

« TEACHING CASTORIADIS » ?

Enseigner Castoriadis, ce projet a pris corps dans des circonstances diverses, et se présente donc sous des formes diverses. Il peut s'agir, bien sûr, de développer une étude (complète et cohérente) *sur* la pensée de Castoriadis, c'est-à-dire de l'enseigner comme on enseigne Kant, Spinoza ou Descartes. C'est sans doute possible, dans un cadre universitaire, mais ça l'est beaucoup moins dans le cadre que définit le programme de philosophie des classes terminales, qui impose de traiter une liste de notions, complétée par une liste d'auteurs, dans laquelle on peut choisir les œuvres étudiées pour la préparation des épreuves orales. Ce qui est possible dans ce cadre, c'est que le traitement de certaines notions fasse appel, de façon ponctuelle, à des idées puisées dans l'œuvre de Castoriadis, donnant ainsi matière au développement de thèses inspirées de cette œuvre. Je ne peux invoquer que ma propre expérience, et tout d'abord mon expérience de lecteur.

Je n'ai pas reçu l'œuvre de Castoriadis comme un corpus doctrinal comparable à l'œuvre de Marx, ou à celle d'Aristote, j'ai d'abord eu affaire à des textes épars, où la philosophie était moins apparente que le contenu politique. Pendant l'été 68, j'ai lu de nombreux livres consacrés aux événements de mai, qui m'avaient secoué, comme on peut le comprendre. Entre autres, André Glucksmann, Bensaïd et Weber, les frères Cohn-Bendit, mais aussi « *Mai 68: la Brèche* » publié par trois « sociologues », c'est ainsi, en tout cas, qu'ils étaient présentés sur le dos de la couverture. Je savais, à l'époque, qui étaient Edgar Morin et Claude Lefort, quant au troisième auteur, je devais me contenter de cette information: « Jean-Marc Coudray, sociologue, prépare un ouvrage sur les institutions contemporaines », ce qui a dû divertir les rares initiés, ceux pour qui ce pseudo évoquait, par exemple, « Pierre Chaulieu » et « Paul Cardan » .

Comme on peut s'en douter, ce texte a influé sur mes choix politiques, mais que m'apportait-il sur le plan théorique? D'abord, évidemment, ce qui m'apparaissait comme une critique du marxisme « vulgaire », car il m'a fallu quelques années pour comprendre qu'il remettait en cause le marxisme de Marx. Puis, des indications sur ce que pouvait être une reconstruction du projet révolutionnaire, à partir des « problèmes que pose à tous les niveaux la crise profonde du savoir et de la science contemporains (...) Si cet arbre monstrueux de la connaissance que l'humanité moderne cultive de plus en plus fébrilement ne doit pas s'effondrer sous son propre poids et écraser son jardinier dans sa chute, la transformation nécessaire de l'homme et de la société va infiniment plus loin que les utopies les plus folles n'ont osé l'imaginer ». (*La Brèche* , pp. 139-140, repris dans « *La société française*

», pp. 218-219).

Mais ce qui, à l'époque, m'avait le plus frappé, c'est ce qui, sans égard pour l'humeur dominante parmi les contestataires de Mai, prêts à tout reconstruire à partir de zéro, maintenait fortement que « l'ouverture n'est pas et ne peut jamais être ouverture absolue. L'ouverture absolue est le néant, c'est-à-dire immédiatement fermeture absolue. L'ouverture est ce qui constamment déplace et transforme ses propres termes et même son propre champ, mais ne peut exister que si, à chaque instant, elle s'appuie sur une organisation provisoire du champ. »

Au-delà des problèmes que posait, en Mai 68, « l'ouverture du mouvement », ces considérations avaient un intérêt plus large, un intérêt philosophique, qui m'a, dès cette époque, conduit à faire usage des deux phrases qui suivent (et que j'isole ici, parce qu'on peut aisément les citer hors contexte):

«Un point d'interrogation tout seul ne signifie rien, pas même une interrogation. Pour signifier une interrogation, il doit être précédé d'une phrase, et poser certains de ses termes comme possédant un sens qui pour l'instant ne fait pas question. Une interrogation met en question certaines significations, en en affirmant d'autres - quitte à revenir ensuite sur celles-ci» («*La Brèche*», p. 105, repris dans «*La société française*», pp. 180-181)

C'est une citation qui peut trouver sa place dans une introduction à la philosophie, et je m'en suis servi pour critiquer Descartes, en m'appuyant aussi sur Wittgenstein et Peirce. De même ai-je employé, dans des leçons introductives, cette phrase tirée d'un article lu en 1971, dans un numéro de «*L'Arc*», consacré à Merleau-Ponty: «la philosophie ne découvre pas de faits inconnus, elle essaie de réveiller ce qui dort dans les faits prétendument connus depuis toujours» (*Les carrefours du labyrinthe 1*, collection Points, p. 170)

La pensée de l'autonomie (individuelle et collective)

J'ai parlé, jusqu'ici, de textes rencontrés au hasard des lectures, avant de soupçonner l'existence d'une œuvre, dont le caractère massif s'est imposé à moi entre 1973 et 1975, quand Castoriadis a réédité les textes de «*Socialisme ou Barbarie*» et quand il a publié (ce qui n'est certes pas un « ouvrage sur les institutions contemporaines ») sa grande œuvre philosophique: «*L'institution imaginaire de la société*» (consciencieusement ignorée par les auteurs de manuels scolaires, à la seule exception de «*La philosophie comme dialogue entre les textes*», recueil de textes publié chez Magnard).

