Castoriadis sur l'unité profonde de la *vie politique* des Athéniens, il faut l'entendre en deux sens distincts et complémentaires: la politique occupe une grande partie de la vie quotidienne des citoyens, qui sont invités à prendre part aux séances de l'*Ecclèsia* plusieurs fois par mois, sans compter les autres charges qui peuvent leur échoir par tirage au sort ou par élection. Mais c'est plus fondamentalement encore la *forme de vie* vécue par les Athéniens, jusque dans ses aspects non directement liés à la *praxis* politique, qui est influencée par leur organisation démocratique. On pourrait même aller jusqu'à parler de "transfiguration" de la simple "vie" en "bien vivre", en lisant de manière croisée l'*Oraison Funèbre* de Périclès et les *Politiques* d'Aristote: les mœurs, les coutumes, les opinions communes, l'éducation, les caractères, les manières de vivre, de penser, d'agir et d'interagir des individus et des communautés internes à la cité (familles, tribus, hétaires, etc.) sont modelées par la constitution démocratique.

Castoriadis, pour sa part, évoque aussi cette question à partir de Rousseau. D'après lui, le philosophe genevois aurait été le premier des Modernes à avoir mis en exergue l'importance de la démocratie directe chez les Anciens, à la fois pour revendiquer la nécessité d'une souveraineté absolue du peuple chez les Modernes et pour insister sur le fait qu'on ne peut pas séparer

---

<sup>28</sup> Voir aussi ARISTOTE. *Politiques*, 1275 a 8-13: "ne sont pas non plus citoyens ceux qui participent <aux droits civiques > dans la <seule> mesure où ils peuvent aller en justice comme accusés et comme accusateurs (à ces droits en effet participent aussi ceux qui sont liés <à la cité> par des conventions commerciales: certes en beaucoup d'endroits les métèques ne jouissent même pas complètement de ces droits, et il leur est nécessaire de prendre un patron."

<sup>29</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Fail et à faire*, p. 66.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>31</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *La cité et les lois*, p. 100.

l'institution politique au sens strict du terme de l'institution globale de la société:

Au cœur de la philosophie politique de Rousseau, on trouvera cette idée qu'il ne saurait y avoir d'intermédiaire entre soi et soi, que le Souverain ne peut exercer sa souveraineté que quand le peuple est assemblé et décide (...) Celui qui entreprend de donner des lois ou des institutions à un peuple doit "se sentir en état de changer pour ainsi dire, la nature humaine"; et il faut lire ici: doit commencer par en réformer les mœurs, car ce sont les mœurs qui conservent "un peuple dans l'esprit de son institution" (il faut bien comprendre que le terme "mœurs" ne renvoie pas ici à ce que nous appellerions "moralité" en un sens étroit, il s'agit de façons d'être et de vivre (...)) et finalement dans notre langage d'institution imaginaire de la société)<sup>32</sup>.

Enfin, et c'est sans doute l'un des aspects les plus originaux de l'interprétation de Castoriadis, il faut insister sur le fait que *ce ne sont ni l'égalité ni la liberté qui constituent d'après lui les "fondements ultimes" de la démocratie*. En effet, de manière générale Castoriadis n'a eu de cesse de dénoncer ce qu'il avait appelé "l'illusion des fondements": pour lui, "il ne saurait y avoir de fondement rigoureux et ultime de quoi que ce soit – pas même de la connaissance et pas même des mathématiques"<sup>33</sup>. *A fortiori*, il ne saurait donc y avoir de "fondement ultime" d'une forme social-historique, puisque l'histoire est création. Toutes les discussions philosophiques relatives au supposé "fondement" de la démocratie sont donc de faux problèmes pour Castoriadis<sup>34</sup>, qui préfère quant à lui aborder la question en fonction d'un autre

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 27-28. On remarquera aussi que Castoriadis pense cet aspect de la *polis* dans le sillage d'un rapprochement avec la notion moderne de "nation": "il s'agit tout compte fait d'une nation, parce qu'il y a une langue et une tradition communes, un sentiment de solidarité et une opposition par rapport à ce qui n'est pas grec." (p. 54)

<sup>33</sup> CASTORIADIS, Cornelius. "la polis grecque et la création de la démocratie". In : *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe*, II, Paris, Seuil, 1986, p. 267.

<sup>34</sup> RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, coll. "Folio Essais", [1990, 1998], 2004, accorde *a contrario* une grande importance au "fondement" paradoxal de la démocratie, qui réside selon lui dans son anarchie structurelle, au sens littéral d'une "rupture de la logique de l'arkhè" (p. 229). En effet, la démocratie est selon lui le pouvoir du *demos*, c'est-à-dire de "n'importe qui", de "tous ceux qui ne comptent pas, qui n'ont pas de titre à exercer la puissance de l'arkhè." (p. 232). Voir aussi: RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005, p. 56: "la démocratie entendue comme pouvoir du peuple n'est pas le pouvoir de la majorité de la population mais le pouvoir de n'importe qui, l'indifférence des capacités à occuper les positions de gouvernant et de gouverné. Le gouvernement politique a alors un fondement. Mais ce fondement en fait aussi bien une contradiction: la politique, c'est le fondement du pouvoir de gouverner, dans son absence de fondement."

référentiel: celui du *jugement* et du *choix*<sup>35</sup>. La question centrale devient donc pour lui: *en fonction de quels critères l'égalité et la liberté sont-elles "choisies" comme objets d'investissement par les membres d'une collectivité donnée?*

