

## Note critique – En réponse à la note critique de Thibault Tranchant : « Méthode et universalité chez Castoriadis »

Sophie Klimis

Number 3, 2021

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1090189ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1090189ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Collectif Société

### ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this document

Klimis, S. (2021). Note critique – En réponse à la note critique de Thibault Tranchant : « Méthode et universalité chez Castoriadis ». *Cahiers Société*, (3), 351–366. <https://doi.org/10.7202/1090189ar>

© Collectif Société, 2021



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# En réponse à la note critique de Thibault Tranchant : « Méthode et universalité chez Castoriadis »

Sophie KLIMIS  
Université Saint-Louis - Bruxelles

Dans un monde où la polémique à coups de tweets semble avoir imposé son format, même dans les milieux académiques, il devient rare que le cadre du compte rendu soit l'occasion d'une réelle réflexion critique de fond. Il est encore plus rare qu'une revue accorde la possibilité à l'auteur du livre recensé de répondre en détail à son lecteur. C'est pourquoi je voudrais commencer par vivement remercier Thibault Tranchant ainsi que les *Cahiers Société* pour la possibilité qu'ils m'offrent d'entrer publiquement en dialogue au sujet de mon livre, et ainsi d'en prolonger le geste fondateur : celui de mettre le penser en travail.

J'ai choisi cette expression comme titre général d'un projet éditorial lié à Cornelius Castoriadis pour diverses raisons. Dès la première lecture, j'avais été frappée par le caractère maïeutique des textes de Castoriadis, par leur capacité à entrer en dialogue avec leurs lecteurs, à féconder les esprits et à les « faire accoucher » d'une pensée propre, mais qui, pourtant, s'actualise aussi en partie à partir d'un dynamisme impulsé par eux. Ces textes sont par ailleurs eux-mêmes travaillés par de multiples sources de pensée, parfois explicites, parfois implicites. Il en résulte une pensée polyphonique et dès lors éminemment *vivante*, qui incarne la définition platonicienne de la pensée : celle d'être un « dialogue de l'âme avec elle-même<sup>1</sup> ». On peut donc appliquer au texte de Castoriadis ce que ce dernier disait du dialogue platonicien, qu'« il nous fait voir la pensée au travail [...] c'est comme s'il nous disait : voilà comment on pense<sup>2</sup> ».

---

1. Platon, *Théétète*, 189 e 6-7.

2. Cornelius Castoriadis, *Sur Le politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 71, cité dans Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine. I. Polis. De la société capitaliste*

Castoriadis nous aide ainsi à comprendre rétrospectivement le rôle structurel du dialogisme platonicien. La forme du dialogue permet à Platon de rendre visible le processus de la pensée en le mettant en scène *via* l'interaction de divers personnages. Et, en parallèle, les dialogues platoniciens sont une invitation permanente, adressée à leurs lecteurs, à se réapproprier ce dispositif dialogique en le redéployant sur leur propre scène psychique. Les dialogues platoniciens apprennent donc à penser, plus précisément, ils *forment* leurs lecteurs à l'activité de penser. En ce sens, je considère que tout le *corpus* castoriadien prolonge et réélabore cette visée formatrice héritée de Platon, ce dont témoigne l'importance que Castoriadis accordait à la *paideia*, qu'il considérait comme une activité pratico-poiétique à part entière, une activité transformatrice de soi et du monde, au même titre que la cure analytique et l'action politique.

T. Tranchant a bien perçu que mon projet en trois temps (*Polis* étant le premier tome d'une trilogie) faisait le pari de réactiver ce geste théorico-practico-poiétique de *formation*. Il ne s'agit donc pas d'un travail d'exégèse classique *sur* « l'œuvre » de Castoriadis. Mon propos n'est pas de présenter et de discuter ses principaux concepts, ni d'exhumer ses sources d'inspiration implicites, pas plus que de reconstituer les dialogues et les polémiques qui ont jalonné son parcours. Ces différents objectifs sont bien évidemment tout à fait pertinents et honorables, mais ce ne sont pas les miens. Ma visée est plutôt de donner à voir *comment* Castoriadis hérite de certaines dynamiques de pensée tout en les transformant, en rejouant moi-même ce processus et en espérant le prolonger chez mes lecteurs.