Dois-je me répéter, les programmes scolaires ne me permettaient pas de consacrer un cours à « la pensée de Castoriadis ». Je pouvais, toutefois, faire appel à cette œuvre en traitant telle ou telle leçon du programme. Par exemple quand j'abordais la théorie marxiste de l'histoire, ou encore l'inconscient, tel que le conçoit Freud. C'est ainsi que j'ai fait appel au texte qui commente (en s'inspirant d'ailleurs quelque peu de Lacan) la fameuse « maxime de la psychanalyse »: « Où était Ça, Je dois devenir » (IIS, collection Points, pp. 150-158) Castoriadis y explique qu'il ne s'agit pas, pour le sujet conscient, d'acquérir une totale maîtrise (tout aussi illusoire que toute autre maîtrise) sur des pulsions inconscientes qui restent irréductibles, et qui ne peuvent être résorbées ou tariées, quoique Freud lui-même évoque à ce propos l'assèchement de la Zuyder Zee: «Comment penser à un sujet qui aurait totalement résorbé sa fonction imaginaire, comment pourrait-on tarir cette source au plus profond de nous-mêmes d'où jaillissent à la fois phantasmes aliénants et créations libres plus vraies que la vérité, délires déréels et poèmes surréels, ce double fond éternellement recommencé de toute chose sans lequel aucune chose n'aurait de fond, comment éliminer ce qui est à la base de, ou en tout cas inextricablement lié à, ce qui fait de nous des hommes - notre fonction symbolique, qui présuppose notre capacité de voir et de penser en une chose ce qu'elle n'est pas? » (p. 154)

L'objet de l'analyse, c'est bien l'autonomie du sujet conscient, mais elle ne doit pas être comprise comme un « état achevé », il s'agit d'une « situation active » dont les caractéristiques « ne consistent pas en une prise de conscience effectuée pour toujours, mais en un *autre rapport* entre conscient et inconscient, entre lucidité et fonction imaginaire, en une *autre attitude* du sujet à l'égard de soi-même, en une modification profonde du mélange activité-passivité, du signe sous lequel celui-ci s'effectue, de la place respective des deux éléments qui le composent », et Castoriadis conclut que « l'on pourrait compléter la proposition de Freud par son inverse: Où Je suis, Ça doit surgir (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). Le désir, les pulsions - qu'il s'agisse d'Eros ou de Thanatos - c'est moi aussi, et il s'agit de les amener non seulement à la conscience, mais à l'expression et à l'existence. Un sujet autonome est celui qui se sait fondé à conclure: cela est bien vrai, et: cela est bien mon désir. » (pp.154-155). On l'aura remarqué, cette idée de l'autonomie vaut tout autant pour la société autonome, l'auto-institution explicite d'une société, qui n'est pas définie par de « bonnes » institutions, et encore moins par son aptitude à se passer de toute institution, mais par la relation lucide qu'elle peut entretenir avec les institutions qu'elle se donne, et qui ne sont jamais perçues comme intangibles.

Quelques échantillons

J'ai, pendant très longtemps, fait cours sans me servir d'un texte rédigé, prenant ainsi le contre-pied de l'exemple donné par mon professeur de philosophie, lorsque j'étais moi-même en classe terminale. Il nous dictait son cours, qui n'avait pas changé depuis plus de trente ans... moi qui ai fait tout le contraire, j'ai encouru le risque de donner aux élèves l'impression que j'improvisais, et ne leur donnais pas ce qu'ils appelaient un « cours structuré », c'est-à-dire ponctué de « Grand 1, Grand 2, 1°, petit a, petit b, etc. ». C'est pourquoi, assez tôt, je me suis mis à écrire au tableau, quand approchait la fin de l'heure, un petit résumé de ce que j'avais dit. Plus tard, quand il est devenu courant de distribuer aux élèves des textes photocopiés, au lieu de pratiquer le « photocopillage » dont se plaignent tant les éditeurs scolaires, j'ai dactylographié des résumés de cours, que je distribuais après chaque leçon, pour rafraîchir la mémoire de ceux qui n'auraient pas saisi le fil conducteur des propos dont j'avais entretenu la classe.

