

Uppsala Rhetorical Studies U R S

S R U Studia Rhetorica Upsaliensia

ACTUALITÉ D'UNE
PENSÉE RADICALE

Hommage à Cornelius
Castoriadis

Sophie Klimis

Quel sujet, quelle démocratie,
quelle communauté ?
– Improvisation libre sur
trois thèmes classiques

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

— Quel sujet, quelle démocratie, quelle communauté ? — Improvisation libre sur trois thèmes classiques —

Sophie Klimis

Professeure de philosophie
Université Saint-Louis, Bruxelles

Introduction

« 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. » (Cornelius Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit*, p. 181)

En 1996, lors d'une conférence prononcée au Portugal, Castoriadis avait posé le constat suivant, en forme d'avertissement :

« Nous sommes à un croisement de chemins de l'histoire : un chemin apparaît d'ores et déjà clairement tracé. C'est le chemin de la perte du sens, de la répétition de formes vides, du conformisme, de l'apathie, de l'irresponsabilité, du cynisme [...] l'autre chemin devrait être ouvert par un réveil social et politique, une renaissance du projet d'autonomie individuelle et collective, c'est-à-dire la volonté de liberté¹. »

Vingt ans après, il semble que ce constat soit plus que jamais d'actualité et nous impose de persévérer dans le projet indissociablement théorique et pratico-poiétique que revendiquait Castoriadis : « prendre en charge la totalité du pensable² », notamment en tentant de saisir ce qui fait la singularité de la *forme* de société (*eidos*) qui est la nôtre, dans un projet de théorie orienté par la visée d'un projet politique qui est celui de l'autonomie. Sur un double front réflexif et créateur, il s'agit donc de construire la critique de la société néolibérale et de travailler à la « dépasser », en repérant les « germes d'autonomie » qui pourraient s'y manifester. En effet, la société contemporaine se doit d'affronter à une échelle mondialisée des défis majeurs et inédits dans l'histoire humaine, qui ont surgi

sur plusieurs fronts en même temps : politique, psychologique, technologique, écologique, éthique, existentiel. Je voudrais donc ici commencer par expliciter *la manière* dont, aujourd'hui, il me semble pertinent de mettre l'héritage de pensée de Castoriadis en travail pour les *élucider*³. Puis, à titre d'exemple, je tenterai de dégager la « forme du pensable⁴ » d'un « nœud de questions » auxquelles nous avons à nous affronter aujourd'hui. Enfin, je chercherai à faire droit aux « réponses émergentes » qui leur sont adressées en direction d'une réactivation du projet d'autonomie⁵.

I. Methodos

On peut dégager de l'œuvre de Castoriadis une « méthode » philosophique au sens fort du terme : un « art » de conduire le processus de pensée de manière réglée, ou plus littéralement (*met-hodos*) – puisque *hodos* en grec signifie le chemin –, un art de cheminer avec certaines questions, en approfondissant « interminablement » leur complexité. Cette méthode tient selon moi en quatre règles :

1. Partir des sollicitations imprévisibles du réel et même plus spécifiquement d'une « pratique. »
2. Donner tout son poids critique au travail de l'imagination théorique.
3. Partir de l'élucidation d'un mode d'être spécifique et le prendre comme « référentiel » pour articuler l'étude de tous les autres « domaines » de l'être.
4. Éluclider ce qui fait la singularité de chacun des six « carrefours du labyrinthe » (*polis, logos, psychè, koinônia, kairos, poièsis*), tout en cherchant à comprendre comment ils s'articulent les uns aux autres.

Dans le texte bilan « Fait et à faire », Castoriadis revient sur son itinéraire personnel en insistant sur le fait que « c'est comme idées *politiques*, non pas philosophiques⁶ » que sont apparues dans ses écrits l'autonomie et la créativité des masses, cette dernière ayant plus tard été repensée comme « irruption de l'imaginaire instituant dans et par l'activité d'un collectif anonyme⁷. » C'est en tant que militant cherchant à participer concrètement à l'avènement d'une société socialiste que Castoriadis a tenté la « clarification théorique » de ce qui était en train de s'inventer dans le mouvement ouvrier, d'en penser la signification générale émergeant dans des occasions particulières : « les grèves sauvages de l'industrie automobile américaine » (1956), « les grèves des dockers anglais » (1956), « les grèves de l'automation en Angleterre » (1956), « la signification des grèves belges » (1961), etc.⁸ C'est en tant qu'économiste ayant travaillé durant des décennies à l'OCDE qu'il a critiqué les fondements du capitalisme et c'est en tant que psychanalyste qu'il a prolongé la réélaboration de la seconde topique freudienne proposée par Piera Aulagnier⁹, en développant la modélisation de la « monade psychique. »

Pour bien insister sur l'ancrage pratique de ces idées qui ont porté toute son œuvre et qu'il avait de ce fait qualifiées d'« idées mères¹⁰ », Castoriadis se distancie de la figure du « quelqu'un qui aurait réfléchi uniquement à partir de l'histoire de la philosophie¹¹. » Il serait donc erroné de croire qu'un premier Castoriadis « militant » aurait cédé la place à un « second » Castoriadis « philosophe », ou encore que la concrétude du « niveau sociologique » aurait été quittée/perdue pour l'abstraction d'une ontologisation/ substantialisation du social, ainsi que le lui ont reproché Axel Honneth et Danilo Martuccelli, notamment. Une telle vision des choses se trompe de perspective pour envisager l'œuvre de Castoriadis, car il y a bien

chez ce dernier une *constante* dans son refus de ce qu'Amartya Sen avait pour sa part qualifié d'approche « transcendantaliste¹². » *Jamais*, Castoriadis n'a élaboré *in abstracto* un modèle théorique pour ensuite « l'appliquer » au réel, comme si ce dernier n'avait vocation qu'à l'illustrer. Ceci, alors qu'il a *toujours* lu les philosophes de la tradition, découverts à l'âge de treize ans¹³. Si ce n'est pas d'eux qu'il a « hérité » de questions strictement « spéculatives », on pourrait dire qu'il s'est « nourri » de leurs diverses manières de *construire des questions* pour se forger sa manière d'appréhender celles que le réel lui imposait. A cet égard, une petite anecdote fort signifiante tirée de la *Métaphysique* d'Aristote me semble emblématique, même si Castoriadis ne s'y est jamais référé : Aristote critique les Pythagoriciens pour avoir « attiré les faits à leur théorie » en « produisant (*poiouein*) » un dixième astre, « l'anti-terre », alors qu'on ne pouvait en observer que neuf¹⁴. Aristote est donc en train de dire que les Pythagoriciens ont purement et simplement *inventé* ce dixième astre, car dans leur numérogie sacrée, le nombre dix symbolisait la perfection. Il fallait donc *nécessairement* que les astres, qu'ils considéraient comme divins, soient au nombre de dix. Cette affabulation théorique eut la vie longue, puisqu'on parla de l'anti-terre au moins jusqu'à Kepler...