Pour ce qui concerne l'égalité, Castoriadis rappelle que c'est à Sparte que s'est pour la première fois instauré "un régime d'égalité", dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle av. J.C.<sup>36</sup> Ce sont les Spartiates et non les Athéniens qui, les premiers, se sont représentés à eux-mêmes en tant que citoyens "égaux" (*isoi*) et "semblables" (*homoioi*)<sup>37</sup>. Pourtant, s'il existait bien à Sparte une assemblée des hommes libres (*apella*), le mode de gouvernement et les institutions n'y étaient pas du tout démocratiques, mais plutôt oligarchiques. Pourquoi? Pas tant parce que le réel pouvoir y était exercé par un conseil restreint des Anciens (*gerousia*) et un conseil de cinq magistrats (les éphores), que parce que le fonctionnement politique s'y est *figé* dans le respect absolu de la Constitution première instituée par Lycurgue<sup>38</sup>. C'est "l'absence d'une dynamique du *dèmos*, de la collectivité des hommes libres"<sup>39</sup> qui signe le caractère non démocratique du régime spartiate aux yeux de Castoriadis. L'égalité des citoyens devant la loi n'est donc *pas* la condition première de la démocratie, puisqu'elle peut coexister avec le respect absolu de la norme établie, sans possibilité de mise en question ni d'invention politique.

Quant à la liberté, que Castoriadis désigne plus souvent par le terme "d'autonomie", il n'a cessé de rappeler qu'il ne fallait pas se contenter de la vouloir pour elle-même:

Quel est l'objet de l'auto-institution autonome? C'est une question que l'on peut refuser par avance si l'on pense que l'autonomie – la liberté collective et individuelle – est une fin en soi; ou encore qu'une fois établie une autonomie significative dans et par l'institution politique de la société, le reste n'est plus une question politique, mais un champ ouvert à la libre activité des individus, des groupes, et de la société "civile". Je ne partage pas ces points de vue <sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> CASTORIADIS, Cornelius. "la polis grecque", *op. cit.*, p. 267.

<sup>36</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *La cité et les lois*, p. 44.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> CASTORIADIS, Cornelius. "La polis grecque", p. 303. Voir aussi: *Fait et à faire*, p. 56: "aucun problème n'est résolu d'avance, nous avons à créer le bien dans des conditions imparfaitement connues et incertaines, le projet d'autonomie nous est fin et guide, il ne résout pas pour nous les situations effectives."

Cette apparente relativisation de la liberté doit être appréhendée de différentes manières. Lorsqu'il envisage la démocratie ancienne à partir de l'*Oraison funèbre* de Périclès – texte qui en présente le portrait à la fois le plus fidèle et le plus “idéalisé” –, Castoriadis montre que l'exercice de la liberté tant vanté par Périclès vise en fait à répondre à une question massive: “qu'est-ce que l'institution de la société doit réaliser?”<sup>41</sup>. Or, la “réponse” des Athéniens à cette question ne s'est pas limitée à quelque chose comme “la vie libérée du travail des hommes libres d'exercer leurs libertés politiques” mais elle a plus précisément été: “la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun”<sup>42</sup>. Ce qui a été “choisi” comme finalité ultime par les Athéniens, ce qu'ils ont “jugé bon” d'instituer, c'est donc avant tout un certain “type” humain, qui ne se confond *pas* avec celui de l'individu libre moderne. En effet, Castoriadis semble identifier la liberté des Modernes avec le désir de pouvoir à tout prix faire tout et n'importe quoi (dans sa version néolibérale)<sup>43</sup> ou avec un formalisme vide (dans sa version rigoriste kantienne ou dans celle des droits de l'homme)<sup>44</sup>. Sa méfiance à l'encontre de la liberté prise comme principe fondateur de la démocratie doit donc aussi se décrypter en fonction de *sa critique du libéralisme moderne*. C'est pourquoi relancer aujourd'hui l'antique “germe” de la démocratie n'est selon Castoriadis compatible ni avec la démocratie représentative ni avec aucune des variantes du libéralisme.

Si ni l'égalité, ni la liberté ni même “l'égaliberté”<sup>45</sup> ne peuvent être considérées comme les “fondements” de la démocratie, c'est parce que Castoriadis la définit comme étant *l'autoinstitution consciente d'elle-même de la société, sans cesse en travail dans l'ensemble de la vie des individus qui la composent*.

### 3. Des “indices de possibilité” grecs au germes d'espoir contemporains: réinventions du “faire ensemble”, solidarité avec les migrant.e.s, mouvements des places

Quels “germes” permettant d'espérer un réveil du projet d'autonomie pouvons-nous apercevoir aujourd'hui? Rappelons d'abord que, pour Castoriadis, l'autonomie n'est pas une fin en soi. Elle est fin et moyen, orientée par la visée en quelques sorte ultime de “la création d'êtres humains vivant

<sup>41</sup> CASTORIADIS, Cornelius. “La polis grecque”, p. 306.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et à faire*, p. 63.

<sup>44</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Ibid.*, pp. 57-60. Voir aussi: “La polis grecque”, p. 303.

<sup>45</sup> Voir: BALIBAR, Etienne. *La proposition d'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*. Paris, PUF, coll. “Actuel Marx Confrontation”, 2010, qui a forgé cette notion hybride.

avec la beauté, vivant avec la sagesse et aimant le bien commun”<sup>46</sup>. En guise de conclusion, je voudrais articuler autour de ce triple enjeu “classique” l’observation de ces “germes” contemporains: quels sujets humains (c’est-à-dire imaginant, délibérant, agissant, rêvant et se réfléchissant), au sein de quelle(s) communautés de vie sont en train d’inventer une nouvelle forme de politique émancipatrice?