Dès lors, je peux ici d'emblée commencer à répondre à la principale critique que m'adresse T. Tranchant à la fin de sa recension, celle de n'avoir pas suffisamment thématiqué le maintien d'un certain universalisme politique chez Castoriadis, malgré sa critique certaine de l'universel dans les domaines du jugement et de la connaissance. Cette critique est justifiée, pour autant qu'on la situe uniquement sur le plan de ce que mon livre « dit ». Il est indéniable que Castoriadis a toujours fait du projet d'autonomie (aussi bien au niveau individuel que collectif) la visée pratique de l'ensemble de sa démarche. Je n'ai visiblement pas suffisamment insisté dans mon livre sur ce point axial. C'est pourquoi il me semble important de reprendre aux tenants de l'analyse des discours leur éclairante distinction entre ce qu'un texte « dit » et ce qu'un texte « fait », pour montrer que c'est au niveau de ce « faire » que j'ai tenté de situer dans mon propre texte l'exigence castoriadienne d'universalisme politique, en la réélaborant sur un plan théorique.

Je m'explique. Si l'on m'a bien suivie jusqu'ici, on aura compris que mon ambition, en montrant le penser en travail de Castoriadis, est de mettre en travail le penser de mes lecteurs. Or, si ce processus réussit, il constitue *de facto* une contribution à leur

---

à la société athénienne, Paris, PUPN, 2020, p. 53.

formation à l'autonomie. En effet, qu'est-ce qu'être autonome selon Castoriadis ? C'est, en se basant sur certaines de ses formulations les plus parlantes : se comprendre pour se transformer, ou encore, être capable de mettre en question l'institution héritée, sans que rien de ce qui est institué n'échappe à la possibilité de cette mise en question. Dès lors, on aura compris qu'il était nécessaire pour moi de montrer l'impossibilité structurelle de réifier en doctrine la pensée de Castoriadis, dont le caractère d'œuvre ouverte défie toute tentative de systématisation. Ceci, parce que la réalité elle-même dont il s'agit de rendre raison (*logon didonai*) se caractérise par une ouverture structurelle à l'émergence de la nouveauté, en droit imprévisible. Selon Castoriadis, *l'être est en effet création*. C'est pourquoi T. Tranchant vise juste, encore une fois, lorsqu'il interprète ma reprise de la structure labyrinthique du propos de Castoriadis comme étant liée à « la perspective postmétaphysique selon laquelle les mots et les choses n'ont ni "centre" ni *arkhè* ». C'est donc pour rendre compte du fait que « la totalité de notre expérience n'a pas de "centre" » que le penseur doit s'assumer comme créateur de formes. Car « l'anarchie n'est pas l'absence d'ordre, elle est plutôt ouverture à la création de nouvelles formes », toujours pour le dire avec T. Tranchant.

D'où ma tentative de travailler cette question en la déclinant sur différents registres : au niveau du « fond », en focalisant une part importante de mon analyse sur l'étude de ce qu'est un *eidos* social-historique en général, et en tentant de reconstituer l'*eidos* particulier de la cité athénienne et celui de la société capitaliste. Au niveau de la « forme », en redéployant une *nouvelle* structure labyrinthique à partir des trois principaux carrefours du labyrinthe de Castoriadis (*polis*, *psychè*, *logos*), tout en déplaçant dans l'avant-propos général les deux autres (*kairos* et *koinônia*). T. Tranchant note qu'il ne s'agit pas là d'un « clin d'œil savant ». Il est important pour moi d'insister sur ce point : il ne s'agit pas de jouer la carte d'un certain mimétisme, qui en resterait alors au niveau d'un effet rhétorique assez superficiel, et donc facilement éliminable. Pas plus que ces trois termes grecs ne sont des manières érudites de renvoyer à des thèmes précis : la politique, l'âme, la philosophie.