Cette anecdote nous dévoile ce qu'on pourrait qualifier de *mauvais usage archétypal de l'imagination théorique*, puisque la réalité y est faussée et déformée pour « coller » à une théorie préétablie. Or, Castoriadis n'est précisément jamais tombé dans ce piège. S'il a donné toute son importance au travail de l'imagination dans la constitution de la théorie psychanalytique, par exemple, ce fut pour *donner à voir* des aspects de la réalité psychique qui seraient restés inaperçus sans l'éclairage décalé de ce que j'ai pour ma part appelé le « mythe théorique » de la monade psychique. On peut le com-

prendre en rappelant la manière dont Castoriadis avait envisagé la « description » des hommes *avant* les dons de Prométhée dans le *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle :

« Cet état est totalement irréaliste [...] et pourtant la description d'Eschyle donne à voir quelque chose qui est plus important que le réel : l'état de l'homme « avant » ou « en dehors » de l'institution de la vie sociale [...] ce qui est décrit ici, c'est l'homme tel qu'il serait s'il avait un corps, évidemment, et une âme – mais pas de pensée. C'est ce que j'appellerais l'inconscient originaire, l'a-rationalité de la monade psychique. Un état semblable à une figure de rêve – pleine de figures de rêve – que nous ne pouvons penser que logiquement, hypothétiquement et par abstraction [...] je prétends que cette abstraction est plus importante que la réalité car elle seule nous permet de comprendre tout ce qui, chez l'homme, provient de ce qui est au-delà des données psychiques primaires et se rapporte à la dimension sociale, à ce qui, pour nous, est l'institution de la pensée et des arts¹⁵. »

Castoriadis a voulu rester fidèle au projet d'autonomie en *déplaçant sa focale* d'élucidation théorique *et* d'action pratico-poiétique du champ de la créativité sociale – qui lui semblait « en éclipse » suite à l'échec du mouvement ouvrier, miné par sa bureaucratisation, puis à celui du mouvement étudiant de 68 pour les mêmes raisons –, vers celui de la *psychè* individuelle. À partir des années 80, la relation entre analysants est donc devenue pour lui le « lieu » privilégié d'une *praxis* émancipatrice, avec l'enseignement, cette autre forme d'action pratico-poiétique que Castoriadis a expérimentée dans le cadre de ses séminaires à l'EHESS et qui l'a conduit à envisager la *paideia* comme vecteur d'un *erôs* véritable pour la

recherche de la connaissance¹⁶. C'est pourquoi l'« ontologisation » de la société à laquelle il se serait livré en thématissant les notions de « social-historique » et de « collectif anonyme », loin de faire perdre à Castoriadis le contact avec la réalité sociale « empirique », me semble en fait découler de *ce changement de focale*. Puisque l'autonomie est indissociablement individuelle et collective, Castoriadis l'envisage désormais *d'abord* à partir de la *psychè* individuelle et de la question de sa possible transformation en sujet autonome, réfléchissant et délibérant. Toujours en restant ancré dans la visée que sa pratique de psychanalyste lui indiquait, Castoriadis a brossé le portrait de divers *Ideal-Typ* (à la manière de Weber, qu'il a beaucoup lu) : le type anthropologique de « l'individu » néolibéral, et avant lui, ceux de l'entrepreneur et de la classe ouvrière de la première phase du capitalisme, notamment, mais aussi celui du « citoyen grec » et de son *éthos*, dont les traits déterminants sont le courage, la responsabilité et la honte (le sens de ce qui se fait et de ce qui ne se fait pas, bref, la capacité d'autolimitation)¹⁷. C'est donc en privilégiant l'étude de « l'individu » envisagé comme *incarnation* des significations imaginaires de sa société que Castoriadis *continue* son travail d'élucidation de la créativité sociale. Ce qui apparaît à ses détracteurs comme une abstraction rendant « évanescence » la réalité sociale s'avère être le résultat d'un changement de son point d'ancrage dans le réel.

Si, en parallèle à cet intérêt pour les « types anthropologiques », dérivé de sa pratique psychanalytique, Castoriadis s'efforce de penser ce qu'il a appelé l'*eidos* social-historique du capitalisme et de la création grecque, c'est en remobilisant un immense matériau empirique (celui amassé lors des décennies de *SoB* et d'un immense travail sur les textes des historiens, poètes et philosophes grecs) en vue de construire quelque chose comme leur « universel concret¹⁸ », ou

peut-être plus justement leur « forme générale¹⁹. » En cela, et peut-être malgré lui, car il ne l'a jamais thématissé comme tel, Castoriadis est resté fidèle à Marx. On oublie en effet trop souvent que pour mettre à jour les « lois » de l'histoire supposées fonder le matérialisme historique en tant que « science », Marx s'est appuyé sur un immense matériau empirique dont le *Capital* a conservé quelques traces, comme les dizaines de pages consacrées aux rapports des commissions d'enquête parlementaires anglaises sur les conditions de travail dans les fabriques, aux rapports de médecins, aux témoignages d'ouvriers (hommes, mais aussi femmes et enfants), ainsi que de patrons²⁰, etc. En cela, Marx ne s'est pas du tout livré à une étude de sociologie empirique du capitalisme anglais. Il a dégagé l'*eidos* de la société capitaliste, sa « forme générique » : il a dessiné la « figure » permettant de rendre « pensable » ce mode d'être spécifique qu'est celui d'une « forme » social-historique déterminée.

C'est pourquoi dans sa réponse à Axel Honneth, Castoriadis s'est dit préoccupé d'ontologie « pour sauver notre pensée et notre cohérence²¹. » Dans ce qui lui est indubitablement apparu comme une « crise » des sciences humaines face aux sciences dites « dures », il a tenté de relancer le « germe » du grand projet de théorie qui avait en quelque sorte pour la première fois institué les unes et les autres : celui d'Aristote, lorsqu'il avait cherché à sérier les différents domaines de l'être en mettant à jour leurs « principes (*arkhai*) » propres ainsi que la méthode correspondant à chacun (car on ne « pense » pas un nombre ou un astre comme on « pense » un fait humain). La métaphore des « carrefours du labyrinthe » montre bien que Castoriadis avait tenté de reprendre le « programme » théorique d'Aristote tout en subvertissant deux de ses principaux présupposés : l'incommunicabilité des genres de l'être, désormais susceptibles de « chevauchements » et d'embranchements divers.

Et le primat de l'étude de « l'être en tant qu'être », désormais remplacé par la mise au jour du social-historique comme mode d'être spécifique et de la nécessité de penser l'ancrage social-historique de toute entreprise d'élucidation théorique.

Ainsi, Castoriadis ne « lâche » pas l'antique question de l'âme (*psychè*), qu'il continue à approcher par le biais de fictions théoriques, dans le sillage d'un Platon, par exemple. Mais il considère qu'on ne peut plus la poser en dehors de l'espace conceptuel institué par Freud²², tout en tenant compte des recherches de la neurobiologie, des études sur le vivant (Varela) et sur les interactions incessantes de la *psychè* et de la société. Il réfléchit la politique (*polis*) à partir des formes qu'elle prend dans le monde contemporain (le mouvement ouvrier) et de ses simulacres (l'Etat et sa bureaucratie) tout autant que de son invention grecque. Il pense ce qui soude le commun des individus d'une société ou ce qui le délie (*koinônia*) – notamment les questions de la technique et du travail –, dans le cadre des sociétés ancienne et capitaliste, ou encore dans ce que serait une société « post-révolutionnaire. » Le champ de la raison et du discours (*logos*) implique selon lui aussi bien d'interroger l'ensemble de la philosophie héritée et de mettre à jour ses présupposés (celui de la détermination de l'être et du discours à son sujet, notamment) que de s'interroger sur ce qui fait la singularité de la science moderne ou encore les rapports complexes de l'histoire et de la vérité. Dans le sillage de nombreux textes de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis revendique de penser à partir de « l'occasion » (*kairos*), l'événement qui survient et impose d'être « saisi », qu'il s'agisse de « l'événement polonais » de 1981 ou de l'accueil enthousiaste reçu par un livre de B.H. Lévy qui dévoile le pouvoir de « l'industrie du vide » et la nécessité de « lutter pour la préservation d'un authentique espace public²³ » de débat et de réflexion collective. Enfin, un texte

posthume consacré à la poésie ancienne et à la poésie moderne, mûri pendant plus de vingt ans montre que ses éditeurs ont vu juste lorsqu'ils ont ajouté dans les *Figures du pensable* un sixième « carrefour du labyrinthe », en le baptisant *poièsis*²⁴. Car pour Castoriadis, non seulement « l'exploration comparative des ressources expressives des langues » constitue un élément central pour « l'élucidation des voies et moyens de la création social-historique²⁵ », mais l'œuvre d'art (dont le poème constitue le paradigme) constitue bel et bien un mode d'être à part entière, dont la particularité est d'ouvrir une « fenêtre sur le chaos²⁶. »