Le premier constat, évident, réside dans le fait que ce n’est pas au sein du “prolétariat” ni d’une “classe” sociale en particulier que “les choses bougent”, mais dans l’ensemble de la société (au sein du collectif anonyme) *et* de certaines interactions entre “micro-groupes” qui investissent de significations nouvelles les sphères de l’*oikos*, de l’*agora* et de l’*ecclesia* en réinventant leurs interactions et leurs lignes de partage<sup>47</sup>. Ainsi, accueillir chez soi un migrant.e devient un geste politique fort, tout comme divulguer sur la place publique le contenu de transactions bancaires (Panama papers, etc.) Car loin de jouer son rôle de “régulateur” traditionnel des rapports entre ces différentes sphères (la cité est “première par nature” disait Aristote...) la politique, précisément en restant “accrochée” à d’anciennes assignations de places et de statuts, a perdu de vue sa visée du bien commun et laisse accuser en justice des citoyen.ne.s qui pratiquent l’hospitalité sous prétexte d’aide à l’immigration clandestine (voir la condamnation de Cédric Herrou en France) et des lanceurs d’alerte sous prétexte de violation du secret professionnel (voir l’affaire Edward Snowden et les accusations d’espionnage, de vol et d’utilisation illégale de biens gouvernementaux par les USA).

A titre d’exemple, j’évoquerai les actions de la plateforme citoyenne d’aide aux réfugié.e.s en Belgique *et* ses relais dans différentes sphères du pouvoir étatique. Le 21 janvier 2018, *parce que* des personnes actives à différents niveaux du gouvernement les avaient prévenus de la préparation d’une vaste opération de rafle policière au parc Maximilien – stigmatisé par les autorités comme un “nouveau Calais” –, les membres de cette plateforme ont réussi à mobiliser 2500 personnes pour former une chaîne humaine. Cette dernière, couplée au fait que les policiers des zones locales de Bruxelles-Capitale et de Bruxelles-Nord avaient refusé de participer à l’action planifiée par le Ministre belge de la justice Théo Francken, a finalement permis que cette opération n’ait pas lieu<sup>48</sup>. Cet exemple montre que le projet d’autonomie passe à la fois par l’autoréflexivité permanente (les policiers ont affirmé que la

---

<sup>46</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Domaines de l’homme*, op. cit., p. 306.

<sup>47</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et à faire*, op. cit., pp. 62-65, synthétise sa vision de ces 3 sphères.

<sup>48</sup> Voir : <http://www.lalibre.be/actu/belgique/parc-maximilien-2500-personnes-forment-une-chaîne-humaine-en-soutien-aux-migrants-5a64d31dcd70b09cefc82ae5>

solidarité n'était pas un crime) et par la redécouverte des principes que les Grecs avaient quant à eux placés sous le signe de Thémis, la justice divine: l'hospitalité envers l'étranger, le respect de la personne humaine, notamment des plus faibles, des parents et des anciens.

Dans ce contexte, il faut relever l'importance de tous les lieux "d'interférence" entre générations, entre classes sociales, entre nationalités, etc., au croisement de l'oïkos, de l'agora et de l'écclesia, créateurs de nouvelles formes de vie en commun: l'habitat groupé sous ses multiples formes; les crèches intégrées par les pouvoirs publics à des maisons de retraite; l'intrication d'appartements pour personnes âgées et pour jeunes familles; les étudiant.e.s habitant auprès de personnes âgées; le "coaching" professionnel de jeunes en formation par de "jeunes" retraités.e.s; le réinvestissement de la vie communale, par exemple autour de projets tels que "zéro déchets" ou l'aménagement d'espaces verts et d'aires de jeux pour enfants; le succès des potagers collectifs; les coopératives de consommateurs et l'achat solidaire auprès des producteurs, éleveurs et agriculteurs; la démultiplication des lieux où l'on crée du commun en "faisant ensemble" des activités créatrices de socialité telles que cuisiner, coudre, tricoter, réparer, mais aussi peindre, sculpter, dessiner, etc.

C'est donc le pôle *koinônia* qui me semble être particulièrement actif aujourd'hui. Faut-il y voir un repli "technophobe" vers des activités ancestrales, une angoisse du futur nourrissant une nostalgie du passé? Ce serait, je pense, mal évaluer les choses: j'y décèle pour ma part une réaction consciente ou inconsciente visant à *rester humains*, c'est-à-dire *la revendication de la corporéité, de la création, du sens et du lien*. Comme le souligne avec force Miguel Benasayag, le développement technologique vise à nous imposer une autre logique que celle du vivant, lequel se caractérise par la production d'une immense diversité et d'une variabilité permanente<sup>49</sup>. Au contraire, la machine se caractérise par un fonctionnement linéaire et logico-formel. Si, depuis l'invention de la charrue, il y a toujours eu coévolution de l'homme et de l'artefact<sup>50</sup>, la révolution numérique, en nous rendant dépendants des machines, déterritorialise l'homme de son environnement et même de son propre corps, et le contraint à fonctionner de manière segmentée, comme une machine<sup>51</sup>. Car, loin que le cerveau fonctionne comme un ordinateur (idéologie erronée véhiculée par l'apologétique techno-scientifique), il est une

<sup>49</sup> BENASAYAG (M.), *op. cit.*, p. 86.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 83.

“machine biologique”<sup>52</sup> complexe qui “se sculpte” c’est-à-dire qui se transforme en permanence en fonction de ses interactions avec son environnement. Or, pour la première fois dans la longue liste des révolutions/inventions techniques, le numérique “disloque” nos connexions cérébrales: “un cerveau qui manipule essentiellement des informations disponibles de manière numérique voit ses fonctions progressivement remplacées par un simple mécanisme on-off”<sup>53</sup>. Voilà pourquoi toutes les activités énumérées dans la liste qui précède sont avant tout des activités qui engagent le corps et les interactions avec autrui et la nature. On pourrait considérer qu’elles sont investies comme des “remèdes” (*pharmaka*) aux transformations induites par l’excès de technologie, notamment les activités artistiques, dont il est prouvé qu’elles “sculptent” tout particulièrement nos cerveaux<sup>54</sup>.

