

- 3 Voir l'introduction à Enzo Traverso (éd.), *Le Totalitarisme. Le xx<sup>e</sup> Siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001.
- 4 Francis Fukuyama, « The End of History? », *The National Interest*, 1989, p. 3-18.
- 5 Jürgen Habermas, « Ein Art Schadensabwicklung », *Historikerstreit...*, op. cit., p. 75.
- 6 Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein, Propyläen, Francfort, Berlin, 1987.
- 7 E. Nolte, « Vergangenheit, die nicht vergehen will », *Historikerstreit...*, op. cit., p. 45.
- 8 François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx<sup>e</sup> siècle*, Laffont, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 39.
- 9 *Ibid.*, p. 18.
- 10 Voir Maria Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*, Corbaccio, Milan, 1993.
- 11 Geoffrey Hartman, *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- 12 Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, 1999, p. 92-96.
- 13 *Ibid.*, p. 11.
- 14 *Ibid.*, p. 15.
- 15 *Ibid.*, p. 279.
- 16 Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires, 2. Les Troubles et la lumière, 1955-1998*, Seuil/La Découverte, Paris, 1998, p. 107.
- 17 Hans Mayer, *Der Turm von Babel*, Suhrkamp, Francfort, 1991, ch. I.
- 18 Dan Diner, *Verkehrte Welten*, Eichborn, Francfort, 1993.
- 19 Georges Perec, *W ou le Souvenir d'enfance*, Gallimard, Paris, 1975, p. 220.
- 20 Voir E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, Paris, 1997.
- 21 Daniel Bensaid, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997.
- 22 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Francfort, 1988, p. 12.
- 23 Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, Suhrkamp, Francfort, 1977.
- 24 D. Bensaid, *Résistances. Essai de topologie générale*, Fayard, Paris, 2001, p. 15.
- 25 Perry Anderson, « The Ends of History », *A Zone of Engagement*, Verso, Londres, 1992.
- 26 W. Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », *Einbahnstrasse*, op. cit., p. 253.

## Philippe Caumières

Enseignant en philosophie.

### La démocratie : un projet révolutionnaire ?

« L'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté. »

Cornelius CASTORIADIS

**Le titre de notre article passera aux yeux de certains pour pure provocation.** Comment

admettre en effet l'idée, même sous forme d'interrogation, selon laquelle la démocratie pourrait avoir partie liée avec un projet révolutionnaire ? Ne s'est-elle pas imposée, sinon en fait du moins en droit, comme la seule organisation sociale souhaitable pour une société moderne qui a cessé d'admettre l'existence d'une hiérarchie naturelle pour reconnaître le principe de l'égalité des conditions ?

Elle semble ainsi devenue l'horizon indépassable de notre temps. En ce sens, Francis Fukuyama aurait raison de persister dans son diagnostic de la fin de l'histoire. Pourquoi alors ce malaise face à une analyse qui conduit à considérer la démocratie comme l'expression de l'idéologie dominante que l'on entend combattre au nom de la démocratie, justement ? Faut-il voir, comme certains, un relent de romantisme chez ceux qui refusent l'idée de la fin de l'histoire ? Ou bien y a-t-il tout simplement incompréhension sur les termes ? Si l'étymologie n'explique pas tout, du moins permet-elle des clarifications salutaires. Elle nous rappelle ainsi que la démocratie est le pouvoir du *dêmos*, c'est-à-dire de la collectivité, ce qui rend difficilement compte du fonctionnement réel des sociétés modernes qu'on serait mieux inspiré de nommer « oligarchies ». Il est vrai que ces sociétés se structurent sur des principes juridiques garantissant certaines libertés aux individus qui les composent. Est-ce que pour autant ces mêmes individus ont, comme on pourrait l'espérer, un contrôle effectif sur leur existence ? Dire que non, c'est admettre quelque bonne raison pour dire que la démocratie, entendue dans sa pleine acception de « pouvoir du peuple », est proprement révolutionnaire. Et ce, au double sens du mot. Elle représente « une transformation profonde des structures sociales<sup>1</sup> »,