Je ferai donc appel à des échantillons de ces aide-mémoire, ceux où Castoriadis est nommément cité (je n'en trouve que trois, bien que son influence puisse être décelée dans mainte autre leçon)

* Premier échantillon, une leçon sur la technique, qui s'articulait autour de quelques textes pris dans le recueil qui était alors en usage dans mon lycée: un extrait du *Protagoras*, un extrait du *Phèdre* (commenté avec l'aide d'un texte bien connu de Derrida), et quelques références à Pascal et Rousseau. J'y avais inséré une référence à un texte de Castoriadis, que les élèves auraient pu consulter au C.D.I., ce qui, en réalité, n'a pas été le cas.

« Le mythe de Prométhée, revu et corrigé par Protagoras, nous présente une des plus anciennes interprétations du sens de la technique: l'ingéniosité de l'homme, son aptitude à résoudre par des artifices les problèmes qui s'imposent à lui, apparaît comme une compensation, un correctif, qui lui permet de remédier à une situation originelle de dénuement, qui semble avoir fait de lui le plus démuné de tous les êtres vivants: un être calamiteux, comme dira Montaigne, c'est-à-dire un roseau (*kalamos, calamus*), le plus faible de la nature, comme dira ensuite Pascal. Les autres animaux ont reçu en partage des griffes, des crocs, des pinces, des carapaces, et toutes les armes offensives et défensives dont ils peuvent avoir besoin. Prométhée et Epiméthée n'ont rien donné de tel à l'homme, il vient au monde tout nu, sans armes et sans protection. Ce raté de la création ne tarderait pas à disparaître si Prométhée, soucieux de compenser ce handicap initial, ne lui avait pas transmis le pouvoir d'inventer et de fabriquer des *instruments* artificiels, pouvant se substituer aux *organes* naturels qui lui font défaut. Il aura donc des armes, des armures, et toutes sortes d'outils qu'il pourra employer en lieu et place des attributs naturels dont la nature a pourvu les autres êtres vivants: à défaut de nageoires, il maniera

l'aviron, et même, s'il faut en croire la légende d'Icare, il se dotera d'ailes semblables à celles de l'oiseau pour pouvoir s'élever dans le ciel. La technique, en d'autres termes l'art (*techné*), se définit alors comme une imitation de la nature, qui « parachève ce que la nature est dans l'impossibilité d'élaborer jusqu'au bout », comme l'écrit Aristote dans sa *Physique*.

Cette *imitation* est en un sens une *création*, puisqu'elle ne se borne pas à reproduire un modèle préexistant, qu'il lui suffirait de copier: l'aviron n'est pas une copie des nageoires, les roues sur lesquelles vont s'avancer les chars des guerriers de l'Iliade ne ressemblent pas aux pattes des quadrupèdes qui vont devoir les tirer: « Il n'y a pas dans la nature d'équivalent proche ou lointain de la poulie, de l'étrier, de la roue de potier, de la locomotive ou de l'ordinateur; un ordinateur n'imité pas le système nerveux central, il est construit sur d'autres principes », observe Cornelius Castoriadis, qui ajoute que l'invention de la moindre technique est déjà une création absolue (article *Technique*, dans l'*Encyclopaedia Universalis*, repris dans *Les carrefours du labyrinthe*).

Disons donc que la technique *rivalise* avec cette nature qu'elle est censée imiter; et ne nous étonnons pas si on a pu la soupçonner d'être une imitation perverse, susceptible de perturber l'ordre naturel, aux défaillances duquel elle prétend remédier. Telle est sans doute la pensée de Platon, et en tout cas celle du personnage qu'il met en scène, dans le mythe du *Phèdre* où il fait rapporter par Socrate l'invention de l'écriture par un dieu égyptien, Theuth, qui joue dans cette histoire un rôle comparable à celui du Prométhée grec. L'écriture est présentée par lui comme un remède aux défaillances de la mémoire, mais le roi Thamous, meilleur juge de l'invention que ne peut l'être l'inventeur lui-même, observe que les hommes cesseront de cultiver leur mémoire, dès qu'ils croiront pouvoir se fier aux empreintes matérielles que constituent les caractères de l'écriture. Ceux-ci auront pu servir d'aide-mémoire pour la remémoration (*hupomnêsis*), mais pour la mémoire vivante (*mnémé*), cette mémoire qui est l'assimilation de la vérité par l'âme elle-même, l'écriture n'est pas un remède, elle est un poison, une drogue qui la corrompt (le même mot *pharmakon* comporte ce double sens, sur lequel prend appui l'analyse de Jacques Derrida, *la pharmacie de Platon*).