On peut aussi envisager le succès de ces différentes activités qui réinvestissent le “faire ensemble” dans l’horizon de sens dessiné par Aristote lorsque, dans ses *Politiques*, il envisage toute forme de communauté comme étant *communauté d’action*, c’est-à-dire que la communauté, quelle qu’elle soit, peut aussi être définie comme étant *un agir commun en vue d’un certain bien*. Cette importance de l’“agir” dans la compréhension aristotélicienne de la notion de “communauté” se donne à voir dans l’utilisation récurrente du verbe *koinônein* tout au long des *Politiques*<sup>55</sup>. Par exemple, Aristote insiste sur le fait que la finalité de l’éducation est d’apprendre à *koinônein*. Comment traduire ce verbe en français pour rendre sa dynamique interne<sup>56</sup>? Car le *koinônein* est bien de l’ordre de la *praxis* et non de la *poïesis*: on ne peut pas dissocier un supposé “produit” (la communauté) de son activité, car le *koinônein* est (plutôt même qu’il *n’aurait*) sa fin en lui-même. Plus littéralement, le *koinônein*, en tant que *praxis*, est la pleine actualisation (*energeia*) de sa potentialité, sans que cette dernière nécessite de passer par un résultat objectivé (*ergon*)<sup>57</sup>. Or, ce sont

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>55</sup> Voir: KLIMIS, Sophie. “Les puissances politiques du vivre: créer le commun du bonheur, par-delà la sidération de la vie nue”. In: *Au détour des Anciens. Vie bonne, vulnérabilité, commun(s)*, éd. Alexandre Sandrine, Guégen Haud et Renaut Olivier. Paris: Presses de l’université de Paris Ouest (à paraître).

<sup>56</sup> “Communier” est trop lesté de sa référence chrétienne: “communautariser” – pour une Belge – est trop lié à une ségrégation en langues du politique, et traîne peut-être aussi dans son sillage assonnant le “thésauriser” de l’esprit du capitalisme. Le néologisme “communer”, qu’on leur préférera ici, concentre au maximum le “commun” en l’agissant par le verbe. Et pour ce qui est des constellations sémantiques héritées de l’histoire, l’action de la Commune de Paris, après tout, est voisine de ce qu’on cherche ici à penser.

<sup>57</sup> *Eth. Nic.*, I, 1094 a 4-6, pour la distinction capitale posée par Aristote entre *praxis* et *poïesis*.

précisément des activités du même type que celles qui sont remises au goût du jour qu'Aristote considère comme étant le plus susceptibles d'apprendre à "*κοινωνεῖν*", à "communier": participer à des banquets, à des chœurs et faire des sacrifices. Telles sont les trois activités paradigmatiques d'une *sociabilité pré-civique fondatrice du politique*, au travers desquelles Aristote considère aussi que se crée l'*homonoia*: ce "penser-semblable", socle de valeurs communes, qui est la forme politique de l'amitié et dont Aristote fait le rempart le plus sûr contre la division interne de la guerre civile (*stasis*).

*Dans le champ politique proprement dit*, je pense qu'il faut croire dans l'élan qui a porté *les mouvements des places*, mais en ayant en tête cette citation déjà évoquée de Castoriadis, qu'il avait formulée comme une "évidence" mais qui résonne désormais comme un avertissement:

Quand nous parlerons de la démocratie, n'ayons pas simplement en tête l'existence d'une assemblée qui délibère et qui décide consensuellement, ni l'absence d'une domination au sens factuel du terme par un groupe spécial; la création grecque de la démocratie, de la politique, est création d'une activité explicitement auto-instituante de la collectivité<sup>58</sup>.

Rappelons que l'année 2011 a vu fleurir de par le monde une série de mouvements de protestation et de revendication politiques émanant directement de citoyen.nes ordinaires. Les insurrections civiles en Tunisie et en Egypte, lors de ce qu'il est désormais convenu d'appeler le "Printemps arabe", ont ré-ouvert le cours d'une histoire qu'on pensait à jamais "figée": celle où le peuple se réapproprie sa "souveraineté" absolue dans l'invention d'actes et de discours qui rappellent et réassignent les "gouvernants" à leur position de simples "représentants", en tant que tels perpétuellement révocables, appelés à "rendre des comptes" et nécessairement *soumis* à la volonté générale. C'est sous cet angle qu'il faut, je crois, envisager la propagation à l'ensemble du monde de cette "effervescence" populaire, sous la forme du mouvement de rassemblement et d'occupation des places (Puerta del Sol à Madrid, Syntagma à Athènes, pour les plus importantes, mais aussi à Londres, Francfort, Bruxelles, Genève, Tokyo, etc.) ou de lieux symboliques du pouvoir (*Occupy Wall Street* à New York). D'après Sandra Laugier et Albert Ogien, qui ont mené une enquête comparative sur ces mouvements, ils présentent plusieurs points communs<sup>59</sup>: toutes ces revendications se sont faites au nom de la "démocratie réelle" (par opposition à la démocratie représentative, laquelle ne serait donc

<sup>58</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*. Paris: Seuil, 2004, p. 59.

<sup>59</sup> Ce qui n'enlève rien à la profonde singularité de chacun de ces mouvements, bien entendu.



pas réellement démocratique). Dès lors, elles se sont volontairement développées en dehors des cadres institués de la politique (partis, syndicats, etc.). Mus par le souci de “préserver l’unanimité” et de respecter l’égalité de quiconque avec quiconque, ces mouvements ont dès lors tous respecté une triple exigence: pas de leader, pas de programme, pas d’affiliation partisane. Enfin, celles et ceux qui y ont participé ont fait le choix stratégique de la non-violence<sup>60</sup>.