une *rupture* donc, laquelle suppose bien que les hommes puisent dans leur tradition, fassent en quelque façon *retour* sur les mouvements de contestation menés par leurs aînés. Précisons que, parlant de révolution, nous ne pensons évidemment en aucune façon à la violence à laquelle on l'associe souvent ; la subversion de l'ordre institué ne signifiant nullement « fusillade et effusion de sang », comme le dit Castoriadis<sup>2</sup>. C'est du reste en suivant les idées développées par ce dernier que nous voudrions montrer en quoi la démocratie peut être comprise comme l'incarnation de ce qu'il appelle « projet d'autonomie », autre nom du projet révolutionnaire, lequel nous paraît plus que jamais un projet politique pour notre temps.

### La légitimité du projet d'autonomie

Indexer la démocratie au *projet* d'autonomie, c'est avant tout dénoncer le caractère démocratique que les sociétés libérales revendiquent, en mettant en cause leurs représentations de la liberté, de la politique et, finalement, de l'homme lui-même.

C'est en effet faire le *constat* de l'hétéronomie, de ce que les individus n'ont guère de prise sur leur vie réelle, et affirmer simultanément le désir que cela cesse. Mais c'est également postuler que seule une pratique collective est en mesure de satisfaire un tel désir puisque l'homme est un animal *politique* et qu'il serait vain de le penser hors d'une société conçue comme un agrégat d'éléments séparés. « L'individu n'est pour commencer et pour l'essentiel rien d'autre que la société. L'opposition individu/société, prise rigoureusement est une fallace totale », note Castoriadis<sup>3</sup>. Si l'on veut continuer à parler d'opposition, il faut donc, contre une certaine *doxa* libérale qui n'hésite pas à concevoir la société comme un agrégat d'interactions individuelles, réaffirmer les avancées de la psychanalyse et en revenir à une dimension préindividuelle : la psyché singulière, conçue comme monade et entité primordiale. Celle-ci, régie par le principe de clôture, étant fondamentalement inapte à la vie, requiert donc ce qu'elle refuse : la socialisation. On a ici un éclairage possible de la *réalité* de l'hétéronomie, de la soumission de la majorité et de la stabilité d'une organisation sociale profondément inégalitaire, dans la mesure où l'on ne voit guère comment des êtres structurés de part en part par un ordre social pourraient le remettre en cause.

Du même coup c'est le désir de *changer la vie*, afin de dominer autant que faire se peut son existence, soit le projet d'autonomie même, qui devient problématique, non parce qu'il refuserait le principe de réalité ou l'expression d'un fantasme fusionnel<sup>4</sup>, mais tout simplement parce qu'on ne comprend pas comment il pourrait ne serait-ce que se laisser penser. À la vérité, il n'y a problème que pour qui cherche un fondement rationnel à un tel projet, là où il

s'agit seulement de reconnaître la fidélité à un héritage attestant à lui seul les limites de la structuration des esprits par l'ordre social. « À la question : pourquoi l'autonomie ? [...] il n'y a pas de réponse fondatrice, note Castoriadis. Il y a une *condition* sociale-historique : le projet d'autonomie [...] appartient à notre tradition. Mais cette *condition* n'est pas *fondation*<sup>5</sup>. » Comprendre que si le désir d'autonomie ne se justifie pas au sens où Leibniz l'entendait, cela ne rend pas irrationnel pour autant, ni ne porte atteinte à sa validité. Ceux qui l'imaginent font tout simplement l'impasse sur le *fait* que « le problème d'une autre organisation de la société a été constamment posé, non par des réformateurs ou des idéologues, mais par des mouvements collectifs immenses qui ont changé la face du monde, même s'ils ont échoué par rapport à leurs intentions originaires<sup>6</sup> ». Ce qui leur interdit de voir que « la *composante* démocratique » de nos institutions « n'a pas été engendrée par la nature humaine ni octroyée par le capitalisme ni entraînée nécessairement par le développement de celui-ci », mais qu'elle est là « comme résultat rémanent, sédimentation de luttes et d'une histoire qui ont duré plusieurs siècles »<sup>7</sup>. Ainsi le projet d'autonomie n'est-il pas « fulgurance dans un ciel clair », mais fruit d'une histoire sans cesse reprise et réinventée par *notre* tradition.