Ma visée était plutôt de parvenir à croiser une approche « magmatique » et une approche « ensembliste-identitaire » de la pensée de Castoriadis. On sait que ce dernier s'était dans un premier temps confronté à la question de l'axiomatisation du savoir scientifique, donc de sa possible totalisation dans une forme rationnelle. Et qu'il avait dû constater l'échec d'un tel projet, et plus encore la contradiction qui lui était inhérente : « l'axiomatisation d'une branche du savoir implique l'achèvement, la clôture », alors qu'il est incontestable que ce qui caractérise la science, « c'est le non-achèvement, la progression infinie<sup>3</sup> ». D'où le caractère volontairement ouvert de son œuvre, et singulièrement des *Carrefours du labyrinthe*, qui ne sont pas de

---

3. Cornelius Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1947)*, textes réunis, présentés et annotés par N. Poirier, Paris, Seuil, 2009, p. 25, cité dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 49.

simples recueils d'articles, mais qu'il faut comprendre selon l'analogie éclairante posée par Castoriadis avec la construction architecturale, lorsqu'il avait voulu rendre compte de la structure de *L'institution imaginaire de la société*<sup>4</sup> :

Cela devrait être une banalité, reconnue par tous, que dans le cas du travail de réflexion, enlever les échafaudages et nettoyer les abords du bâtiment non seulement n'apporte rien au lecteur mais lui enlève quelque chose d'essentiel. Contrairement à l'œuvre d'art, il n'y a pas ici d'édifice terminé et à terminer ; autant et plus que les résultats, *importe le travail de la réflexion*, et c'est peut-être cela surtout qu'un auteur peut donner à voir, s'il peut donner à voir quelque chose<sup>5</sup>.

Comment mieux dire la volonté de faire voir la pensée au travail et d'inciter son lecteur à entrer dans un tel travail, lequel se révèle en fait être de l'ordre de la *praxis* ? Car Castoriadis suit ici Aristote, pour lequel la *praxis*, c'est-à-dire l'action politique, est à elle-même sa propre fin, contrairement à la *poièsis*, le processus de production technique, dont la finalité est extérieure à elle-même et correspond à l'œuvre objectivée.

Un travail d'exégèse classique me semble forcément transformer en « œuvre » son objet, de par le choix nécessaire de l'envisager selon un seul prisme thématique. Ce type d'approche correspond à ce que Castoriadis avait qualifié d'« ensembliste-identitaire<sup>6</sup> ». Sa forme extrême est selon moi le *Castoriadis : Key concepts*, dirigé par Suzi Adams, qui entreprend de définir et de cerner un à un les principaux concepts qui jalonnent « l'œuvre » de Castoriadis<sup>7</sup>. Une approche magmatique, quant à elle, devrait rendre compte du fourmillement infini des possibles germes de signification des textes

---

4. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975. Pour rappel, ce livre est composé de deux parties rédigées à quinze ans d'intervalle. La première reprend le texte « Marxisme et théorie révolutionnaire », publié dans la revue *Socialisme ou barbarie* d'avril 1964 à juin 1965, qui est lui-même une version amplifiée d'une « Note sur la philosophie et la théorie marxiste de l'histoire » diffusée à l'intérieur du groupe *Sou B* en 1959. Il s'agit d'une critique forte du marxisme, qui signe l'adieu définitif de Castoriadis. La seconde partie intitulée « L'imaginaire social et l'institution » développe les idées mères de Castoriadis sur le social-historique, le *legein* et le *teukhein*, la *psychè* et les significations imaginaires sociales.

5. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 5-6 (cité dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 47-48).

6. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 203-211. Castoriadis identifie cette logique ensembliste-identitaire comme étant « à la racine de toutes les antinomies de l'attitude contemplative-spéculative » et il l'oppose explicitement à ce que serait « une logique de la création » dans *Histoire et création*, *op. cit.*, p. 230. La logique ensembliste-identitaire se caractérise par le fait que tous ses éléments sont posés comme distincts et définis, conformément au principe de la détermination. Les deux affirmations centrales sur lesquelles cette logique repose sont donc que « être, c'est être quelque chose de déterminé » et « parler, c'est dire quelque chose de déterminé au sujet de l'être ».

7. Suzi Adams (dir.), *Castoriadis : Key concepts*, Londres et New York, Bloomsbury, 2014.

étudiés et le préserver. Sa difficulté est ainsi de devoir proposer un cadre, une forme, tout en indiquant d'emblée la multiplicité indiscernable de ce qui l'excède.

Voilà pourquoi j'ai tenté de recréer un nouveau labyrinthe à partir de ces trois carrefours, désignés par des noms grecs qui dévoilent ce « reste » illimité. En effet, si sous un certain angle *polis*, *psychè* et *logos* désignent des réalités distinctes, cette distinction s'estompe lorsqu'on change de perspective. La cité, l'âme et le discours sont des réalités qui s'impliquent nécessairement et qui s'interpénètrent les unes les autres, ce que montre de manière paradigmatique *La République* de Platon. Chacun des trois tomes du *Penser en travail* envisage donc toujours l'interaction *polis*, *psychè*, *logos*, mais en étant centré sur une *dominante*, à partir de laquelle sont réarticulés les deux autres pôles. À l'intérieur de chaque carrefour, j'ai tenté de développer une structure en fractales, en recréant de nouveaux embranchements, de nouveaux carrefours dans le carrefour, que j'ai aussi baptisés de noms ou d'expressions en grec ancien (ou en latin, dans un cas). *Eidos*, *Alètheiai* (au pluriel) et *Dèмократία*, pour le carrefour *Polis*. *Psychikès Monas*, *Ego Computans*, *Eipe pros thumon...*, pour le carrefour *Psychè*. *Rhuthmos*, *Poièmata*, *Deinotès* et *Dialegesthai*, pour le carrefour *Logos*. J'ai aussi tenté de transposer quelque chose d'une logique musicale dans mon interprétation, en plaçant quelques citations comme « à la clé » de chaque nouvel embranchement du carrefour, afin de donner la tonalité du sens dans lequel le carrefour principal allait y être développé.

Qui plus est, la *polis* suppose toujours *plus* que la *polis* : la cité, en tant que communauté politique des citoyens, n'existe que dans son rapport à celles et ceux qu'elle exclut et avec lesquels les citoyens sont pourtant en interaction permanente (les femmes, les métèques, les esclaves dans l'Athènes classique, les sans-papiers, par exemple, aujourd'hui). La *polis* ne s'identifie pas au territoire de la ville (*astu*), mais elle le suppose, même lorsqu'est évoquée la possibilité extrême de sa déterritorialisation. Castoriadis aimait à citer la phrase que Thucydide place dans la bouche du général Nicias, lors d'un épisode de la guerre du Péloponnèse où les Athéniens doivent fuir Athènes en abandonnant leurs morts et leurs blessés : « la cité, c'est les hommes (*andres gar polis*) ». Manière de dire que, même déracinés, même coupés de tout rapport à leur terre, puisqu'ils sont dispersés sur leurs bateaux, les citoyens athéniens forment pourtant encore bien une cité.

*Psychè*, quant à elle, semble ne pouvoir s'entendre qu'envisagée dans sa relation au corps pour toute la tradition philosophique, jusqu'à être purement et simplement dissoute en lui, comme dans les approches contemporaines les plus dures inspirées des neurosciences, pour lesquelles l'âme n'est plus qu'un mot, une illusion pour désigner la chimie du cerveau. À suivre Castoriadis, *psychè* renvoie par ailleurs à un fonds insondable, plus originaire encore que l'inconscient : ce qu'il appelle le noyau de la monade psychique, qui perdure dans les profondeurs de la *psychè* adulte. Voilà pourquoi Castoriadis utilise aussi souvent l'expression de *sôma-psychè* et considère que rendre compte de l'humain, c'est rendre compte de cette entité magmatique

constituée d'un corps, d'un inconscient, d'un « moi » socialisé et, éventuellement, d'un sujet toujours « à-faire », c'est-à-dire en cours d'autonomisation, l'autonomie n'étant jamais acquise une fois pour toutes.