Pourquoi et comment mettre en œuvre les règles trop rapidement esquissées de cette « méthode » héritée de Castoriadis ? Parce qu'il me semble plus pertinent de réinventer la radicalité de son geste « pratico-théorico-poiétique » plutôt que « d'appliquer » ses concepts ou encore de se poser des questions « vides » telles que « qu'est-ce que Castoriadis aurait pensé de la montée du radicalisme religieux, des derniers développements de l'intelligence artificielle, etc. ? » Parce qu'il est urgent de lutter contre l'hyper-spécialisation qui caractérise de plus en plus le « cadastrage » universitaire, sous prétexte d'« accélération » des découvertes scientifiques et d'un usage fallacieux de l'autolimitation. Certes, il ne nous est plus possible de nous rêver en Pic de la Mirandole et il est évident que nous devons renoncer d'avance au fantasme de pouvoir *maîtriser* l'ensemble des champs de la connaissance. Néanmoins, il faut avoir conscience du fait que l'hyper-spécialisation est l'une des facettes de l'infiltration de l'institution universitaire par la logique bureaucratique, si souvent démasquée par Castoriadis au sein des mouvements mêmes qui visaient l'autonomie. Si la « division des tâches » en politique revient toujours à asseoir une division entre « dirigeants » et « dirigés », le compartimentage académique entrave le travail de la

pensée, c'est-à-dire la saisie des problèmes dans toute leur ampleur et leur complexité. C'est pourquoi il nous faut tenter de « penser la totalité du pensable » à partir de la perspective qui est la nôtre. Ce qui revient à dire que l'articulation des six « carrefours » *diffèrera* selon qu'elle sera le fait d'un.e psychanalyste, d'un.e sociologue ou d'un.e philosophe, par exemple, car la construction des un.e.s et des autres sera plutôt ancrée dans le pôle *psychè*, *polis* ou *logos*. Mais dans chaque cas, articulation des six pôles il y aura. Ceci nous impose aussi la confrontation de ces diverses constructions²⁷, dans le cadre d'échanges interdisciplinaires qui restent à inventer, car comme l'avait déjà pointé le psychanalyste Wilfred Bion, souvent on se réunit en groupe pour *ne pas penser*.

2. *Ammata*²⁸

Je propose donc à la discussion un exemple de « nœud » de questions qui tente de frayer un cheminement de pensée à travers les six « carrefours » du labyrinthe proposés par Castoriadis :

Logos. Je partirai des recherches en neurosciences et en intelligence artificielle et de ce qu'elles nous disent de « l'hominescence » en cours, cette transformation de la condition humaine liée au « progrès » technoscientifique, que Michel Serres avait pour sa part fait débiter au lendemain de la seconde guerre mondiale²⁹. Grâce à l'étude de l'ADN des gènes des fossiles, on sait désormais qu'il faut renoncer au mythe d'une humanité univoque et inchangée au fil du temps : tout comme il n'y a pas « une » mais « des » espèces humaines différentes qui ont peuplé la terre (l'homme de Néanderthal appartenait à une autre espèce que la nôtre, celle de sapiens³⁰), il n'existe pas « une » humanité inventant des techniques de plus en plus complexes et qui resterait quant à elle inchangée, mais

coévolution et cotransformation de l'homme et de l'artefact³¹. En ce sens, l'importance de l'inscription social-historique dépasse sans doute ce que Castoriadis avait pensé : si les « significations » de ce que c'est que d'être humain sont social-historiquement instituées (et donc nos manières de sentir, de bouger, de penser, etc.) c'est *aussi* parce que nos connexions neuronales se modifient et se transforment, qu'elles se « sculptent » en fonction de nos interactions avec notre environnement et singulièrement avec les artefacts que nous créons. L'autocréation humaine doit donc désormais aussi se penser comme autocréation et autotransformation perpétuelle de nos *cerveaux*.

Castoriadis avait qualifié l'intelligence artificielle de « paradigme *négatif*³²», dans un contexte où il posait que « la question de l'unité/différence psyché/soma reste toujours aussi obscure, et sa discussion doit être reprise non seulement du point de vue « traditionnel » (« psychosomatique », etc.) mais aussi du point de vue des développements contemporains³³. » Il allait de soi pour lui que l'intelligence artificielle ne pourrait être qu'instrumentale et qu'elle ne pourrait jamais se caractériser par l'autoréflexivité, apanage de l'humain puisque « se penser » présuppose la capacité imaginative de se donner un « objet » qui n'existe pas en tant que tel : son propre processus de penser³⁴. Aujourd'hui, il est intéressant de constater d'une part que la machine est devenue infiniment plus performante que l'humain sur ce registre³⁵, mais aussi que les recherches actuelles tentent précisément de « dépasser » le stade instrumental pour aller vers des formes d'autoréflexion et d'auto-apprentissage de la machine, laquelle échapperait de ce fait au contrôle de l'humain. Jamais, la frontière n'a été aussi mince entre ce qui est scientifiquement démontré et réalisable et ce qui *pourrait* l'être (et qui n'en est donc encore qu'au stade du phantasme). On se demandera à cet égard si le « cyborg » (*cybernetic organism*) pourrait

être considéré comme le *summum* de l'autocréation humaine. Par les greffes, les prothèses, voire maintenant la possibilité de faire marcher des paralytiques grâce à des neuroprothèses contrôlées par la pensée, l'hybridation de l'homme et de la machine existe bel et bien et donne une résonance particulière à la célèbre réplique d'Aristote : « la *tekhne* parachève ce que la nature est incapable d'accomplir par elle-même ou bien elle l'imité³⁶. » L'humain est donc capable de se recréer une « nature de second degré », du moins pour ce qui concerne sa corporéité. Mais les tenants du « post-humanisme » nous prédisent un avenir plus incroyable que celui qu'avaient pu imaginer les plus inventifs des écrivains de science-fiction : le « dépassement » de l'humain non pas « par » mais « dans » la machine, ce qui passe par sa *désincarnation*. En effet, ils supposent que les *data* du cerveau pourront être stockés sur un ordinateur et par là nous faire accéder à une forme d'immortalité.

Or, dans la première formulation consciente de l'autocréation humaine selon Castoriadis, le premier *stasimon* de l'*Antigone* de Sophocle, la mort (Hadès) était précisément posée comme étant la seule limite imposée à la capacité d'invention humaine (« Hadès seul, il ne pourra le vaincre ») et par là même *aussi* comme ce qui rend possible le développement de cette inventivité. On rappellera en effet que Castoriadis insistait à juste titre sur l'importance de l'autolimitation comme nécessaire corollaire de l'autonomie. La plupart de ces « post-humanistes » se revendiquant des Lumières, on en retiendra au moins ceci : contrairement à ce que pensait Castoriadis en insistant sur la distinction et même l'opposition entre les deux significations imaginaires de la modernité (l'autonomie et la maîtrise pseudo-rationnelle sur le monde), elles ne sont que les deux facettes d'une seule et même signification imaginaire, déjà attestée dans la pièce de Sophocle. L'éloge paradoxal de l'humain

autonome, « terrifiant et extraordinaire (*deimos*) » comprend en effet la longue liste de tous les êtres et éléments de la nature qu'il a domptés à son profit (le vent, la mer, les oiseaux, les chevaux, etc.). Ceci, grâce à ses inventions, qui sont *toutes* présentées comme des techniques de domination du vivant. Aujourd'hui, nous sommes donc contraints de penser le point de renversement ultime du désir d'autonomie dans sa transmutation interne en hétéronomie radicale : le choix délibéré et volontaire de l'autoaliénation du vivant humain à la machine inerte³⁷, vue comme émancipatrice des « limites » supposées insupportables de notre condition humaine mortelle.