Ni “révolution”, ni “grève”, ni “sit-in”, ni “manifestation”, le mouvement des places, au vu de ces traits communs, peut et doit donc être pensé comme une *création politique radicale du collectif anonyme, témoignant de la relance de ce que Castoriadis avait nommé le projet d’autonomie*. C’est à ce titre que je m’y intéresse ici, alors même qu’en 2018, on pourrait considérer qu’il n’a été qu’un “feu de paille.” Comme Laugier et Ogien le soulignent eux-mêmes, ce moment d’effervescence semble être retombé dès 2012. Pour ne donner que quelques exemples: en Tunisie et en Egypte, “la première consultation du peuple a livré le pouvoir à des partis ne respectant ni le pluralisme ni les libertés”<sup>61</sup>. Si, en 2011, les Syriens avaient eu aussi manifesté pacifiquement pour demander la fin du régime tyrannique de Bachar El-Assad, ils et elles n’en finissent pas aujourd’hui de subir la violence de leur dirigeant, ainsi que du prétendu “Etat islamique”: en 2018, on parle de plus de 350 000 morts et plus de cinq millions de réfugiés... En 2015, l’espoir porté par l’accession au pouvoir du mouvement Syriza en Grèce a tout de suite été balayé par les technocrates européens car “un coup d’état financier a simplement suspendu la démocratie électorale en imposant à la tête du pays des techniciens de la finance chargés de solder les comptes de la dette”<sup>62</sup>. Moins tragiquement, en France, la réactivation du mouvement des places lors de *Nuits Debout*, en 2016, n’aurait “pas tenu ses promesses”<sup>63</sup>.

Malgré ces constats, je persiste à partager le point de vue de Sandra Laugier et Albert Ogien, lorsqu’ils considèrent que “la manière dont ils <ces mouvements des places> sont nés, se sont organisés et se sont développés annonce les formes nouvelles que l’activité politique est vouée à prendre à l’avenir”<sup>64</sup>. J’entends ici l’expression “forme nouvelle” au sens fort que Castoriadis lui avait donné: autocréation d’un *eidōs*. Pour tenter de comprendre ce qui fait la singularité de ce nouvel *eidōs* de la *praxis* politique, je me concentrerai sur

---

<sup>60</sup> LAUGIER, Sandra et OGIEN, Albert. *Le Principe démocratie*. Paris: La découverte, 2014., pp. 11-20.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> MANGLIER, Patrice. “Nuit debout: une expérience de pensée”. In: *Les Temps Modernes*, n°691, *Nuit debout et notre monde*, 2016/5.

<sup>64</sup> LAUGIER, Sandra et OGIEN, Albert. *Op. cit.*, p. 8. Je souligne

l'élucidation d'un seul de ses aspects: la concrétisation de sa revendication de démocratie "réelle" dans l'invention collective d'une certaine "*forme de vie*." Selon Laugier et Ogien, la vie quotidienne et les assemblées des places se sont caractérisées par "une organisation fondée sur la décision par consensus, le rejet de la règle de la majorité et de la parole unique, le refus de la hiérarchie dans l'expression des voix, l'attribution des responsabilités par le volontariat"<sup>65</sup>. Cette "forme de vie" a donc été animée par "le désir de traduire en actes le cœur du motif démocratique: l'égalité. Ceci donne sa "tonalité" à l'esprit des rassemblements des places: faire en sorte que le point de vue de chacun compte autant que celui de n'importe quel autre et imposer une répartition des tâches et des fonctions délivrée de toute trace de domination sociale, intellectuelle ou de genre"<sup>66</sup>.

Les participant.e.s à ces mouvements ont opposé cette "forme de vie" (qui constituerait la démocratie "réelle") à la démocratie représentative (entendue comme "régime"<sup>67</sup>), en considérant que cette dernière ne respecte pas (ou plus) le principe fondamental de l'égalité. Laugier et Ogien, quant à eux, considèrent que cette opposition stricte ne tient pas: en réalité, il s'agit de deux "pôles" en tension permanente de l'organisation de la société démocratique, laquelle, tant que le cadre de l'Etat-Nation prévaudra, ne pourra être que "représentative." Mais le mouvement des places aurait constitué la réaffirmation de la volonté populaire que la politique de ses "gouvernants" soit nécessairement inspirée et guidée par le "principe" démocratique:

*Principe*, non au sens de premier ou de fondement mais au sens d'une volonté d'agir en politique en restant fidèle à une attitude respectueuse des choix de vie de chacun, porteuse d'un idéal de dignité des personnes, soucieuse d'un respect de l'égalité, s'opposant à toutes les discriminations et toutes les injustices et livrant à la connaissance des citoyens l'intégralité des informations d'intérêt public qui les concernent<sup>68</sup>.

Avec le mouvement des places, il me semble que nous avons assisté à

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> OGIEN, Albert. "La question démocratique. Politique et forme de vie", à paraître dans *Multitudes*, caractérise la démocratie envisagée comme "type de régime" par les traits suivants: fondé sur l'élection, l'alternance, la séparation des pouvoirs et le respect des libertés individuelles; de l'autre une forme de vie, c'est-à-dire un ordre de relations sociales dans lequel le point de vue de chacun compte autant que celui de n'importe quel autre et qui est délivré de toute trace de domination, de classe, de genre, d'origine ou de compétence.