On retrouvera chez Rousseau, et déjà dans le coup d'éclat que constitue son fameux *Discours sur les sciences et les arts*, l'idée que le développement des moyens par lesquels l'homme croit rendre plus aisées les tâches qu'il doit accomplir, se paie par une dépendance accrue à l'égard de tous ceux qui peuvent se les approprier, qui peuvent mettre ces moyens à la disposition des autres, et qui par conséquent peuvent aussi les en priver, ce qui signifie que l'homme ne devient pas « maître et possesseur de la nature », comme disait Descartes, sans que certains hommes n'exercent une puissance accrue sur le reste de leurs semblables, qui se trouvent alors de plus en plus dépendants de la société, sans laquelle ils ne peuvent plus vivre en produisant eux-mêmes ce dont ils ont besoin.

Il y a là de quoi fonder toute une philosophie de l'Histoire, d'abord parce que l'idée de progrès n'a un sens clair et défini que lorsqu'elle se rapporte au développement des sciences et des techniques: mais aussi parce que le développement des sciences et des techniques, s'il peut être apprécié en termes de progrès, ne peut l'être que par référence à un but: par rapport à ce but, l'accroissement des connaissances et des capacités pratiques des hommes apparaît comme un moyen, grâce auquel ils pourront atteindre l'objectif qu'ils se sont proposé...

La notion même de progrès implique d'abord qu'il soit possible de comparer deux

états successifs et de dire si le plus récent est préférable à celui qui l'a précédé, et il faut avoir un critère permettant de s'en assurer. D'entrée de jeu, il est clair qu'il y a des domaines où ce critère est inconcevable: une œuvre littéraire, un style architectural, un tableau ou une musique, ne sont pas préférables parce qu'ils sont plus modernes: la peinture de la Renaissance ne marque pas un progrès, ni d'ailleurs une décadence, par rapport à ces peintres du Moyen Age qu'on a si drôlement appelé « primitifs » ; s'il est permis de comparer les cathédrales gothiques et le Parthénon, ce ne peut être ni pour célébrer le progrès accompli par l'architecture, ni pour déplorer, comme le faisaient Boileau et son disciple Voltaire, l'irruption de la barbarie « gothique » dans un art où la perfection aurait été atteinte une fois pour toutes, avec les Grecs et les Romains. Il ne semble possible d'invoquer des critères objectifs que dans le domaine des sciences et des techniques, parce que la valeur explicative d'une théorie, et l'efficacité d'un procédé technique, paraissent plus faciles à contrôler et à justifier.

Dans la recherche scientifique de la vérité, si j'arrive à un résultat qui me permet de rendre compte de faits qu'une théorie antérieure ne me permettait pas d'expliquer, tout en restant capable de rendre compte des faits que cette ancienne théorie expliquait par ses propres concepts, je peux dire que j'ai progressé: mon savoir actuel m'aide à comprendre mieux ce que je croyais savoir jusqu'ici - alors que mes idées d'autrefois ne me permettraient pas de comprendre celles auxquelles je suis maintenant parvenu.

Quant au progrès technique, il semble encore plus facile de l'apprécier sur des critères objectifs: un véhicule peut aller de plus en plus vite, une machine peut réaliser de façon toujours plus précise et plus efficace les opérations en vue desquelles elle a été conçue et programmée. Reste à savoir si les buts en vue desquels nous développons nos techniques sont eux-mêmes souhaitables, c'est-à-dire si on peut souhaiter toutes les conséquences qui seront associées à leur réalisation. Il n'est guère admissible, en effet, ***d'isoler des objectifs purement techniques, et de faire comme si la réalisation de ces objectifs ne se traduisait pas par des transformations du cadre de vie et des formes de la vie sociale.*** La dégradation irréversible de l'environnement, ou encore le fait que les problèmes à résoudre dans une société moderne échappent de plus en plus au contrôle des citoyens, deviennent incompréhensibles pour eux, et que leur gestion soit accaparée par des spécialistes incontrôlables, tout cela fait partie des effets du progrès technique, et impose qu'on se demande s'il s'agit vraiment d'un progrès pour le bien-être des populations, sans parler de leur droit inaliénable (comme on disait en 1789) à décider elles-mêmes quelle vie elles souhaitent vivre, et qu'est-ce qui fera leur bonheur: les réponses des technocrates, des planificateurs et des futurologues répondent en effet aux problèmes que ceux-ci se posent, plutôt qu'à la question de savoir quel est le but à se proposer, pour pouvoir planifier autre chose que la croissance, c'est-à-dire l'expansion sans limites d'une production dont on ne se demande même plus dans quel but on la développe... Le point de vue technique, par lequel on se préoccupe d'abord des moyens les plus efficaces en vue de réaliser un objectif quel qu'il soit, détermine une position technocratique, pour laquelle il convient d'exclure tous les objectifs qui ne peuvent pas s'accorder avec l'emploi des moyens dont on dispose, et qui apparaissent donc utopiques et irréels: ce n'est même plus la formule machiavélique la fin justifie les moyens, c'est une perversion du machiavélisme lui-même, qui ne se donne plus d'autres buts que ceux qui peuvent s'accorder avec ses moyens. »

* Deuxième échantillon: il s'agit d'un cours sur «l'Etat», qui utilise deux textes présents dans le manuel, un extrait de Max Weber, « *Le savant et le politique* », et un extrait de Pierre Clastres, « *La société contre l'Etat* ». Dans cet aide-mémoire, il n'était pas question de résumer l'explication de ces textes, il s'agissait seulement de rappeler aux élèves qu'ils feraient bien de les relire. Les autres références (Malraux, Jean-Pierre Vernant, Castoriadis, et même Karl Popper) suggéraient la consultation de livres au C.D.I.