Koinônia. Les bouleversements induits par le « progrès » de la technoscience concernent aussi la dimension de notre « vivre ensemble. » Le principal d'entre eux est sans conteste la possible disparition de l'activité au fondement de la communauté humaine jusqu'ici: le travail. Après la robotisation quasi-totale des usines, ce sont les industries de services qui sont touchées, comme en attestent les licenciements massifs au sein des banques et des supermarchés, dont le personnel est remplacé par l'e-banking et les caisses automatiques³⁸. La quasi totalité des emplois actuellement existant est vouée à disparaître dans les décennies à venir. Certains pronostics nous parlent de 50 % de la population qui resterait active d'ici quelques décennies, d'autres font tomber ce pronostic à 20%. On notera qu'à la question qui devrait logiquement s'ensuivre – « que vont faire les 50%, voire 80% de ces gens qui ne travailleront plus ? » – nos dirigeants semblent en préférer une autre : « que faire de tous ces gens inactifs ? » Une participante au colloque a évoqué le *tittytainment*, un mot-valise forgé par Zbigniew Brzezinski, ex-conseiller du Président Carter, lors du premier *State of the World Forum* en 1995. Réunissant cinq cents des dirigeants politiques, hommes d'affaires

et scientifiques les plus puissants du monde (Bush père, Thatcher, Gates, etc.), ce forum avait pour but de déterminer l'état du monde et de suggérer des objectifs de société. Leur constat premier aurait été que « dans le siècle à venir, deux-dixièmes de la population active suffiraient à maintenir l'activité de l'économie mondiale³⁹. » Pour éviter toute « révolte » du reste de la population, désormais « inutile » au regard de la logique néolibérale, la « solution » proposée par Brzezinski est donc le « tittytainment », entendu comme phase ultime de l'*entertainment* en ce qu'il vise à créer une sorte d'état régressif et léthargique comparable à celui de l'enfant qui s'endort en étant allaité. Le *hands off* aujourd'hui élargi du Marché à la Technoscience devrait donc nous interpeller, dans un contexte où, pour ne prendre qu'un seul exemple qui nous concerne toutes et tous, il est prouvé scientifiquement que l'usage répété des écrans qui nous a subrepticement été imposé par ledit progrès technoscientifique⁴⁰, génère précisément un tel état léthargique du cerveau⁴¹.

Nous devrions donc sérieusement réfléchir à la manière de réinventer aujourd'hui la *skholè*, ce « temps libre⁴² » que les Grecs considéraient quant à eux comme le temps spécifiquement « humain », car il était consacré à des activités telles que la politique et la philosophie. On pourrait leur ajouter aujourd'hui toutes les pratiques artistiques et sociales n'ayant pas d'autre but que le « bien vivre » des communautés humaines. Quant à la question de l'articulation du « bien vivre » à la strate origininaire de la survie biologique, elle s'impose plus que jamais à notre réflexion collective, dans un contexte de raréfaction et de privatisation croissante des ressources naturelles de base comme l'eau et le pain. Faut-il en arriver à l'extrémisme « Vegan » pour être conscient du fait que, comme le soulignait Castoriadis, « ce serait déjà bien si nous pouvions assurer « indéfiniment » à tous les habitants de la Terre le « niveau de vie » des pays riches en

1929⁴³ », ce qui passe nécessairement par une transformation de nos habitudes alimentaires à tous, vers plus de frugalité ?

Quant à la question de la répartition de la richesse monétaire, cette « chrématistique » qui fait « basculer l'humain dans le désir de l'illimité⁴⁴ » comme l'avait déjà aperçu Aristote, l'écart *disproportionné* entre une masse croissante de « très pauvres » et un petit nombre de « très riches » est intenable, comme le signifie déjà la littéralité de cet adjectif : si un être humain peut accepter qu'un autre gagne trois fois plus que lui, pour telle et telle raison, ait deux maisons alors qu'il n'en a qu'une seule, etc. Le fait même que la disproportion échappe à tout « cadrage » et donc à toute « limitation » dans des proportions rend la révolte inévitable. Si l'égalité des salaires préconisée par Castoriadis en laissera plus d'un songeur, l'allocation universelle, très discutée aujourd'hui, me laisse quant à moi tout aussi perplexe : si les créateurs de cette idée étaient animés d'idéaux sociaux indéniables⁴⁵, l'allocation universelle semble dangereusement « récupérable » dans une logique néolibérale qui y verrait le bon moyen de faire table rase de tous les acquis sociaux (plus de pensions ni de chômage), dans le sens d'une uniformisation vers le bas (assurer à tous le strict minimum vital, et sans doute moins que cela) poussant à une recrudescence du « struggle for life » (accepter à tout prix n'importe quel job à n'importe quelles conditions) et/ou à une hyper-frugalité imposée (cultiver son potager pour avoir de quoi manger, sans plus aucun « temps libre » à consacrer à quelque chose d'aussi superflu que la politique...)

Psychè. Le philosophe des sciences Pierre Cassou-Noguès a développé sous l'appellation de « syndrome du thermomètre » une intéressante réflexion au sujet des mutations du psychisme induites par la technoscience, que je voudrais ici prolonger⁴⁶. Cassou-Noguès part d'une anecdote autobiographique : son oncle avait toujours

sur lui un thermomètre afin de mesurer la température de la pièce où il se trouvait. Il avait en effet absolument besoin de ce détour extérieur pour savoir s'il avait chaud (au cas où le thermomètre indiquait plus de 20 degrés) ou froid. Cassou-Noguès donne une définition générale de ce « syndrome » : il s'agit selon lui de « la décision de confier à une machine le soin de mesurer ce qui devrait relever d'une expérience intérieure. » Or, ce qui était une simple « petite lubie » de l'oncle s'avère devenir la norme dans nos sociétés technoscientifiques : l'humain « délègue » de plus en plus aux machines ce qui devrait relever de sa seule perception interne. Ce « syndrome » est-il typique d'*homo communicans*, cet « homme sans intériorité » stigmatisé par Philippe Breton⁴⁷ ? Selon Cassou-Noguès, il faudrait plutôt considérer que l'intériorité n'est pas supprimée mais qu'elle devient lisible par l'extérieur. D'après lui, ce syndrome révèle une tentative d'éliminer l'angoisse générée par la peur de l'erreur, qui s'explique assez bien par l'idéologie du « risque zéro » dans laquelle nous baignons.