Ce pourquoi il nous paraît nécessaire de lutter contre l'oubli de ce que notre héritage a de plus précieux, par un retour aux sources grecques de la démocratie. L'intérêt de ce retour n'est pas tant historique que *politique*, dans la mesure où il rend compte d'institutions *éprouvées*. Il faut en effet, comme Hannah Arendt y invite, voir « ces quelques moments heureux de l'histoire », où liberté et politique allèrent de pair, comme des moments « décisifs », puisque « c'est seulement en eux que le sens de la politique [...] se manifeste pleinement ». Il y a donc comme un « privilège politique », pour reprendre une expression de Castoriadis, à pouvoir confronter notre société avec la société grecque ancienne ; le rappel de quelques traits caractéristiques de cette dernière suffit à le montrer<sup>8</sup>.

### Le retour aux sources grecques

La Grèce qui nous importe ici est celle qui *institue* la démocratie, c'est-à-dire la Grèce de la période allant du VIII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>9</sup>. Au cours de ce moment historique s'invente proprement *la* politique, qu'il faut distinguer de ce qu'on nomme *le* politique. Si celui-ci désigne « la dimension de pouvoir explicite toujours présente dans toute société », celle-là relève d'une « création sociale-historique rare et fragile » correspondant à « la mise en question explicite de l'institution établie de la société »<sup>10</sup>. *Le* politique est au fond tout ce qui concerne le pouvoir en tant qu'institué, quand *la* politique le met en question et interroge sa légitimité. Si toute société connaît *le* politique, puisqu'elle ne

peut être sans pouvoir, la politique ne concerne donc qu'une société *autonome*, c'est-à-dire une société se sachant créatrice des lois qui l'ordonnent.

Autant dire que l'autonomie ne prend sens que là où cesse le sacré entendu comme transcendance intangible, et perçu comme source ultime de la loi, des valeurs sociales et du sens de l'existence<sup>11</sup>. Ce sont bien les Grecs qui les premiers ont reconnu la dimension instituée de leur société, qui les premiers se sont affirmés pleinement responsables de leur organisation collective et des décisions prises. Ceci est proprement inexplicable, assure Castoriadis. Tenter d'y trouver une raison déterminante serait postuler des lois de l'histoire et contrevenir du même coup à la possibilité de l'autonomie. D'où son refus de toute pensée dialectique de l'histoire. Refus sur lequel il est permis de s'interroger. Ce que Castoriadis conteste, c'est le caractère téléologique de la dialectique qui pousse à penser la succession au détriment de la création véritable, « de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu<sup>12</sup> ». Mais la relecture du corpus hégélien à partir de la *Science de la logique* permet de saisir la place centrale qu'il assigne à la notion de contingence, récusant les interprétations d'un Lukács ou d'un Bloch. Ainsi, en assurant que toute société est auto-instituée, même si dans l'immense majorité des cas la société recouvre sa propre dimension instituante, Castoriadis semble bien indiquer que *l'autonomie est la seule expression conforme à ce que la société est en vérité*. Ce qui, une fois admis que l'Esprit selon Hegel, c'est « nous-mêmes, ou bien les individus ou encore les peuples », semble bien s'accorder à l'idée selon laquelle « l'histoire de l'Esprit est son acte [...], [lequel] consiste à ce qu'il devienne lui-même »<sup>13</sup>. Castoriadis ne l'admettrait certes pas. Mais peut-être faut-il voir dans sa volonté de se démarquer de toute pensée dialectique une source de difficultés mettant son projet en péril. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Du reste, là n'est pas le problème qui nous occupe. Il s'agit plutôt de savoir comment l'autonomie des Grecs s'est concrétisée. À quoi on peut répondre : par la *création d'un espace public*. C'est là la forme propre de la démocratie grecque qui se traduit par le fait que le peuple, le *dêmos*, se proclame souverain et que, ce faisant, il crée des institutions permettant la réalisation effective de cette souveraineté.