« Un monarque absolu pouvait dire: « L'Etat, c'est moi ». Les citoyens d'une république peuvent-ils dire: «L'Etat, c'est nous »? En principe, ils le pourraient; en fait, selon Paul Valéry, «la politique est l'art d'empêcher les gens de se mêler des affaires qui les regardent» ... La politique, l'organisation et la gestion des affaires publiques, semble être, par excellence, le domaine où «ce qui doit être» , en théorie, présente un écart maximum avec «ce qui est» , dans la pratique et le monde réel, qui reste désespérément étranger à nos rêves. L'idée républicaine, qui s'exprime dans la formule «L'Etat, c'est nous», garde-t-elle un sens si ce « nous » , c'est-à-dire le peuple, s'émiette en groupes rivaux, et cesse de pouvoir parler d'une même voix? *Vox populi, vox Dei*, cet adage suppose que tout le peuple parle d'une même voix, et que la volonté du peuple représente autre chose qu'une formule oratoire. Or, l'unanimité ne se décrète pas, et Rousseau lui-même, d'après qui le contrat social, « l'acte par lequel un peuple est un peuple » , n'est valide que par l'accord unanime des contractants, précise qu'il ne s'agit que de s'accorder sur les règles du jeu, grâce auxquelles des lois pourront être établies par un vote majoritaire, auxquelles la minorité doit, par avance, accepter de se soumettre. La formule «L'Etat, c'est nous», même si elle n'est pas mensongère, exprime ainsi une *fiction*, selon laquelle les citoyens, en obéissant à des lois, sur lesquelles il est rare qu'on leur ait demandé leur avis, n'obéissent pourtant qu'à leur propre volonté. Du moins, n'obéissent-ils pas à la volonté arbitraire d'un maître qui se placerait au-dessus de la loi, ils ne se soumettent qu'à l'autorité impersonnelle des lois, qui s'impose à tous les citoyens, à commencer par les magistrats qui doivent les faire appliquer. Dans *Les Perses* d'Eschyle, la liberté des Athéniens se définit par l'idée qu'ils n'obéissent pas à un maître, mais à la loi; mais une Cité aristocratique, comme Sparte, où il y a même des rois qui se partagent l'autorité militaire, affirme elle aussi la suprématie de la loi. Suprématie qui est énoncée, d'après le récit d'Hérodote, dans l'épithaphe des guerriers qui se sont fait tuer aux Thermopyles sous le commandement du roi Léonidas: « Passant, va dire aux Spartiates que nous sommes tombés ici pour obéir à leurs lois » .

Ce sont là de belles paroles, mais elles ne doivent pas faire oublier que l'unanimité populaire et patriotique est rarement acquise, en dehors de quelques grandes occasions, comme la libération d'un pays à la suite d'une invasion. Le fonctionnement normal d'un Etat ne peut pas reposer sur l'enthousiasme, les bonnes dispositions, « l'illusion lyrique » (Malraux) (*) qui n'est que le produit de circonstances exceptionnelles.

S'il faut en croire Machiavel, le fonctionnement réel d'une république ne repose pas sur le consensus, mais au contraire sur le dissensus, la discorde, qui, loin d'être une plaie mortelle pour la république, serait la condition de sa vie et de sa puissance: «Je soutiens à ceux qui condamnent les querelles du sénat et du peuple qu'ils condamnent ce

qui fut le principe de la liberté, et qu'ils sont beaucoup plus frappés des cris et du bruit qu'elles occasionnaient sur la place publique que des bons effets qu'elles produisaient. Dans toute république, il y a deux partis: celui des grands et celui du peuple; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition» (Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, IV).