Enfin, la polysémie du terme *logos*, en grec ancien, impose quant à elle de réfléchir ensemble les questions du langage, du discours, de la parole, de la raison, de la proportion et de l'intervalle musical, même. J'ai notamment tenté de montrer en quoi la réflexion de Castoriadis sur le langage était comme une sorte de basse continue, omniprésente dans ses textes, et pourtant rarement thématifiée pour elle-même. Par ailleurs, il m'a semblé important de prendre la mesure du fait que, au-delà même de l'opposition entre *muthos* et *logos*, qu'il déboute dans sa critique du Miracle grec, Castoriadis considérait toutes les formes de la poésie (grecque et moderne) comme des formes du *logos*. En la baptisant « penser-poème », j'ai tenté de cerner la singularité de cette forme de pensée, en repartant d'études précises des textes qui avaient marqué Castoriadis, d'un poème de Sappho à l'*Antigone* de Sophocle, en passant par le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. Le tout placé sous l'égide d'un questionnement méta-réflexif sur la philosophie – sur son histoire et sur son devenir –, puisque c'est à elle que sont consacrés la plupart des articles que Castoriadis avait classés sous la rubrique *logos* dans ses *Carrefours du labyrinthe*. Et c'est en répondant au penser-poème que Platon a fait émerger pour la première fois la singularité du *logos* philosophique.

Ce qui m'a intéressée, c'est donc de développer d'autres arborescences à partir de ces trois carrefours, en instillant l'idée que ce type de « boutures » étaient en droit en nombre indéterminé. J'ai volontairement ici choisi des métaphores à connotation végétale, qui renvoient au rhizome deleuzien, car T. Tranchant a évoqué à plusieurs reprises de possibles comparaisons avec la pensée de Deleuze, que j'ai pour ma part rapproché de Castoriadis seulement pour ce qui concernait la compréhension de la notion de *schème*. Mais précisément, ce faisant, T. Tranchant a, à son tour, développé de nouvelles arborescences, ou d'autres spires du labyrinthe, si l'on reste dans l'imagerie castoriadienne, en « bouturant » avec la pensée de Deleuze mais aussi avec celles de Jacques Derrida, d'Étienne Balibar, de Michel Freitag ou encore de Souleymane Bachir Diagne. Une nouvelle architectonique de labyrinthe se dessine ainsi dans le commentaire de T. Tranchant, où il s'agirait de défendre la possibilité d'un universalisme politique, dans un contexte où la déconstruction de l'universel abstrait par les penseur.e.s des différents féminismes et post-colonialismes, en elle-même bienvenue car visant l'émancipation, est désormais trop souvent réifiée en dénonciation suspicieuse à l'égard de *toutes* formes de recours aux notions d'universel ou d'universalisme, quelles qu'elles soient. Même s'il ne le dit pas explicitement, c'est bien l'auto-perversion d'un mouvement émancipatoire en orthodoxie excluante (comme avec le marxisme en son temps) que me semble craindre T. Tranchant. D'où un geste de *rupture* pour rester fidèle à l'esprit, qui me semble assez similaire à celui que Castoriadis avait jadis posé à l'égard du marxisme, que T. Tranchant pose

à son tour vis-à-vis du courant postmoderne (le poststructuralisme), dans lequel il me semble avoir été formé.