C'est dire qu'en Grèce la démocratie n'était pas un vain mot. Les hommes libres se savaient libres et par là même égaux politiquement parlant. Ce qui ne veut pas simplement dire égaux au regard de la loi, mais aussi et surtout égaux quant à la participation effective aux affaires de la cité. On dira que n'était concerné que le dixième de la population puisque les femmes, les esclaves ou les étrangers étaient exclus d'une telle participation. Certes. Mais cela ne masque pas l'essentiel *pour nous*, à savoir l'organisation de cette démocratie faite réellement *par et pour* les citoyens.

On peut dire qu'il y a chez les Grecs un véritable désir de politique ; désir qui s'entretient lui-même par des règles formelles qu'il invente<sup>14</sup>, et qui s'exprime par la participation des hommes libres aux affaires de la cité. Cette participation se matérialise dans l'*ecclèsia*, « l'Assemblée qui est le corps souverain agissant », et dans les tribunaux. C'est l'*ecclèsia*, assistée du Conseil, qui légifère et gouverne<sup>15</sup>. De sorte que nous avons bien affaire à une *démocratie directe*, dont trois aspects, qui sont autant de refus, doivent retenir notre attention.

Tout d'abord, le refus de la représentation. C'est là une caractéristique *essentielle* de l'autonomie de la cité, qui « ne souffre guère la discussion ». Il est certes évident que le peuple comme tel ne peut être consulté chaque fois qu'une décision le concernant doit être prise ou même simplement débattue, et qu'on ne saurait se passer de délégués ou de représentants. Mais alors ils doivent être révocables *ad nutum*. En effet, dès qu'il y a permanence, même temporaire, de la représentation, « l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens ». Aussi Pierre Bourdieu a-t-il parfaitement raison de dire que « l'usurpation est à l'état potentiel dans la délégation<sup>16</sup> ».

Ensuite, le refus de l'expertise politique. Il faut dire que « l'expertise, la *tekhne* au sens strict, est liée à une activité "technique" spécifique, et est reconnue dans son domaine propre ». Aussi ne peut-il y avoir des experts *politiques*, « c'est-à-dire des spécialistes de l'universel et des techniciens de la totalité » ; une telle idée « tourne en dérision l'idée même de démocratie ». Il faut rapporter cette position à un principe central de la conception grecque de la démocratie, qui veut que le bon juge du spécialiste n'est pas un autre spécialiste mais l'utilisateur ; ainsi non le forgeron mais le guerrier pour l'épée. Pour ce qui est des affaires publiques, qui d'autre que le peuple lui-même peut en juger ? Enfin, le refus d'un État compris comme instance séparée de la société. Castoriadis fait justement remarquer que l'idée d'un tel État « eût été incompréhensible pour un Grec ». Ce n'est donc pas un hasard si le Grec ancien n'a pas de terme pour désigner une telle instance.

Ce qui ressort de ces rappels, c'est que, comme Rousseau n'a cessé de le dire, la démocratie bien comprise ne peut être que *directe*. Ce qui n'interdit nullement la centralisation, mais suppose simplement que la politique y soit réellement l'affaire de tous et que cesse le monopole de certains sur les décisions concernant la communauté dans son ensemble. C'est dire que l'espace public ne doit pas s'y résumer à des principes de pure forme accordant la liberté de parole ou l'égalité des voix aux citoyens par exemple, mais être le lieu d'une *réelle* participation de tous à la vie et au devenir de la société. Pour une démocratie authentique, l'idée même d'un champ politique au sens que Bourdieu donne à ce terme, à savoir un microcosme relativement indépendant à l'intérieur du macrocosme social, est proprement impensable<sup>17</sup>. La constitution d'un tel champ,

caractéristique des démocraties représentatives modernes, son autonomisation croissante, sont en fait un véritable frein au mouvement d'émancipation de tous. Plus même, ils semblent être la négation du projet d'autonomie!