En effet, ce qui définit le régime républicain, ce n'est pas la participation complète et constante des citoyens à l'exercice de la souveraineté, car alors il ne serait pas certain qu'une vraie république existe ou puisse exister (comme disait Rousseau: «un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes»). Mais négativement, la république se définit au moins par cette exigence: *qu'aucun homme, quels que soient ses mérites, qu'aucun groupe, aucune élite, fût-elle sélectionnée par le meilleur système d'éducation, ne puisse s'approprier le pouvoir, et en exclure les autres citoyens, supposés moins capables, ou moins soucieux de la chose publique*. Alors que, dans une monarchie, la place du souverain est marquée par avance, et devient l'apanage héréditaire d'une dynastie, le régime républicain se définit par l'absence d'un titulaire, qui serait seul habilité à exercer le pouvoir, et contre qui personne n'aurait de titres suffisants pour oser le lui disputer. Ce qu'explique Jean-Pierre Vernant, dans ses *Origines de la pensée grecque*: alors que, dans une ville comme Cnossos, capitale d'un grand royaume, le palais royal occupe une position centrale, l'architecture d'une cité démocratique s'organise autour d'un espace vide, l'*agora*, la place publique, où les citoyens se rassemblent lorsqu'ils doivent traiter des affaires communes. «Le *kratos*, l'*arché*, la *dunasteia* ne sont plus situés au sommet de l'échelle sociale, ils sont disposés *es méson*, au centre, au milieu du groupe humain (...) Par rapport à ce centre les individus et les groupes occupent tous des positions symétriques. L'*agora*, qui réalise sur le terrain cet ordonnancement spatial, forme le centre d'un espace public et commun» (*op. cit.*, pp. 125-126). Espace public et commun dans lequel aucun citoyen, si noble soit-il, si capable et si sage puisse-t-il être, ne peut plus s'arroger le droit de décider à la place des autres, et de faire leur bonheur malgré eux: tu ne peux pas être sage tout seul, tu ne peux pas avoir raison sans les autres ou contre les autres, tu ne peux pas «*monos phronein*», c'est ce que dit Hémon à son père Créon, dans l'*Antigone* de Sophocle, et ces deux mots suffisent à exprimer l'essentiel de l'esprit démocratique athénien. (**)

La démocratie n'est pas un régime parfait, c'est plutôt un régime qui reconnaît sa propre imperfection et qui en accepte les conséquences, c'est-à-dire qu'il ne prétend pas *avoir réglé une fois pour toutes* l'ensemble des problèmes auxquels il est confronté. C'est une « société ouverte », selon l'expression de Karl Popper, une société accueillante aux innovations et même aux remises en cause, alors qu'une société parfaite, ou qui se croirait parfaite, se condamnerait par là-même à l'immobilisme, et ses citoyens seraient même incapables d'imaginer la moindre modification d'un état de choses qui, par hypothèse, serait le meilleur des mondes possibles: par là-même, inaméliorable...

L'Etat démocratique, c'est au contraire l'Etat qui est capable d'admettre sa responsabilité dans les violences et les injustices qui foisonnent dans toute société, qui peut entreprendre de se réformer lui-même et de transformer l'ensemble des rapports sociaux. C'est aussi la sorte d'Etat dans laquelle il devient possible de s'interroger sur la nature et le rôle de l'Etat en tant que tel: pourquoi l'Etat existe-t-il, à quoi sert-il, est-il nécessaire à la société, ou bien peut-il y avoir de sociétés sans Etat?

Pourquoi l'Etat existe-t-il, pourquoi les hommes doivent-ils se soumettre à une

autorité qui leur impose des lois et règle les conditions dans lesquelles ils coopèrent avec leurs semblables? On connaît la réponse de Hobbes: en l'absence d'un tel pouvoir, assez fort pour se faire respecter de tous, aucun homme ne se croirait tenu de respecter la vie, les biens et les droits de ses semblables, chaque homme devrait lutter pour défendre ses droits, et ne pourrait compter que sur ses propres forces. Aucune paix ne serait possible, si les hommes n'étaient pas conduits par leur propre intérêt à se soumettre à l'arbitrage d'un pouvoir souverain. Cela revient à dire que le rôle essentiel de l'Etat consiste à se réserver le monopole de la violence légitime (selon la formule de Max Weber): dire qu'il y a un Etat, c'est dire que les particuliers ne peuvent pas se faire justice eux-mêmes, ils ne peuvent pas obtenir par eux-mêmes la réparation des torts qui leur ont été faits, ni infliger eux-mêmes un châtement aux coupables: ils doivent s'en remettre à la justice et aux forces de l'ordre, il ne leur est pas permis de mener une vendetta. Là où les membres d'une famille, d'un clan, d'une communauté religieuse ou ethnique, recourent à la violence pour défendre leurs droits ou ceux de leurs parents ou coreligionnaires, il n'y a pas d'Etat, il n'y a que des solidarités traditionnelles. Elles nous obligent, d'ailleurs, à réexaminer la question des origines de l'Etat, s'il faut penser avec Pierre Clastres que la société primitive n'est pas simplement une société sans Etat, mais une société qui refuse l'Etat, une société contre l'Etat... »

(*) cf. André Malraux, *L'espoir*.

(**) cf. Castoriadis, *Domaines de l'homme*.

* Dernier échantillon: il s'agit d'un cours sur « la liberté », où je me suis servi de références classiques, comme Rousseau et Kant, mais où j'ai introduit une formule de Castoriadis qui m'est chère, « Ma liberté **commence** là où commence la liberté de l'autre », et que j'ai retrouvée, il n'y a pas très longtemps, sous la plume d'un excellent philosophe catalan, Josep-Maria Terricabras.