Pour ma part, j'y vois plus précisément le signe d'une angoisse à s'assumer comme *arkhè tôn essomenôn*, selon la formule d'Aristote : source et principe des événements à venir. Autre manière de le dire : ce n'est rien moins que *la faculté de juger qui tend à être anesthésiée* dans nos sociétés, par le développement technologique, mais pas uniquement⁴⁸. Nous avons de plus en plus peur de l'imprévu, de l'inattendu, bref, de *l'événement et de la créativité*, auquel nous parvenons de moins en moins à être capables de *répondre en situation*, lui préférant le « planifiable » de ce qui est totalement sous contrôle. Or, délibérer et juger sont les activités principales qui devraient caractériser l'exercice de notre autonomie. Mais il y a plus interpellant encore. Bien que Castoriadis ne le thématise pas explicitement, toute son analyse de l'individu capitaliste (et singulièrement néo-

libéral) tend à le penser sous le signe de l'oxymore suivant : pour la première fois, une société aurait « élevé » un « type anthropologique » qui serait un *analogon social de la monade psychique*⁴⁹ :

« Le capitalisme semble être parvenu à fabriquer le type d'individu qui lui « correspond » : perpétuellement distrait, zappant d'une « jouissance » à l'autre, sans mémoire et sans projet, prêt à répondre à toutes les sollicitations d'une machine économique qui de plus en plus détruit la biosphère de la planète pour produire des illusions appelées marchandises. »⁵⁰

Or, on rappellera que le rôle de l'institution sociale est au contraire de « domestiquer » l'a-rationalité et la toute-puissance de la « monade psychique », en substituant l'investissement de significations imaginaires sociales collectives au flux illimité d'images privées (phantasmes) qui constituait cette monade. Autrement dit, pour la première fois, une société, la nôtre, serait en train de former des « individus » qui ne peuvent pas « porter » et faire subsister leur institution social-historique mais qui ont au contraire vocation à la détruire. En effet, constate Castoriadis, en faisant de l'Argent la signification imaginaire et la valeur centrale, on détruit en réalité toute valeur et tout sens, puisque tout devient interchangeable : si tout « vaut » rien ne vaut⁵¹. Dès lors, la société capitaliste n'aurait pu subsister que grâce à la persistance de « types anthropologiques » hérités d'autres institutions social-historiques comme le juge intègre, l'enseignant passionné, l'ouvrier soucieux de la belle ouvrage⁵², etc. Mais jusqu'à quand seront-ils « reproductibles » ? Comment le noyau monadique pourra-t-il continuer à être repoussé au tréfonds du psychisme, si le mot d'ordre que les parents transmettent à leurs enfants est : « jouissez, tout le reste est illusoire ?⁵³ » et que, non

contents de *ne plus leur imposer aucune limite*, ils leur transmettent désormais cette ultime et folle espérance de l'éradication prochaine de cette ultime limite qu'est la mort ?

Il faut le répéter, la monade « n'existe » pas. C'est une fiction théorique que Castoriadis avait forgée pour tenter de rendre compte du stade originaire du psychisme humain. Néanmoins, la perte de sens généralisée qu'elle met en lumière est quant à elle bien réelle et cette « fiction » éclaire d'un jour nouveau certains éléments en apparence anodins de notre quotidien. Je pense par exemple aux *selfies* et à la surexposition des images de soi sur les réseaux sociaux. La modélisation de Castoriadis m'invite à proposer l'hypothèse suivante : la fabrique néolibérale de pseudo-individus analogues aux monades ne peut *de facto* pas être une réplique « à l'identique. » Elle implique une transformation radicale de leur noyau psychique : *l'assèchement de l'activité illimitée de phantasmatisation* (le seul « réel », pour la monade, était son propre monde « virtuel »), au profit d'un *réel qui tend désormais à être virtuellement privatisé*, au détriment de sa dimension de monde commun. C'est pourquoi il serait fécond de croiser les analyses de Castoriadis avec celles de Guy Debord sur la société du spectacle⁵⁴. En effet, le stade ultime du capitalisme semble effectivement être celui où il n'y a plus de « dehors » au spectacle, parce que ce spectacle nous tient désormais *aussi* lieu de « dedans » : il devient de plus en plus difficile aux individus de développer ce qu'on appelle une « vie intérieure ». Car au lieu de produire des images qui permettront la scission intérieure et la création de ce «deux-en-un », par lequel Arendt définissait la pensée⁵⁵, la *psychè* de ce nouveau type d'individu semble perpétuellement s'évider dans la production illimitée de ces images de soi qu'elle projette à l'extérieur, dans une paradoxale et perpétuelle quête de « stabilité » de son identité « trouée. »

Polis. Bien que Castoriadis ait toujours insisté sur la radicale hétérogénéité des modes d'être de la psyché et du social-historique, il est frappant de constater les liens entre le développement de cet *analogon* social de la monade psychique qu'est l'individu néolibéral et les lignes de force de nos sociétés : jamais le consumérisme néolibéral ne s'est aussi bien porté que sous la houlette de régimes « forts » (entendez : à forte hétéronomie, comme en Chine) et portés par des « individus » qui semblent incarner « l'idéal » de la monade psychique (de Trump à Poutine, malgré des différences de fond évidentes) : toute-puissance, aucun sens des limites, aucun respect des règles établies, la volonté de concrétiser directement tous ses désirs en y mettant les moyens, etc. On soulignera que ces populistes, ici envisagés sous le biais fictif de « monades psychiques assumées en tant que telles à l'âge adulte » dévoilent par là l'un de leurs paradoxes : ils visent aussi à « rassurer » leurs concitoyen.ne.s par leur stature d'hommes forts⁵⁶ et par le repli assumé sur un « soi » collectif (la nation américaine, la nation russe) promis à retrouver sa grandeur d'antan. La nostalgie lancinante et agissante de l'unité perdue, qui, selon Castoriadis, résulte de l'activité souterraine du noyau monadique au sein de la psyché individuelle adulte, est à ce jour, un leitmotiv politique puissant. Par ailleurs, de par toutes les mesures prises pour « relancer » la consommation à l'interne, on n'est pas loin, me semble-t-il, de la description qu'Aristote donnait de la « tyrannie douce » de Pisistrate, plébiscité aussi bien par les riches que par les pauvres pour les « cadeaux » qu'il faisait aux uns et aux autres afin de les inciter à se replier dans la sphère privée et à ne plus s'investir dans celle de la politique...

La grille de lecture de la fiction monadique peut aussi se superposer à toutes les autres pour rendre compte de cet autre phénomène politique central : la fermeture des frontières et la peur face aux

migrant.e.s, *a priori* vus comme des agresseurs potentiels. N'assistons-nous pas là aussi à un geste collectif conjuratoire de l'angoisse d'avoir à être un *soi* multiple et hétérogène, tissé d'altérités ? Or, ce défi que nous semblons de plus en plus craindre de relever est celui qui se pose à toute psyché lorsque la « monade » doit composer avec cet « autre » intérieur qu'est l'individu socialement formé. Le rejet du migrant focalise-t-il donc sur une figure de bouc-émissaire la « haine de soi » qui caractérise toute psyché selon Castoriadis⁵⁷ ? À moins que l'effet « hypnotique » des écrans, où les migrant.e.s sont réduit.e.s à des apparitions évanescences de quelques secondes au journal télévisé, quand ce n'est pas à des chiffres et à des graphiques, ait pour effet d'anesthésier le sens de l'humain⁵⁸, la *philanthrôpia* que tout être humain ressent naturellement pour tout autre humain, selon une sorte d'instinct de survie animal d'après Aristote⁵⁹ ?

Poièsis. Au coeur de ce noeud de questions relatives à la psyché et au social-historique, j'en dégage une, centrale, qui a explicitement émergé suite à l'intervention de Bruno Karsenti et que je reformulerai de la manière suivante : comment expliquer le surgissement de ce qu'il faut bien appeler *une passion pour l'hétéronomie* au sein même de sociétés supposées démocratiques et laïcisées ?

Si Castoriadis insiste beaucoup sur « la distinction radicale » entre l'autocréation/autoconstitution (qui concerne donc aussi les sociétés hétéronomes) et l'autonomie⁶⁰, je pense au contraire qu'il nous faut oser penser certaines formes de l'hétéronomie sous le signe de *l'aliénation volontaire* (et non pas forcément imposée de « l'extérieur »), et *donc*, comme une manifestation ultime de l'auto-perversion possible de l'autonomie. C'est volontairement et souvent après délibération (intérieure ou collective) que l'individu en vient à déléguer sa capacité de jugement à la machine ou encore à un leader charismatique. Si l'art est bien une « fenêtre sur le chaos », le

personnage d'Antigone dans la tragédie de Sophocle incarne selon moi ce cas de figure, à la limite du pensable. Castoriadis mettait l'accent sur le *monos phronein*, le « penser solitaire » et donc solipsiste qui caractérise aussi bien Antigone que Créon et qui les conduit à l'*hubris*, comprise comme incapacité à s'autolimiter⁶¹. Pour ma part, je préciserais sa perspective à partir de l'accusation très claire du chœur lorsqu'il qualifie Antigone d'*autonomos*⁶².