Les récupérations néolibérales de la pensée de Deleuze le montrent bien, il me semble : la critique du sujet et l'accent mis sur la multiplicité de singularités irréductibles les unes aux autres peuvent être déformés dans le sens d'un hyper-individualisme servant l'assujettissement (au marché) et rendant caduc tout projet politique d'émancipation. Qui plus est, la non-mixité invoquée comme manière de lutter contre les rapports de domination par une certaine militance de l'intersectionnalité, héritière d'un certain poststructuralisme, révèle à mon sens un retour du refoulé universalisant : celui de l'hypostase de la couleur et du sexe (une femme noire ne peut parler, s'entendre et être entendue qu'avec une femme noire, un homme blanc ne peut, *a priori*, rien comprendre à sa situation...). La conséquence en est un mouvement actuel de repli communautaire autour du « Même » : *ego* ne peut plus fréquenter que son double, à l'identique et non plus son semblable, dans sa différence.

D'où, en réaction et pour rester fidèle au refus (tant par Deleuze que Derrida) de toute domination par le Même et l'Un, la nécessité de maintenir « l'énonciation politique de l'universel. » Ce que T. Tranchant pense à partir de la « stratégie de disjonction de l'universel » développée par Étienne Balibar<sup>8</sup>. T. Tranchant rappelle que ce dernier a en effet montré « comment l'on trouve chez des auteurs comme Spinoza et Wittgenstein, malgré leurs différences, une stratégie visant à distinguer, sans pourtant les désarticuler complètement, universalité théorique et universalité pratique<sup>10</sup>. » Selon T. Tranchant, cette perspective permet « le maintien d'un projet politique d'institution de l'universel, entendu comme concrétisation institutionnelle *a posteriori* d'une universalité normative *a priori* ».

Pour ma part, je suis repartie de l'*élucidation* proposée par Castoriadis de l'*eidōs* social-historique de la cité des Athéniens (comme paradigme de la société autonome) et de celui du capitalisme dans sa première phase (pour ce qui concerne la société hétéronome), pour montrer l'effectivité politique que ce geste de reconstitution théorique de formes social-historiques *passées* pouvait avoir pour *aujourd'hui*. La visée d'universalisme politique, chez Castoriadis, se situe à mon sens *aussi* très précisément *là, dans une continuité temporelle a priori interminable* : dans le fait que des sociétés autonomes passées et donc, d'un certain point de vue, définitivement mortes, peuvent pourtant être par nous (re)constituées/recréées en « indices de possibilité » et dès lors redevenir des « germes » inspirant nos formes de vie actuelles<sup>9</sup>. C'est pourquoi, comme l'a bien vu Pierre Ponchon, les conclusions de mon livre ne sont pas uniquement récapitulatives ou synthétiques<sup>10</sup>. Elles forment

---

8. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.

9. Les expressions entre guillemets sont de Castoriadis.

10. Pierre Ponchon, « Sophie Klimis, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création*



une partie prospective à part entière, où je tente d’esquisser l’*eidōs* de la forme social-historique dans laquelle nous vivons, en suivant jusqu’au bout le fil d’Ariane déroulé à partir de l’analyse des formes social-historiques passées. Je vais ici en donner un exemple à partir de l’étude de cas antique.

Reconstituer l’*eidōs* de la cité athénienne correspond dans les analyses de Castoriadis à la tentative de reconstituer leur *forme de vie*, ainsi que le *type anthropologique* (idéal-type) du citoyen. De façon générale, Castoriadis a thématiqué l’*eidōs* social-historique comme résultant de l’interaction complexe de significations imaginaires sociales, d’institutions, de finalités et d’affects spécifiques. Il a donc fallu voir à quoi ces éléments correspondaient dans le cas athénien. Si Castoriadis s’est basé sur plusieurs sources, la plus importante d’entre elles est sans conteste la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, et singulièrement l’oraison funèbre attribuée au stratège Périclès, aussi étudiée par Hannah Arendt dans *La crise de la culture*. J’ai donc consacré une analyse détaillée à ce texte, en comparant les interprétations de Castoriadis et d’Arendt<sup>11</sup>. Je l’ai aussi problématisé en le mettant en comparaison différentielle sur chacun de ses points principaux avec la critique indirecte adressée à la démocratie athénienne par Platon au livre VIII de *La République*. Les descriptions des faits et gestes de « l’homme démocratique » sont à ce point opposées de manière symétrique chez les deux auteurs, que Platon ne peut qu’avoir délibérément choisi de composer son portrait satirique *en réponse* à la description idéalisante de Thucydide.