Voici ce qu'il écrit, dans un livre récent (« Raons i topics » = « Raisons et lieux communs », Barcelona, pp. 137-138), où il critique la conception libérale de la liberté, en partant de la trop fameuse (et fallacieuse) formule « La liberté de chacun **s'arrête** où commence la liberté de l'autre ». Il remarque à juste titre que « ce slogan ne s'applique bien que dans quelques exemples peu significatifs, comme quand je reconnais que je ne peux pas jouer du piano à minuit parce que mon voisin a le droit de dormir. Mais les problèmes surgissent quand les libertés des individus sont des libertés simultanées: parce que, où commencera la liberté de quelqu'un si la légitime liberté de l'autre ne s'arrête pas? Comment peut-on arbitrer la compatibilité de deux libertés quand elles sont toutes légitimes mais opposées? Le slogan libéral semble présupposer un monde idyllique - où il n'y a pas de confrontation - ou un monde sur mesure - où il ne peut pas y avoir de confrontation, parce que la liberté du plus fort finit par s'imposer. Bien entendu, le véritable problème n'est pas de savoir où s'arrête la liberté de

quelques-uns mais où commence la liberté de tous (ce qu'on pourrait mettre en relief si on remplaçait le slogan libéral par cet autre: Ma liberté *commence* où *commence* celle de l'autre). Et c'est pour cela qu'il est impossible d'en venir à travailler pour une communauté d'égaux si on admet qu'il faut commencer tout d'abord par l'individu isolé... »

Castoriadis n'est pas cité, mais toute l'argumentation va dans le même sens, comme essaie de le faire cette dernière leçon de philosophie en classes terminales:

« Qu'est-ce que la liberté? Je pourrais dire, en première approximation, que j'ai le sentiment d'être libre lorsque je n'aperçois aucun obstacle qui puisse s'interposer entre ma volonté et le but que je me propose. L'oiseau est libre, dès lors qu'il peut voler, et n'est pas retenu par les barreaux d'une cage. Et rien n'est plus libre que l'air, que les barreaux d'une cage sont incapables de renfermer. On objectera aussitôt que l'air n'est pas vraiment *libre*, car ses mouvements ne traduisent aucun choix *volontaire*: il peut certes aller et venir en tous sens, mais il y est *déterminé* par des différences de pression atmosphérique, qui font que le vent souffle, non pas là où il veut, mais là où le lui imposent des lois *nécessaires*, celles de la météorologie. Quant à la liberté de l'oiseau, elle est celle d'un être qui est gouverné par l'instinct, et qui n'est pas plus libre lorsqu'il vole hors d'une cage que lorsqu'il y est retenu captif. Nous ne qualifierons de libre qu'un être dont les actes traduisent une volonté, et qui agit en connaissance de cause, c'est-à-dire un être humain, parce que lui seul est conscient de ses actes, et des raisons pour lesquelles il agit.

Ces remarques m'obligent à préciser ma première formulation: car, même si j'ai parlé de ma volonté et du but que je me propose, ce but et cette volonté ne doivent pas se confondre avec le but que poursuit une activité animale, ni avec *l'inclination naturelle* qui fait que l'animal poursuit telle ou telle satisfaction. Quand je parle de ma volonté, cela ne signifie pas seulement que je veux obtenir tel ou tel objet parce que je le désire, cela signifie aussi bien que je veux accomplir telle ou telle action, dont je sais qu'il me faut l'accomplir, si je veux réellement obtenir l'objet de ma convoitise. En d'autres termes, je comprends que le verbe vouloir ne peut signifier quelque chose que si je suis bien résolu à mettre en œuvre tous les moyens qui seront requis pour parvenir au but que je me propose.

Il n'y a donc pas de sens à dire «Je veux faire tout ce qui me plaît» , ou encore «Je veux la lune », comme Caligula dans la pièce d'Albert Camus. Je ne peux vouloir quelque chose que si je peux agir de façon à rendre possible la réalisation du but que je me propose; je ne peux pas vouloir quelque chose d'impossible - tout au plus puis-je en rêver: je peux *rêver* de me rendre immortel, éternellement jeune et beau comme les dieux de l'Olympe, mais je ne pourrais le *vouloir* que si je concevais les moyens pour y parvenir.