Il serait beaucoup trop simpliste de croire que c'est la liberté de l'individu qui serait par là stigmatisée par un chœur « grec » supposé pétri du primat du collectif. Ce qui fait le « terrifiant/extraordinaire » d'Antigone, c'est qu'elle s'est volontairement aliénée à une « loi » qu'elle a *inventée* en la plaçant sous le signe de la *mort absolutisée en nature transcendante* : « c'est en te donnant à toi-même ta propre loi (*autonomos*) que, vivante, seule parmi les mortels, tu es descendue chez Hadès⁶³ » constate le chœur, en reprenant en écho la justification d'Antigone : « quelle est donc la loi à laquelle je prétends avoir obéi ? Mon père et ma mère une fois dans la tombe, il ne pourra pas me naître d'autre frère. Voilà la loi à laquelle j'ai obéi. ⁶⁴ » Or, Antigone *aurait pu* faire un autre choix : se soumettre au décret du tyran Créon en privilégiant son mariage avec Hémon et leur future descendance, par exemple. Mais Antigone, précisément, *dépossibilise volontairement ce possible*, dans une argumentation que Sophocle emprunte à Hérodote et dont on n'a dès lors souvent pas mesuré l'importance : un mari mort se remplace, un enfant mort aussi, mais un frère né de parents décédés est quant à lui *irremplaçable*. Il est symptomatique que la plupart des traducteurs choisissent de ne pas traduire *nomos* par « loi » dans ce passage, afin de ne pas porter ombrage à la supposée transcendance absolue (et par là déjà sacralisée par la traduction) des « lois non écrites » qu'Antigone oppose par ailleurs à l'édit « humain trop humain » de

Créon. Or, *c'est bien à un duel entre deux créations réifiées en absolut par leurs inventeurs qui s'y auto-aliènent* qu'on a affaire.

Kairos. Au lendemain des attentats de Paris en 2015, j'ai été interpellée par les réactions de certain.e.s de mes étudiant.e.s. Le raisonnement d'une étudiante belge était le suivant : la société occidentale néolibérale et impérialiste est allée tellement loin dans la violence à l'encontre des plus démunis.e.s et des peuples qu'elle a colonisés puis maintenus de diverses manières sous son joug, qu'il est « logique » qu'elle « paie » maintenant ses crimes. Si l'étudiante jugeait regrettable que des innocents.e.s aient perdu la vie dans les attentats, elle semblait néanmoins considérer cette violence comme « moindre » par rapport à celle que l'Occident fait subir aux autres peuples depuis des siècles, dès lors comme quasi « méritée » et enfin presque comme « nécessaire. » Si quelque chose peut changer, et le monde, selon elle, *doit* changer, l'histoire montre que cela ne peut passer que par une forme de violence qu'elle considère à la limite comme cathartique. L'étudiante se référait à « l'injustice » dont parle Nietzsche dans la *Seconde Considération Intempestive*, au sujet de la « destruction d'un fragment du passé », mais qui est de l'ordre d'une « nécessité afin de pouvoir vivre. » Enfin, cette étudiante disait comprendre jusqu'à un certain point les jeunes Belges partis combattre en Syrie et ceux qui ont commis des actes de terrorisme. Selon elle, ce sont des idéalistes révoltés par le sort des civils massacrés par Bachar el-Assad mais aussi en colère contre la discrimination constante dont ils sont l'objet en Belgique : délit de « sale gueule », difficulté, voire, impossibilité de faire des études et de trouver un bon travail, exclusion du « rêve » consumériste, etc. Elle considérait que, de leur point de vue, tous ces jeunes avaient obéi à l'autorité spirituelle de leur émir et qu'ils étaient morts pour leur idéal, celui d'une *autre* société où ils auraient leur place.

Contrairement à Emmanuel Valls, je ne considère pas qu'« expliquer, c'est déjà excuser. » Bien au contraire, il me semble qu'il est absolument vital de chercher à comprendre pourquoi des jeunes gens, né.e.s et élevé.e.s dans nos pays, ont sciemment décidé *d'y semer la mort en se la donnant aussi en même temps à eux-mêmes* et pourquoi leur geste est favorablement perçu, voire « héroïsé » par d'autres jeunes, qu'ils/elles soient issu.e.s des milieux de l'immigration ou pas. Mais ceci est le commencement d'un autre nœud de questions à explorer⁶⁵...

3. *Elpidos spermata*

Face à un tel panorama, comment ne pas baisser les bras ? 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 avec la beauté, vivant avec la sagesse et aimant le bien commun. »⁶⁶ 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 partage⁶⁷. Ainsi, accueillir chez soi un migran.t.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) et des lanceurs d'alerte sous prétexte de violation du secret professionnel. 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 dernier, *parce que* des personnes actives à différents niveaux du gouvernement les ont 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 ont refusé de participer à l'action planifiée par le Ministre Théo Vrancken, a finalement permis que cette opération n'ait pas lieu⁶⁸. Cet exemple montre que le projet d'autonomie passe à la fois par l'autoréflexivité permanente (les policiers ont affirmé que la 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'ecclèsia, 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 permanente⁶⁹. 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'artefact⁷⁰, 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 machine⁷¹. Car, loin que le cerveau fonctionne comme un ordinateur (idéologie erronée véhiculée par l'apologétique techno-scientifique), il est une « machine biologique⁷² » 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-off⁷³. » 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 cerveaux⁷⁴.

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 ce que Castoriadis avait formulé comme une « évidence » et 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 collectivité⁷⁵. »

Il me semble que nous avons assisté à la première phase du « réveil » de ce que Castoriadis avait nommé « la passion pour la démocratie⁷⁶. » 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*)⁷⁷. » Pour Castoriadis, ces vers condensaient l'essence de l'autocréation humaine⁷⁸. Après tant de siècles de « délégation » du pouvoir politique, il est logique que les citoyen.ne.s aient besoin de redécouvrir ce qu'est une délibération collective « directe. » Mais l'enlisement 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 compétences⁷⁹ » qui ont « dilué » la puissance d'action et de réflexion collectives. Peut-être faut-il aussi 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 « institution⁸⁰. » Car lorsque nous pensons « institution », nous associons *nécessairement* ce terme à la démocratie représentative. A juste titre 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. Comme Castoriadis le soulignait, lorsque Périclès fait l'éloge de la cité d'Athènes dans sa célèbre oraison funèbre, il ne dit *rien* du fonctionnement « formel » de ses institutions (les procédures d'adoption des lois ou de désignation des magistrats, etc.)⁸¹. Il se concentre sur la description du mode de vie des Athéniens et plus précisément encore sur « les attitudes anthropologiques qui permettent l'existence de la démocratie et qui sont, à leur tour, conditionnées par elle.⁸² »

On en revient donc *in fine* à ce qui permet de sortir du cercle apparemment vicieux du rapport entre l'individu et la société : la *paideia*, c'est-à-dire la création d'un certain « type anthropologique. » Tout comme Castoriadis avait particulièrement investi ce « métier impossible » de l'éducateur sur la fin de sa vie, avec

celui de psychanalyste, c'est dans le champ de l'éducation 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-poiétique 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 commun⁸³ », 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.s⁸⁴. Dans cette visée, l'œuvre de Castoriadis est indéniablement devenue une source d'inspiration « classique. »

Notes

1 CASTORIADIS (C), « imagination et imaginaire au carrefour », in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999, p. 109.