La comparaison différentielle avec l’Athènes antique nous enseigne trois choses cruciales pour penser et réactiver une forme de démocratie directe aujourd’hui. Premièrement, *la démocratie (ou le projet d’autonomie) suppose de s’étendre à l’ensemble de la forme de vie d’une société donnée*. En effet, Castoriadis souligne avec pertinence que dans l’*Oraison*, Périclès ne dit pour ainsi dire rien du fonctionnement institutionnel d’Athènes. Par exemple, il évoque la Constitution seulement pour insister sur le fait que le pouvoir (*kratos*), à Athènes, appartient au *dēmos* tout entier compris comme l’ensemble des citoyens, riches et pauvres, nobles ou de naissance moins prestigieuse. Autrement dit, Périclès déboute tout autant ceux qui prétendraient que, sous couvert de démocratie, le pouvoir est en réalité essentiellement entre les mains de castes dominantes, que les critiques de la démocratie qui assimileraient le *dēmos* à une classe sociale, c’est-à-dire aux plus pauvres (les *thētes*). Le *dēmos* est bel et bien une *création politique*. Périclès insiste d’ailleurs sur cette dimension de *création radicale*, en affirmant que la Constitution des Athéniens « n’imite rien des autres constitutions, c’est bien plutôt elle qui leur sert de paradigme ».

---

*humaine* », *Philosophie antique*, Comptes rendus en prépublication, 30 avr. ; en ligne : <<http://journals.openedition.org/philosant/4225>>.

11. Sophie Klimis, « Un processus sans fondement » et « La démocratie, institution permanente d’une forme de vie », *op. cit.*, p. 231-292.

Avec Castoriadis, l'on peut alors s'intéresser à la longue description du mode de vie et de l'*ethos* des Athéniens, tout entier façonné par leur aspiration démocratique à la liberté et à l'égalité. Par exemple, « la contrainte extérieure n'est pas de mise pour régler les relations entre particuliers<sup>12</sup> » : chacun respecte les aspirations de son voisin, la plus grande liberté règne pour ce qui concerne la gestion des affaires privées. Les Athéniens n'ont pas non plus besoin du recours à la force coercitive pour faire respecter les lois, car « la crainte retient chacun de rien faire d'illégal ». Le sens de l'honneur génère ainsi une forme d'autolimitation, chacun ayant intégré le sens de la honte qui découlerait du blâme public et de la mauvaise réputation qui s'attacherait à lui s'il transgressait la loi. Mais surtout, Périclès résume la forme de vie démocratique par deux activités qui en constituent aussi la finalité : « nous vivons un amour achevé du beau au quotidien et nous philosophons sans relâche<sup>13</sup>. » Castoriadis y lit la « réponse » en acte des Athéniens à la question : « Qu'est-ce que l'institution de la société doit réaliser<sup>14</sup> ? » Pour lui, l'autonomie au sens de l'autogouvernement n'est donc pas une finalité absolue mais relative, subordonnée à « la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse et aimant le bien commun<sup>15</sup> ».