<sup>68</sup> LAUGIER, Sandra et OGIEN, Albert, *op. cit.*, p. 22.

la première phase du “réveil” de ce que Castoriadis avait nommé “la passion pour la démocratie”<sup>69</sup>. Cette première phase est celle de l’orgè, la pulsion, la colère, l’indignation “contre”, qui doit parvenir à s’élaborer en passion “pour” le vivre-ensemble démocratique. Comme les vers de l’*Antigone* de Sophocle le formulent poétiquement, l’homme “s’est appris à lui-même les pulsions qui instituent les lois dans les cités (*astunomous orgas edidaxato*)”<sup>70</sup>. Pour Castoriadis, ces vers condensaient l’essence de l’autocréation humaine<sup>71</sup>. Après tant de siècles de “délégation” du pouvoir politique, il est logique que les citoyens aient besoin de redécouvrir ce qu’est une délibération collective “directe.” Mais l’enlèvement du mouvement “Nuit Debout” en France, par exemple, a montré l’effet pervers de la “discussion infinie” où l’élan premier s’est épuisé en démultiplication de *procédures* visant à éviter toute “institutionnalisation.” Par là, la logique bureaucratique a une nouvelle fois frappé là où on l’attendait le moins: le refus de tout *leader* du mouvement, de toute position de pouvoir des uns sur les autres, a paradoxalement conduit à discriminer de multiples “provinces de compétences”<sup>72</sup> qui ont “dilué” la puissance d’action et de réflexion collectives.

Il me semble ainsi nécessaire de *repenser la temporalité de ce type d’actions*: trop liées à l’exceptionnalité de “l’événement”, elles se sont dès lors “essoufflées” rapidement. Or, si la pratique politique des Athéniens a pu être comprise par Castoriadis comme étant “de la philosophie en acte”, c’est au contraire parce qu’elle s’étendait sur le temps long d’une vie adulte toute entière: tous les citoyens étaient supposés participer à plusieurs séances de l’Assemblée par mois (quasi une par semaine), sans compter les autres charges qu’ils pouvaient assumer en parallèle. Dès lors, ils entraient inmanquablement dans un processus “d’éducation permanente” à la politique, leurs capacités de délibération et de jugement ne pouvant pas manquer de s’affiner avec le temps, grâce à “l’institutionnalisation” de leur *praxis* constituée par l’existence même d’une Assemblée plénière de tous les citoyens.

Tel est l’écueil principal auquel nous nous heurtons aujourd’hui: croire qu’il faudrait distinguer entre la démocratie comme “forme de vie” et la démocratie comme “institution.” Car lorsque nous pensons “institution”, nous associons *nécessairement* ce terme à la démocratie représentative. A juste titre

---

<sup>69</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et à faire, op. cit.*, p. 76.

<sup>70</sup> SOPHOCLE, *Antigone*, v. 354-355.

<sup>71</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Figures du pensable, op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>72</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Domaines de l’homme, op. cit.*, pp. 163-164, rappelle les caractéristiques de la “bureaucratie”: “un appareil de gestion-direction fortement hiérarchisé, où la province de compétence de chaque instance est délimitée, où cette compétence diminue au fur et à mesure que l’on descend l’échelle hiérarchique; où donc il y a division interne du travail de direction et de commandement.”

devenus méfiant.e.s envers toutes les dérives technocratiques et bureaucratiques de cette dernière, les citoyen.ne.s rejettent donc en bloc “l’institution” et se replient vers les sphères de l’*oikos* et de l’*agora* qu’ils/elles tentent de “politiser” car il s’agirait des seuls “lieux” où la démocratie directe, c’est-à-dire l’autogouvernement, serait encore possible. Or, la démocratie directe des Anciens n’a pu fonctionner qu’en créant des institutions spécifiques. Je pense donc avec Castoriadis *qu’il est nécessaire de repenser la création d’institutions propres à la démocratie directe et leur cointrication avec des formes de vie démocratiques.*

### **Conclusion: pour une *paideia* démocratique permanente dans des institutions agonistiques**

Il me semble qu’on peut accorder à Chantal Mouffe la nécessité qu’une démocratie digne de ce nom se dote d’*institutions agonistiques*, corollaires de ce qu’elle nomme le “pluralisme agonistique”<sup>73</sup>. Toutefois, on précisera que *cette dimension institutionnelle n’est pas l’apanage d’un régime représentatif*, mais qu’elle doit au contraire se réinventer aujourd’hui, dans le cadre de l’auto-organisation de la vie quotidienne des citoyen.ne.s. À cet égard, l’éclairage “décalé” des anciens permet définitivement de réfuter la dichotomie entre la démocratie comme “forme de vie” et la démocratie comme “institution”, considérée comme un présupposé évident par de nombreux tenant.e.s de la démocratie dite “radicale.” Pour clôturer ma communication et ouvrir la discussion, j’en esquisserai ici deux lignes de force, tirées de l’observation conjointe de la réalité sociale contemporaine et de l’expérience grecque ancienne.

1° Dans la sphère de l’*ecclesia*, il s’agirait de créer des cadres de délibération collective<sup>74</sup>, qui soient *aussi* des instances décisionnelles, et ce à de multiples niveaux, notamment communal, national et européen (je réfléchis à partir du “cas” belge). En effet, d’une part, on doit constater la “limite” des appels aux citoyen.ne.s, sur le modèle “think tank” ou “sondages”, qui ne peuvent émettre que des avis purement consultatifs, sans aucune force contraignante, et qui servent souvent de “caution” et de bonne conscience à des politiques publiques décidées par les seuls politiciens professionnels. D’autre part, on a aussi évoqué la “limite” des délibérations collectives “hors cadre institutionnel” (type Nuit debout).

<sup>73</sup> MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. Londres et NY: Verso, 1993.

<sup>74</sup> En mobilisant internet et les réseaux sociaux, comme cela a été le cas en Islande, lors de la rédaction de la nouvelle constitution par un groupe de citoyen.ne.s ordinaires, sur base de larges consultations populaires.