2 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe, V*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 11 et p. 20.

3 Au sens fort que Castoriadis avait donné à ce verbe pour faire entendre la dimension performative propre au travail théorique, la singularité de la *praxis* inhérente à la *theôria*. Il faudrait tenter une archéologie de l'écriture de Castoriadis, pour montrer les transformations de la « place » qu'il a accordée à la théorie dans le projet d'autonomie.

4 Selon la belle traduction que Castoriadis avait donnée du terme grec *eidōs*. Voir CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 18, repris comme titre au volume posthume des *Carrefours du Labyrinthe, VI, op. cit.*

5 Dans ce contexte il faudra nous poser la question du « qui » de « l'agent » de ces réponses émergentes. On sait que Castoriadis avait abandonné l'idée que le prolétariat, en tant que « classe », serait l'agent de la révolution socialiste, pour étendre à l'ensemble de la société la possibilité de relancer le projet d'autonomie. Il avait alors rebaptisé cet « agent » le « collectif anonyme », ce qui n'a pas manqué d'entraîner de nombreuses critiques. Ceci, notamment compte tenu du fait que Castoriadis voyait désormais dans ce « collectif anonyme » l'agent de toute institution sociale. Voir par exemple HONNETH (A), « 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, p. 258, qui considère que la création sociale envisagée de la sorte devient « évanescence », puisqu'elle aurait été « ontologisée en un fait créateur *indépendant des personnes qui le portent*. » (je souligne) Voir aussi MARTUCCELLI (D), « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », in *La construction sociale à l'épreuve, Cahiers internationaux de sociologie*, n°113, 2002, p. 294. Pour contrer ces critiques, il me semble nécessaire de penser l'articulation du « collectif » et de l'« intersubjectif. » Castoriadis ne l'a pas fait car il a toujours craint le réductionnisme inhérent à l'individualisme méthodologique, soit le fait d'envisager le « social » à partir de « l'individu. » Or, il existe des pistes de réflexion permettant d'éviter cet écueil, telles celles proposées par GIUST-DESPRAIRIES (F), *L'imaginaire collectif*, Toulouse, Erès, (2003), 2009, *Entre social et psychique. Questions épistémologiques* (éd.), Paris, l'Harmattan, 2009, et

avec FAURE (F), *Figures de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions Des Archives contemporaines, 2014, ainsi que par DELCROIX (I), *La politique de l'entre-deux. Relecture de la pensée de l'action chez H. Arendt, en dialogue avec J. Patocka et C. Castoriadis*, Thèse de doctorat défendue à l'université de Namur, 7 octobre 2011.

6 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, p. 21.

7 *Ibid.*

8 CASTORIADIS (C), *La question du mouvement ouvrier*, tomes 1 et 2, éd. ESCOBAR (E), GONDICAS (M) et VERNAY (P.), Paris, Sandre, 2012, pour la réédition de ces différents textes.

9 CASTORIADIS-AULAGNIER (P), *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975, qui a développé à partir de son expérience clinique avec des patients psychotiques la notion de « processus originaire », plus fondamental que l'inconscient freudien, lequel ne permettait pas selon elle de « trouver un accès à l'analyse de la relation qu'entretient le psychotique avec le discours. » (*Avant-Propos*, p. 13)

10 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 14.

11 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, p. 23.

12 SEN (A), *L'idée de justice*, trad. CHEMLA (P) avec la collaboration de LAURENT (E), Paris, Flammarion, (2009), 2010, qui critique par là l'approche trop abstraite de la justice de John Rawls, en affirmant « qu'il est important de prévenir l'injustice flagrante dans le monde, plutôt que de rechercher ce qui est parfaitement juste. » (p. 47)

13 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, p. 21.

14 ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 986a 3–12.

15 CASTORIADIS (C), *Figures du pensable, op. cit.*, pp. 18–19. Voir aussi KLIMIS (S), « 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) et VAN EYNDE (L), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 2007, p. 25–54.

16 CASTORIADIS (C.), *Figures du pensable, op. cit.*, p. 197–220. On peut d'ailleurs supposer que sa focalisation sur la « création grecque » dans le cadre de ses séminaires visait à proposer la démocratie comme

objet d'investissement privilégié à cet « *erôs* » généré par la relation de *paideia*. Lorsqu'il envisage les 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 » (*Fait et à faire*, p. 76). Comment espérer « réveiller » une telle passion dans un monde figé dans l'hétéronomie néolibérale, si ce n'est en traquant avec de jeunes esprits les « germes » grecs du projet d'autonomie ? Parce qu'ils *ont existé* et n'ont pas simplement été rêvés ou imaginés, ces germes fonctionnent selon Castoriadis comme des « indices de possibilité » de la démocratie véritable.

17 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 295.

18 L'expression est bien sûr empruntée à Hegel.

19 Je traduis par là le *katholou* d'Aristote qui n'est *pas* « l'universel » mais la forme générale d'un type d'étant particulier.

20 MARX (K), « chap. X. La journée de travail », in *Le capital*, livre I, trad. ROY (J), Paris, Flammarion, 1985, p. 264–330.

21 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 9.

22 CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe*, 1, p. 33.

23 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 34.

24 CASTORIADIS (C), « Notes sur quelques moyens de la poésie » in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 35–61.

25 *Ibid.*, p. 54.

26 CASTORIADIS (C), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil, 2007.

27 À cet égard, j'ai trouvé très stimulant et inspirant l'échange qui a eu lieu lors du colloque entre Frédéric Lordon et Arnaud Tomès. À partir d'une interpellation un peu provocatrice de Frédéric Lordon, Arnaud Tomès et lui sont finalement entrés dans l'échange du *logon didonai* si cher à Castoriadis, le « demander et rendre raison » de tout. Chacun s'est « décentré » pour comprendre la perspective de l'autre et montrer jusqu'où pouvait aller les points de rencontre mais aussi les points de divergence sans réconciliation possible. Pourquoi faut-il qu'un tel échange apparaisse comme un « moment de grâce » alors qu'il devrait être la norme au sein de l'institution universitaire ?

28 En grec ancien, le pluriel *ammata* désigne les « nœuds que

forment les membres entrelacés des lutteurs » (Bailly) et en grec moderne, les maillons d'une chaîne, notamment d'une amarre de bateau. Je situe le présent « nœud » de questions au croisement symbolique de ses significations ancienne et moderne : point de départ d'un possible « affrontement » de perspectives, point d'ancrage d'une réflexion collective dont il n'est pourtant aussi qu'un maillon.

29 SERRES (M), *Hominescence*, Paris, Pommier, 2001.

30 PICQ (P), *Les origines de l'homme. L'Odyssée de l'espèce*, préface de COPPENS (Y), Paris, Seuil, (1999), 2005; HUBLIN (JJ) et SEYTRE (B), *Quand d'autres hommes peuplaient la Terre. Nouveaux regards sur nos origines*, Paris, Flammarion, 2011.

31 BENASAYAG (M), *Cerveau augmenté, homme diminué*, Paris, La découverte, (2015), 2016. Je remercie les participantes au colloque qui m'ont encouragée à « creuser » les points de recoupement possibles entre ses analyses et celles de Castoriadis.

32 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 32.

33 *Ibid.*

34 L'intelligence instrumentale est cette intelligence calculatrice des moyens à agencer en vue d'atteindre une fin qu'*homo computans* partage avec tout le vivant et que Castoriadis identifiait au cogito et au moi freudien. Castoriadis insistait aussi sur la différence entre l'autoréférence (dont est capable le système immunitaire, par exemple) et l'autoréflexion. Voir CASTORIADIS (C), *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p. 155–208, ainsi que KLIMIS (S), « From Modernity to Neoliberalism : what Subject? », in *Creation, Rationality and Autonomy. Essays on Cornelius Castoriadis*, in éd. STRAUME (I) et BARUCHELLO (G), Aarhus, Nordic Summer University Press, 2013, p. 133–158.