### La démocratie, le régime du risque

C'est un euphémisme de dire que cet avis n'est pas universellement partagé. C'est que beaucoup voient la constitution d'un tel champ comme une nécessaire prévention des risques d'une démocratie directe.

Ceux-là ne manquent tout d'abord pas de faire remarquer que la souveraineté populaire au sens plein ne peut que conduire à l'individualisme, c'est-à-dire à l'éclatement du corps social. C'est Platon qui a le mieux décrit ce phénomène en dénonçant l'apparente beauté de la démocratie, laquelle pareille à « un manteau multicolore » est « brodée d'une juxtaposition de toutes sortes de caractères ». Au-delà de l'impression colorée, c'est bien la « juxtaposition de caractères », soit l'absence de tout lien social, qui compte. Comment en effet des hommes tenaillés par des désirs propres pourraient-ils exprimer autre chose que des opinions reflétant ces désirs? Dans la mesure où « la cité devient pleine de liberté et de licence de tout dire », où « on y a la possibilité de faire tout ce qu'on veut », « il est visible que chacun voudra, pour sa propre vie, l'arrangement particulier qui lui plaira »<sup>18</sup>. *Quid* alors du bien public?

La pertinence d'une telle analyse ne peut manquer de nous troubler – d'autant qu'elle résonne d'une étrange actualité. Mais est-ce bien la démocratie telle que nous l'entendons que juge Platon? Selon lui, la démocratie est issue de l'*oligarchie*, c'est-à-dire d'un régime dont la richesse est devenue la valeur centrale, et qui, de ce fait, contribue de manière « rapide » et « efficace »<sup>19</sup> à l'effacement des idéaux supérieurs. Ce que Platon dénonce là, ce n'est donc pas la démocratie, régime où le public devient totalement public et dans lequel chacun se sent porté vers la politique, mais plutôt ce qu'on peut nommer avec Michel-Pierre Edmond une « oklocratie », à savoir une société atomisée où chacun ne vise que son intérêt propre<sup>20</sup>.

En fait l'« oklocratie » s'oppose à la démocratie, comme le libéralisme à la société autonome. On assiste à une privatisation croissante de l'individu et des institutions d'un côté, quand de l'autre on en appelle à rendre le public vraiment public.

Aussi, l'analyse de Platon *en tant que* mise en cause de la souveraineté populaire ne nous paraît guère pertinente. Pas plus du reste que ne l'est celle de Tocqueville qui parlait de « démocratie despotique » – expression dénuée de sens<sup>21</sup>.

Reste qu'au travers de ces critiques pointe une difficulté de principe : celle du risque de la non-limitation du pouvoir. On peut comprendre que, face à un tel

problème, et après les dérives totalitaires du siècle, un régime d'institution de soi par la société inquiète, et qu'on ait cherché à prévenir le danger par les armes du droit, c'est-à-dire en établissant une série de procédures visant le respect effectif de libertés jugées fondamentales. Il sera alors question de l'inscription de droits fondamentaux dans une Constitution comportant les modalités de sa propre révision, de l'institution de « cours suprêmes », etc. Nombreux sont ceux qui y voient un réel progrès. Mais qui ne voit pourtant qu'une telle réponse ne peut tenir ses promesses, et que, si progrès il y a, c'est plutôt du côté des esprits qu'il faut le chercher? Les lois positives ne tirant jamais leur force que de l'adhésion aux valeurs qui les sous-tendent, le jour où celle-ci fait défaut elles deviennent caduques. « La vérité, en l'occurrence, est très simple : face à un mouvement historique qui dispose de la *force* [...] les dispositions juridiques ne sont d'aucun effet. » Ce qui, du même coup, invalide la conception procédurale en la faisant apparaître pour ce qu'elle est, à savoir une simple rhétorique.