On pourrait donc s'inspirer du "cadre" athénien, tel que décrit par Aristote. D'après son témoignage, l'Assemblée censée réunir tous les citoyens athéniens était convoquée quatre fois par prytanie, c'est-à-dire environ une fois par semaine<sup>75</sup>. Le "cadre" en était institué *a priori*: lors de la première séance de l'Assemblée, le peuple confirmait les magistrats si leur administration était approuvée et on délibérait de questions relatives à l'approvisionnement et à la défense du pays. Tout citoyen pouvait déposer une accusation de haute trahison envers la cité. On y faisait aussi lecture des biens confisqués. La seconde séance était réservée aux suppliques, qu'elles concernent des affaires privées ou publiques. Les autres séances étaient en général consacrées à trois affaires relatives à la cité, trois à la religion et trois aux hérauts et aux ambassadeurs.

En devant délibérer et juger au sujet de questions aussi diverses, les citoyens étaient forcément amenés à "philosopher" (au sens de se demander si telle proposition de loi est juste, tel projet d'urbanisme est "beau", et donc ce que sont "le" juste, "le" beau, etc.): *ils apprenaient donc la politique en la pratiquant et en l'inventant, cet apprentissage durant depuis leur majorité politique et jusqu'à leur mort*. Il faudrait donc définir des cadres thématiques *a priori* qui dicteraient les questions spécifiques envisagées dans chaque assemblée: les relations internationales; l'écologie; l'éducation; le travail; etc. Et les instances gouvernementales devraient s'engager à mettre en application les décisions prises par les citoyens. Les individus étant avant tout considérés comme des consommateurs dans la société néolibérale peuvent et doivent transformer leur rapport à la consommation en pouvoir politique (valorisation du "commerce équitable"; force du boycott de certains produits; invention de pratiques de "contre-lobbying" au niveau de différentes instances gouvernementales, etc.)

2° Dans le champ strict de l'éducation, le cri d'alarme lancé par Martha Nussbaum dès 2010 visait à montrer que la "crise" de l'éducation aurait des répercussions bien pires que la crise financière<sup>76</sup>. Le "formatage" des individus par un système où l'économie prime le politique vise à les transformer en "consommateurs" et en travailleurs perpétuellement "délocalisables" plutôt qu'en citoyens responsables. Dans ce contexte, la revalorisation des études littéraires, artistiques et philosophiques peut selon Nussbaum jouer un rôle crucial afin de faire acquérir ces "vertus" (ou "compétences") au fondement de la démocratie que sont l'esprit critique et

---

<sup>75</sup> ARISTOTE, *La Constitution des Athéniens*, XLIII, 4.

<sup>76</sup> NUSSBAUM, Martha. *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

l'imagination empathique. Au vu des enjeux sociétaux, il est nécessaire de recréer une forme d'*agora* permettant de questionner en les confrontant les significations imaginaires et les valeurs des uns et des autres, au sein d'une société multiculturelle dont on voudrait qu'elle ne se réduise pas à la juxtaposition de "communautés" fermées ni à l'identité univoque d'une citoyenneté républicaine, mais qu'elle tente l'aventure de la "créolisation"<sup>77</sup>. Il est dès lors crucial de créer des espaces de discussion et de délibération collective où les jeunes apprendraient à confronter leurs perspectives et à harmoniser des points de vue divergents dont certains pourraient même être contradictoires. On pourrait aussi imaginer engager les jeunes dans de grands projets artistiques, politiques et critiques, tels que les concours musicaux de tragédies lors des Grandes Dionysies athéniennes<sup>78</sup>. Enfin, dans le cadre de l'université, c'est dans leur enseignement que les universitaires que nous sommes devrions être les plus "actifs" et "créatifs". Or, le diktat du "*publish or perish*", la bureaucratisation croissante de l'institution universitaire et le surcroît de travail administratif qu'elle génère pour chacun.e de nous, la survalorisation (en termes de reconnaissance, notamment) de ces tâches au détriment des missions fondamentales d'éducation et de recherche, dans un contexte où la mission de "service à la société" est de plus en plus souvent dévoyée en "service à l'institution", rendent toujours plus difficile l'investissement dans *ce véritable travail pratico-poétique qu'est l'aventure pédagogique*.

Pourtant, il est de notre devoir de maintenir vivante la flamme de la transmission de la "passion" pour la connaissance, en résistant à son formatage en transmission d'un stock d'informations sur *power point*. Si, comme Hannah Arendt l'avait souligné, la tâche des éducateurs est de "faire le lien entre l'ancien et le nouveau pour préparer les jeunes à la tâche de renouveler le monde commun"<sup>79</sup>, il nous incombe d'inventer les moyens de développer l'autoréflexivité, le sens critique, mais aussi l'imagination et l'empathie affective de nos étudiant.e.s<sup>80</sup>. Dans cette visée, l'œuvre de Castoriadis est

<sup>77</sup> BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick et CONFIAIT, Raphaël. *Éloge de la créolité*. Gallimard: Paris, (1989), 1993.

<sup>78</sup> "Les grandes Dionysies d'Athènes: un imaginaire en performance". In : revue online *Klèsis*. n° 28, *Imagination et performativité*, 2013, pp. 8-22, <http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-imagination-et-performativite-02-Sophie-Klimis-Les-Grandes-Dionysies-d-Athenes-un-imaginaire-democratique-en-performance.pdf>.

<sup>79</sup> ARENDT, Hannah. "La crise de l'éducation". In : *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Trad. Chantal Vezin. Paris: Gallimard, 1972, p. 252.

<sup>80</sup> Enseignant depuis 2009 à un auditoire de juristes débutant.e.s dont le nombre est passé de 300 à 750 étudiant.e.s, je tente à mon tour de transmettre l'*energeia* d'une "passion" pour la philosophie et pour la démocratie. Deux livres en portent la "trace": KLIMIS (S.). *L'énigme de l'humain et l'invention de la*

indéniabement devenue une source d'inspiration "classique", au sens qu'il avait donné à ce qualificatif: "Vous pouvez revenir interminablement dessus et y trouver toujours autre chose. C'est cela la définition du "classique": ce qui ne s'épuise pas, et surtout pas à la première lecture"<sup>81</sup>.