35 Le fait qu'en 1997, l'ordinateur *Deep Blue* ait pu battre le champion du monde d'échecs de l'époque, Garry Kasparov, reste à cet égard emblématique.

36 ARISTOTE, *Physique*, II, 199 a 15–17.

37 Fondée sur la « croyance » qui se révèle être une signification imaginaire forte, de l'identité du fonctionnement du cerveau et de l'ordinateur.

38 Ne parlons même pas de « Sophia », ce robot humanoïde auquel l'Arabie saoudite a décerné la nationalité saoudienne et qui est destiné à accompagner les personnes âgées dans les maisons de retraite, voire à « développer » d'autres capacités sociales en interagissant avec les humains... À quand donc, la délégation de tout le secteur soignant et social à des « robots » ?

39 MICHÉA (J.C), *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Paris, Climats, 1999, p. 41-42 et 46-47.

40 Comment vivre sans smartphone, iPad, ordinateur et télévision aujourd'hui ?

41 BENASAYAG (M), « les effets délétères du pouvoir hypnotique des écrans » et « les informations « codifiées » ne peuvent pas sculpter le cerveau », *op. cit.*, p. 68-73.

42 La *skholè* n'est pas simplement le loisir ou le repos faisant suite à l'effort, comme Aristote le précise dans ses *Politiques*. C'est au contraire elle qui est première et on doit la considérer comme autosuffisante : la *skholè* est le temps « libéré » des contraintes de la répétition du travail inhérent à la satisfaction des nécessités biologiques, c'est donc le temps de ces hommes libres que sont les citoyens (dans ce contexte : parce que d'autres hommes, les esclaves, se chargent à leur place du travail).

43 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 77.

44 ARISTOTE, *Politiques*, 1257 b 23-24 et 1258a 1-2.

45 VAN PARIJS (P) et VANDERBORGH (Y), *L'allocation universelle*, Paris, La Découverte, 2005.

46 CASSOU-NOGUÈS (P), « Un technophile pessimiste » in *Métophysique d'un bord de mer*, Paris, Cerf, 2016, thématique qu'il a développée à l'occasion d'une chaire de philosophie « critique imaginaire des nouvelles technologies », les 16 et 17 octobre 2017 à l'Université-Saint-Louis-Bruxelles : http://www4.usaintlouis.be/4DACTION/WEB_Agendafiche/311/33610

47 BRETON (P), *L'utopie de la communication*, Paris, La découverte, 1995.

48 En tant qu'enseignant.e.s, combien de fois n'avons-nous pas été confronté.e.s au soupçon de « subjectivité » dans nos évaluations

de « questions ouvertes » et invité.e.s à opter pour ce simulacre de l'« objectivité » qu'est le QCM, censé être quant à lui parfaitement « équitable » ?

49 KLIMIS (S), « From Modernity to Neoliberalism : what Subject? », *op. cit.*, où j'ai développé cette hypothèse plus en détail.

50 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 75.

51 *Ibid.*, p. 76 : « si tout est vendable, le capitalisme ne peut plus fonctionner. »

52 CASTORIADIS (C), *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 68.

53 *Ibid.*, p. 133.

54 DEBORD (G), *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, (1967), 1992.

55 ARENDT (H), *La vie de l'esprit*, trad. LOTRINGER (L), Paris, PUF, 1985, p. 235-252.

56 Ayant séjourné à New York durant les premiers mois de la présidence de Trump, j'ai été frappée, outre l'évidente absence d'argumentation de toutes ses interventions, par le *ton de sa voix* : Trump s'adresse aux Américain.e.s comme à des enfants auxquels on chanterait une berceuse de type *Papa Trump takes care of everything, so everything is gonna be all right...* L'effet hypnotique peut aussi s'atteindre de cette manière-là, dans une Amérique tétanisée par son taux de chômage...

57 CASTORIADIS (C), « Les racines psychiques et sociales de la haine », in *Figures du pensable*, *op. cit.*, p. 183-196.

58 BROSSAT (A), *Autochtone imaginaire, étranger imaginé*, Bruxelles, Éditions du Souffle, 2012, relève un effet pervers encore plus insidieux de « l'image », lorsqu'il analyse la prolifération et le succès des films au sujet des migrant.e.s. Loin de susciter le type d'empathie qui pousse à l'action concrète, ces films, d'une part flattent l'ego blessé des spectateurs (voir le paradigmatique *Welcome !* où le migrant n'est finalement qu'un prétexte à l'héroïsation d'un « petit Français » a priori plutôt quelconque qui se transfigure pour venir en aide à autrui), et plus fondamentalement : « on peut se demander si cette prolifération n'aurait pas quelque chose comme une fonction *thérapeutique, cathartique* à jouer pour le public occidental auquel ces films sont destinés : une fonction

d'allègement par purgation de la « honte » que suscitent ces images de corps perdus et de vies brisées sous l'effet direct de la mise en place par les gouvernements « démocratiques » occidentaux des dispositifs d'arrêt et de rejet de ces indésirables. À défaut de pouvoir ou savoir s'opposer à ces objectifs, se mettre en travers, s'interposer, le citoyen reconverti en « public » comparait devant ces images et, en ayant subi le spectacle comme une pénitence, peut retourner vaquer à ses affaires courantes. » (p. 119)

59 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1155 a 16–21.

60 Voir par exemple CASTORIADIS (C), *Fait et à faire*, p. 62.

61 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 300–303.

62 SOPHOCLE, *Antigone*, v. 821.

63 *Ibid.*, v. 821–822.

64 *Ibid.*, v. 908–914.

65 J'ai développé cette problématique dans KLIMIS (S), « Quelle empathie pour les « méchants » ? Le dilemme d'Abdel, la querelle d'Ali et d'Auréliet et l'affaire Rivière en échos philosophique (Foucault/Brossat) », in *Penser, délibérer, juger : pour une philosophie de la justice en acte(s)*, Bruxelles, De Boeck, 2018, pp. 147–162. On trouvera des pistes de réflexion importantes en « croisant » les approches proposées par NATHAN (T), *Les âmes errantes*, Paris, L'Iconoclaste, 2017 ; TRUONG (F), *Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la nation*, Paris, La découverte, 2017 ; GORI (R), *Un monde sans esprit. La fabrique des terrorismes*, Paris, Les liens qui libèrent, 2017 et ROGOZINSKI (J), *Djihadisme : le retour du sacrifice*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.

66 CASTORIADIS (C), *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 306.

67 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, pp. 62–65, synthétise sa vision de ces 3 sphères.

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

69 BENASAYAG (M), *op. cit.*, p. 86.

70 *Ibid.*, p. 81.

71 *Ibid.*, p. 83.

72 *Ibid.*, p. 25.

73 *Ibid.*, p. 82.

74 *Ibid.*, p. 61.

75 CASTORIADIS (C), *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, p. 59.

76 CASTORIADIS (C), *Fait et à faire, op. cit.*, p. 76.

77 SOPHOCLE, *Antigone*, v. 354–355.

78 CASTORIADIS (C.), *Figures du pensable, op. cit.*, p. 30–31.

79 CASTORIADIS (C.), *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 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. »

80 Telle est la position défendue par exemple par OGIEN (A) et LAUGIER (S), *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes de politique*, Paris, La Découverte, 2014.

81 CASTORIADIS (C), *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3, Paris, Seuil, 2011, p. 131.

82 *Ibid.*, p. 131–132.

83 ARENDT (H), « La crise de l'éducation » in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. VEZIN (C), Paris, Gallimard, 1972, p. 252.

84 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 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.