Il faut donc s'y résoudre : en démocratie, « il n'y a aucun moyen d'éliminer les risques d'une *hubris* collective. Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide ». Quand bien même elle serait efficace, la « solution libérale » au risque démocratique n'est donc pas souhaitable. Prétendant poser *a priori* des règles afin d'éviter le risque d'une démesure collective, elle conduit en effet au recouvrement de l'abîme, du sans-fond, sur quoi *toute société autonome et réellement démocratique* se sait et *doit se savoir* exister.

Castoriadis nous oblige donc à reconnaître qu'à vouloir éliminer catégoriquement le risque démocratique, on renonce à la démocratie authentique. Celle-ci est par définition même « le régime qui renonce explicitement à toute "garantie" ultime » puisque, se sachant auto-instituée, elle sait « que c'est elle qui pose ses institutions et ses significations ». C'est du reste pour cela qu'elle sait aussi devoir s'autolimiter<sup>22</sup>. Mais qu'en est-il au juste d'un tel devoir si toute norme relève d'une création sociale-historique, et qu'il est alors impossible d'en appeler à une valeur absolue posée comme universel transcendant? Est-il vraiment suffisant de s'appuyer sur une exigence de justice héritée par notre tradition, si, dans le même temps, on refuse la position hégélienne qui inscrit le contenu moral dans la société en marche en tant qu'elle est incarnation de l'Esprit (*Geist*)?

La position de Castoriadis qui entend éviter aussi bien le formalisme de Kant que la métaphysique hégélienne paraît donc bien fragile. Elle semble n'avoir de solution qu'en supposant que le plus grand nombre adhère au projet d'autonomie pour discuter collectivement de ce qui est à faire et de ce qu'il faut refuser. Or il est permis de s'interroger sur l'existence d'une telle éventualité dans une société qui valorise toujours davantage la réussite personnelle. On

se retrouve ici confronté au problème décrit par Platon dans son allégorie de la caverne. Car il en va bien des hommes conditionnés par une société individualiste et marchande comme des prisonniers de l'histoire : ils sont à ce point illusionnés qu'on peut se demander, pour les uns comme pour les autres, si l'idée même d'une émancipation est envisageable<sup>23</sup>.

On fera peut-être remarquer qu'une société individualiste est contradictoire, puisque dans le temps où elle valorise la réussite personnelle à n'importe quel prix, elle n'en fait pas moins appel à des valeurs plaçant l'intérêt général avant celui de l'individu. Mais il ne paraît plus possible de croire qu'une telle contradiction puisse se résoudre *nécessairement* avec le temps. La survie à long terme d'une telle société est certes posée, mais l'évolution du capitalisme, sa capacité réelle à se nourrir et à se renforcer des critiques qui lui sont faites depuis deux siècles nous invitent à la prudence.

Reste que cette contradiction souligne qu'il est encore des hommes et des femmes pour refuser les valeurs capitalistes et qui, consciemment ou non, aspirent à l'autonomie. Les valeurs de la tradition démocratique – celles qui sont portées par notre histoire, depuis les Grecs jusqu'aux luttes du mouvement ouvrier, et qui portent tout autant cette même histoire – ne sont pas mortes. Comment le seraient-elles, s'il est vrai que les formes d'organisation sociale sont toujours des prescriptions substantielles? Dès lors que l'on comprend cela, que Castoriadis ne cesse d'expliquer, il apparaît qu'un certain volontarisme réclamant partout et en tout lieu la mise en œuvre de principes démocratiques, les inventant au besoin, n'est aucunement vain.

C'est même à nos yeux la seule attitude politique véritablement cohérente, puisqu'elle conduit, sans violence, au renversement de toutes les dominations : politiques mais aussi économiques, puisque l'autonomie ne saurait valoir simplement pour les activités extérieures au travail salarié et dans le seul temps de loisir – comme si la liberté s'arrêtait à la porte de l'entreprise!

## Conclusion

La démocratie au sens fort du mot n'est rien d'autre que l'incarnation du projet d'autonomie. C'est pourquoi elle ne veut et ne peut être limitée par rien d'autre que soi. C'est pourquoi également elle est le régime du risque. C'est pourquoi enfin elle va de pair avec le questionnement philosophique, seul capable d'affirmer notre finitude et d'affronter l'abîme.