## Références

- ARENDDT, H. "La crise de l'éducation". In : ARENDT, H. *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Trad. Chantal Vezin. Paris: Gallimard, 1972.
- ARISTOTE. *Politiques*, 1275 a 8-13.
- \_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaques*. Trad. R. Bodeüs. Paris: Flammarion, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La Constitution des Athéniens*. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Hassoulier, revu par Claude Mossé, introduction et notes de Claude Mossé. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- BALIBAR, E. *La proposition d'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*. Paris: PUF, coll. "Actuel Marx Confrontation", 2010.
- BENASAYAG, M. *Cerveau augmenté, homme diminué*. Paris : La découverte, 2016.
- BERNABÉ, J.; CHAMOISEAU, P.; CONFIANT, R. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, [1989], 1993.
- CASTORIADIS, C. "La polis grecque et la création de la démocratie". In: CASTORIADIS, C. *Domaines de l'homme*, Les carrefours du labyrinthe, II. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Fait et à faire*. Carrefours du labyrinthe, V. Paris: Seuil, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Psyché et éducation". In: CASTORIADIS, C. *Figures du pensable*, Carrefours du labyrinthe, VI. Paris, Seuil, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ce qui fait la Grèce*, 1. D'Homère à Héraclite. *Séminaires 1982-1983. La création humaine*, t. II. Paris: Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2. *Séminaires 1983-1984. La création humaine*, t. III. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay. Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3. *Séminaires 1984-1985. La création humaine*, t. IV. Paris: Seuil, 2011.
- CAUMIÈRES, P. "La Grèce ancienne ou l'émergence du projet d'autonomie". In: CAUMIÈRES, P.; KLIMIS, S.; VAN EYNDE, L. (Dir.). *Castoriadis et les Grecs*, Cahiers Castoriadis n°5., 2010.

---

*politique. Les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, de Boeck, 2014 et *Penser, délibérer, juger: pour une philosophie de la justice en acte(s)*, Bruxelles, de Boeck, 2018.

<sup>81</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Thucydide, la force et le droit*, p. 181.

- \_\_\_\_\_. “la vérité comme création social-historique”. In : KLIMIS, S.; CAUMIÈRES, P.; VAN EYNDE, L. (Éd.). *Castoriadis et la question de la vérité*, Cahiers Castoriadis n° 6, 2010.
- HONNETH, A. “Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis”. In: BUSINO, G. (Éd.). *Autonomie et autotransformation de la société*. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis. Genève: Droz, 1989.
- KLIMIS, S. “Décrire l’irreprésentable ou comment dire l’indicible originaire”. In: KLIMIS, S.; VAN EYNDE, L. (Éd.). *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome*, Cahiers Castoriadis, n°3, Publications des FUSL, Bruxelles, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Les grandes Dionysies d’Athènes: un imaginaire en performance”. In: revue online *Klésis*, n° 28, *Imagination et performativité*, 2013.
- \_\_\_\_\_. *L’énigme de l’humain et l’invention de la politique*. Les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine, Bruxelles, de Boeck, 2014.
- \_\_\_\_\_. et *Penser, délibérer, juger: pour une philosophie de la justice en acte(s)*. Bruxelles: de Boeck, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Les puissances politiques du vivre: créer le commun du bonheur, par-delà la sidération de la vie nue”. In: SANDRINE, A; HAUD, G.; OLIVIER, R. (Éd.). *Au détour des Anciens. Vie bonne, vulnérabilité, commun(s)*, éd.. Paris: Presses de l’université de Paris Ouest ( à paraître).
- LAUGIER, S.; OGIEN, A. *Le principe démocratie*. Paris: La découverte, 2014.
- MANIGLIER, P. “Nuit debout: une expérience de pensée”. In: *Les Temps Modernes*, n°691, Nuit debout et notre monde, 2016/5.
- MARTUCCELLI, D. “Cornelius Castoriadis: promesses et problèmes de la création”. In: *La construction sociale à l’épreuve*, Cahiers internationaux de sociologie, n°113, 2002.
- MOUFFE, C. *The Return of the Political*. Londres et NY: Verso, 1993.
- MOUZAKITIS, A. “What is Knowledge? Castoriadis on Truth, Signification and Symbolism”. In: KLIMIS, S.; CAUMIÈRES, P.; VAN EYNDE, L. *Castoriadis et la question de la vérité*, Cahiers Castoriadis n° 6, 2010.
- NUSSBAUM, M. *Not for Profit*. Why Democracy needs the Humanities. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- OGIEN, A. “La question démocratique. Politique et forme de vie”. In: *Multitudes*, 2018/7, n. 71.
- PECHRIGGL, A. ““Le mouvement interminable de penser le pensable...” Philosopher comme ouverture de validités nouvelles”. In: KLIMIS, S.; CAUMIÈRES, P.; VAN EYNDE, L. *Castoriadis et la question de la vérité*, Cahiers Castoriadis n° 6, 2010.
- RANCIÈRE, J. *Aux bords du politique*. Paris: Folio Essais [1990, 1998], 2004.



\_\_\_\_\_. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

SOPHOCLE. *Ajax, Antigone, Œdipe-Roi, Électre*, t. I, texte établi et traduit par Paul Masqueray. Paris: Les Belles Lettres, 1922, « CUF ».

TOMES, A. “Politique et vérité chez Castoriadis”. In: KLIMIS, S.; CAUMIÈRES, P.; VAN EYNDE, L. *Castoriadis et la question de la vérité*, Cahiers Castoriadis n° 6, 2010.

THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par Louis Bodin et Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

WOLFF, F. “Polis”. In: CASSIN, B. (éd.). *Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: 2004.