Puis-je dire, dans ces conditions, qu'être libre c'est être en mesure de *faire tout ce que je veux*? Il serait plus juste de retourner cette formule, et de dire que je suis libre lorsque je peux *vouloir ce que je fais*; il ne s'agit pas là d'une pirouette, car cette formulation permet de dire quand est-ce que je suis libre, et quand est-ce que je ne le suis pas. Je suis libre, lorsque ma volonté adhère à la conduite qui se trouve être la mienne, et que je n'ai pas lieu de la désavouer, ce qui serait le cas si j'étais victime d'un chantage, et si je devais agir à mon corps défendant sous la menace de représailles auxquelles je ne

pourrais pas échapper. Je peux faire la différence entre être libre et être privé de ma liberté, si cela signifie que, dans un cas, ma volonté adhère à ce que je fais, alors que, dans l'autre cas, je refuse mon assentiment à la conduite qui m'est imposée. Si je veux ce que je fais, je suis libre; et je ne le suis certes plus, si je me vois forcé d'agir contre ma volonté. Au contraire, si je dis qu'être libre, c'est pouvoir faire tout ce que je veux, je ne suis plus capable de dire quand est-ce que je suis libre, et quand est-ce que je ne le suis pas; il est même probable qu'avec cette définition, *je serai amené à dire que je ne suis jamais libre, ou plus précisément que je ne suis jamais tout à fait libre, mais que je le suis plus ou moins; en fait, cette définition m'amène à confondre la liberté et le pouvoir*; je crois alors être d'autant plus libre que j'arrive à augmenter mon pouvoir. Mais que devient cette liberté, dès lors qu'elle se heurte à celle d'un rival plus puissant?

Il ne s'agit pas là d'une question théorique: si je devais confondre ma puissance et ma liberté, ma liberté serait toujours en conflit avec celle des autres, je serais d'autant plus libre que je les priverais eux-mêmes de jouir d'une liberté équivalente à la mienne. Avec cette manière de voir, il semble naturel de dire que «ma liberté *s'arrête* là où commence celle d'autrui», ce qui suppose que ma liberté est en guerre avec celle d'autrui, et qu'il faut lui imposer des limites pour qu'elle puisse coexister avec la liberté des autres. Il arrive même que cette idée, typiquement hobbesienne, soit confondue avec celle qu'énonce la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*: « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » . Mais il s'agit de tout autre chose. Ma liberté doit certes accepter des limites, dès lors que je ne vis pas tout seul sur une île déserte, et que je dois tenir compte de mes semblables, auxquels je dois reconnaître les mêmes droits que ceux auxquels je prétends, mais cela signifie que «ma liberté *commence* là où commence la liberté de l'autre» (*) , et que je ne peux pas être *libre* si mes semblables ne le sont pas (alors qu'on n'est *puissant* que dans la mesure où les autres ne le sont pas).

Cela suppose que ma liberté ne s'identifie pas au degré de puissance dont je pourrais disposer. Les limites qui s'imposent à la liberté, les limites qu'elle doit s'imposer elle-même, ne sont pas de même nature que la limitation que toute société doit imposer à la puissance de ceux qui seraient assez forts pour écraser les plus faibles. Cette limitation doit leur être imposée malgré eux, parce que la force ne peut céder qu'à la force, et c'est pourquoi il faut une force publique pour défendre la liberté de tous en fixant des limites à la puissance de quelques-uns.

Mais la loi qui fixe ces limites ne limite pas la liberté, au contraire elle l'établit, et la liberté n'est pas limitée par des limites imposées du dehors, *car de telles limites ne feraient pas que la limiter, elles la détruiraient*. La liberté n'est plus qu'une fiction, s'il s'agit d'une *dose* de liberté que le pouvoir politique concède aux citoyens, dans la mesure où cela lui convient, de sorte que lui seul serait juge de la dose de liberté qu'il convient d'accorder au peuple. Cette liberté *octroyée*, comme la Charte de Louis XVIII, ne serait évidemment pas du tout une liberté. La liberté ne peut être limitée que par les limites qu'elle s'impose elle-même. Comme le dit Rousseau, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » , la liberté ne consiste pas à n'obéir à aucune règle, elle consiste à n'obéir qu'à des règles auxquelles on donne son assentiment. Peu importe, d'ailleurs, qu'il s'agisse de règles qu'on n'a pas établies soi-même: s'il faut obéir à la règle qui énonce « Tu ne tueras pas » , ce n'est pas parce que la Bible nous déclare que Dieu lui-même l'a dictée à Moïse sur le mont Sinaï, c'est parce que notre raison nous dispose à l'accepter de

notre plein gré, ce qui ne s'applique pas avec le même évidence à bon nombre de lois que nous transmet le récit biblique.

Si j'obéis à la loi parce que je crois qu'elle exprime la volonté de Dieu, mon obéissance n'a pas le même sens que si j'obéis à la loi parce que je crois qu'elle est juste, et que, en lui obéissant, je ne fais qu'accomplir ma propre volonté. Dans un cas, j'obéis à une loi qui me reste étrangère, une loi qui m'est imposée par une autorité dont je suis le sujet, pour ne pas dire l'esclave: ma conduite est hétéronome, alors que, dans l'autre cas, je suis moi-même l'auteur de la loi à laquelle je me soumetts, je suis en même temps législateur et sujet, ce qui définit, selon Kant, le caractère moral d'une volonté autonome. »

(*) cf. «*L'institution imaginaire de la société*», collection Points, p. 137.