Une société authentiquement démocratique, pleinement consciente de ses travers possibles, doit tout faire pour permettre l'accession à la citoyenneté en un sens non dévoyé. Promouvoir l'école comme lieu de l'éveil critique et de l'éducation du jugement, notamment, mais aussi encourager la participation *effective* de tous à la vie publique. Bref, elle doit et se doit de pousser les hommes

à la liberté. Ne pas le faire, quel qu'en soit le prétexte, conduit en effet au repli de chacun dans sa sphère privée, à l'éclatement du social, à la perte de l'universel et, au bout du compte, à la négation de la démocratie même.

Il semble que ce soit là l'orientation prise par les sociétés capitalistes occidentales contemporaines, ce qui nous fait dire que la démocratie est bien ce que vise un projet révolutionnaire conséquent.

- 1 Albert Soboul, « Qu'est-ce que la révolution ? », *La Pensée*, 1981, repris dans *La Révolution française*, Tel-Gallimard, Paris, 1988, p. 585.
- 2 Cornelius Castoriadis, « Héritage et révolution », *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe*, t. vi, Seuil, Paris, 1999. Désormais cité : *C.L.*, VI.
- 3 C. Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe*, t. iii, Seuil, Paris, 1990, p. 52 (désormais cité : *C.L.*, III). Sur ce point et ce qui suit, voir C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975 (désormais cité : *I.I.S.*), chap. iv, notamment p. 245-253, (cité), et « L'état du sujet aujourd'hui », dans *C.L.*, III, p. 189 sqq. L'individu est « social » du fait de la *sublimation* qui permet que la psyché abandonne son monde propre pour investir des objets « sociaux ». C'est ainsi que la société fournit le « sens » aux individus socialisés (voir *C.L.*, VI, p. 123-124). Ce que les Grecs savaient parfaitement comme l'atteste le célèbre passage de *La République* assurant qu'on peut lire en gros dans la cité ce qui est écrit en petit dans l'âme humaine (368 d-e). Comme le souligne L. Robin du reste, « la détermination de l'individuel par le social est [...] un thème fondamental chez Platon » (L. Robin, *Platon*, PUF, 202).
- 4 Sur ce point, voir les pages de *L'Institution imaginaire de la société* traitant des « racines subjectives du projet révolutionnaire », où Castoriadis dénonce « l'invocation d'une fausse psychanalyse » qui revient au fond à légitimer l'ordre existant. Quant au désir d'un rapport fusionnel, il faut bien reconnaître qu'il est entretenu par la société présente, laquelle « infantilise constamment tout le monde par la fusion dans l'imaginaire avec des entités irréelles ».
- 5 C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe*, t. v, Seuil, Paris, 1997, p. 48-49. (désormais cité : *C.L.*, V).
- 6 *I.I.S.*, p. 135.
- 7 C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe*, t. ii, Seuil, Paris, 1986, p. 108-109 (désormais cité *C.L.*, II). Comme le précise Castoriadis, le projet « démocratique, ou émancipateur, ou révolutionnaire, est une création historique qui surgit une première fois en Grèce ancienne, disparaît pendant longtemps, resurgit sous des formes et des contenus modifiés depuis la fin du haut Moyen Âge ».
- 8 H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Seuil, coll. « Points-Essais », Paris, 1995, p. 79-80. Voir également C. Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe*, t. iv, Seuil, Paris, 1986, p. 162 (désormais cité *C.L.*, IV).
- 9 « La phase pendant laquelle la *polis* se crée, s'institue et, dans la moitié des cas environ, se transforme plus ou moins en *polis* démocratique [...] s'achève avec la fin du <sup>v</sup>e siècle », fait remarquer Castoriadis (*C.L.*, IV, p. 163).
- 10 Respectivement : *C.L.*, III, p. 126, et *C.L.*, IV, p. 221.
- 11 Il nous paraît important de souligner le lien *consubstantiel* entre l'idée d'autonomie et la notion d'immanence.

- 12 *I.I.S.*, p. 240.
- 13 Respectivement : Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 343, et *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, Paris, 1979, p. 73. Sur cette question, voir Bernard Mabile, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris, 1999, section V notamment.
- 14 Castoriadis fait remarquer par exemple que, « d'après le droit athénien, un citoyen qui refusait de prendre parti dans les luttes civiles qui agitaient la cité devenait *atimos* – c'est-à-dire perdait ses droits politiques » (*C.L.*, II, p. 288). Dans la mesure où nous suivons ici le texte de Castoriadis intitulé : *La Polis grecque et la création de la démocratie*, nos citations qui ne font pas l'objet de notes renvoient toutes à celui-ci.
- 15 Il y avait à Athènes deux conseils en fait, mais, comme le précise M. I. Finley, traitant de la participation populaire, « l'Aréopage, survivance archaïque, composé d'anciens archontes, membres à vie, n'eut plus qu'une existence fantomatique après que, en 462, toutes ses fonctions importantes furent passées au Conseil des Cinq-Cents » (M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, trad. J. Carlier, Flammarion, Paris, 1985, p. 113).
- 16 Pierre Bourdieu, *La Délégation et le fétichisme politique*, dans *Choses dites*, Éd. de Minuit, Paris, 1987, p. 190.
- 17 Voir P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2000, en particulier p. 51-68. Répétons que le refus d'un champ politique n'interdit nullement la centralisation, il suppose simplement le contrôle *effectif* des mandats (ce qui passe par la possibilité de révocation à tout moment du mandataire).
- 18 Platon, *La République*, 557 c, trad. P. Pachet, Gallimard, Paris, 1993.
- 19 *Ibid.*, 553 d.
- 20 Michel-Pierre Edmond, *Le Philosophe-Roi*, Payot, Paris, 1991, p. 111.
- 21 Voir C. Castoriadis, *C.L.*, II, p. 320.
- 22 Ce qu'attestent les Grecs, qui avaient, pour ce faire, mis en place des dispositifs institutionnels comme l'ostracisme ou cet autre dispositif nommé *graphê paranômon*, par quoi on pouvait accuser quelqu'un d'avoir fait une proposition illégale, et qui, surtout, ont créé la tragédie, laquelle est une véritable présentification de l'Être comme Chaos – Chaos comme absence d'ordre *pour* l'homme, et Chaos *dans* l'homme. Voir M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. M. Alexandre, Payot, Paris, 1976, p. 76-77. Voir aussi l'article de Castoriadis, *La Polis grecque...*, *op. cit.*, (*C.L.*, II, p. 298).
- 23 Ce que confirme le rapprochement de certains questionnements de Marcuse avec l'analyse de l'allégorie de la caverne. « Il y a pour soutenir ce combat contre la libération, explique Marcuse, une arme efficace et durable, c'est la fixation des besoins matériels et intellectuels qui perpétuent des formes surannées de lutte pour l'existence [...]. Comment des gens qui ont subi une domination efficace et réussie peuvent-ils créer par eux-mêmes les conditions de la liberté? » (C. Castoriadis, *L'Homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig et l'auteur, Éd. de Minuit, Paris, 1968, p. 30 sqq.). En ce qui concerne l'allégorie de la caverne, J. Annas note bien que le tableau brossé par Platon, « comme délivrance de soi par rapport au conformisme indifférencié », est un des plus saisissants de la pensée philosophique. Mais elle remarque qu'il s'accompagne « de la description la plus sombre et la plus pessimiste qu'ait tracée Platon de l'état de ceux qui ne sont pas éclairés par la philosophie. Impuissants et passifs ils sont manipulés par les autres. Bien pire, ils sont habitués à cet état et l'aiment, résistant à tout effort qui viserait à les en libérer. Leur satisfaction est une sorte de conscience aveugle de leur état ; ils ne peuvent pas même reconnaître la vérité de leur terrible condition, ou y réagir » (J. Annas, *Introduction à La République de Platon*, trad. B. Han, PUF, p. 318-319).

## Lu d'ailleurs