*Pace* Arendt, il est donc nécessaire de comprendre comment les différentes sphères du social et de la politique s'articulent et s'interpénètrent. S'il serait bien évidemment simpliste et même erroné de considérer que, dès lors, « tout est politique », nous pouvons mieux comprendre en quoi de nombreuses revendications de réactivation de la démocratie directe se situent totalement en marge des lieux traditionnels de la politique, et concernent des questions « privées » telles que l'habitat, l'alimentation, la solidarité intergénérationnelle, l'accueil des étrangers, etc. Dans la partie conclusive intitulée « *Koinônein kai euzèn*. Réinventions du "faire ensemble" en vue du "bien vivre<sup>16"</sup> », j'ai cherché à montrer comment, aujourd'hui,

ce n'est pas au sein du prolétariat ni d'une classe sociale en particulier, que l'on trouve des germes d'autonomie, mais dans l'ensemble de la société et plus particulièrement dans 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 lignes de partage. Ainsi, accueillir chez soi un migrant est devenu un geste politique

---

12. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, XXXVII, 2 (ma traduction ; voir Sophie Klimis, *Le penser en travail*, *op. cit.*, p. 257).

13 *Ibid.*, II, 49, 1. (ma traduction, voir Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 274). Castoriadis traduit quant à lui : « nous vivons dans et par l'amour du beau [...] nous philocalons à bon marché et nous philosophons sans mollesse », *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, Paris, Seuil, 2008, p. 164-166.

14. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 306 (cité dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 292).

15. *Idem*.

16. Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 394-400.

fort, tout comme divulguer sur la place publique le contenu de transactions bancaires<sup>17</sup>.

Dans la partie suivante des conclusions, intitulée « De l'élan instituant des mouvements citoyens des places aux mouvements socio-politiques de 2018-2019<sup>18</sup> », j'ai précisément tenté de montrer en quoi ces deux séquences social-historiques pouvaient être considérées comme n'en formant qu'une seule, rythmée en deux temps distincts mais liés. J'ai donc pris le contre-pied d'un certain nombre d'observateurs, qui ont quant à eux considéré que les mouvements sociaux récents, comme celui des Gilets jaunes en France, n'étaient *pas* politiques. Par ailleurs, cette étude, centrée sur le terrain, doit être couplée avec deux des analyses qui la précèdent, et qui sont plus théoriques : « Quelle démocratie ? Quel sujet<sup>19</sup> ? » et « Quelles tâches politiques pour le philosophe aujourd'hui<sup>20</sup> ? » À partir d'une discussion avec d'autres théoriciens de la démocratie dite radicale, dont notamment Jacques Rancière et Chantal Mouffe<sup>21</sup>, j'ai dégagé ce qui pourrait être vu comme le second enseignement à tirer de la comparaison différentielle avec l'Athènes démocratique. À savoir : qu'il nous faut apprendre à *désintriquer la notion d'institution de celle de représentation*. La forme de vie ne suffit en effet pas en elle-même à garantir la démocratie, il y faut des institutions politiques spécifiques et durables.

Autrement dit : nous devons réapprendre à penser et à mettre en place des institutions de démocratie directe, telles que celles qui existaient à Athènes. Or aujourd'hui, les tenants d'un retour à la démocratie dite radicale rejettent en bloc toute forme d'institutionnalisation. Ils l'associent à la politique politicienne des pseudo-élites, donc *nécessairement* à la démocratie parlementaire représentative. Pourtant, l'essoufflement des mouvements des places, et de manière paradigmatique d'un mouvement comme Nuit Debout en France, a montré qu'il était vain de croire que la démocratie pourrait renaître « spontanément ». Que la parole des citoyens se libère, qu'ils se réunissent en assemblée et délibèrent ensemble est une condition nécessaire mais non suffisante à une réactivation de la démocratie directe. Castoriadis l'avait résumé de manière lapidaire :

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

---

17. *Ibid.*, p. 394.

18. *Ibid.*, p. 401-413.

19. *Ibid.*, p. 353-375.

20. *Ibid.*, p. 375-392.

21. *Ibid.*, p. 356-364, la partie intitulée « Démocratie-forme de vie *versus* démocratie-régime : une fausse antinomie. »

démocratie, de la politique, est création d'une activité explicitement auto-instituante de la collectivité<sup>22</sup>.

Il est tout aussi vain de croire que le tirage au sort pourrait à lui seul permettre de réintroduire une forme de démocratie directe, comme certains voudraient nous le faire croire de manière simpliste<sup>23</sup>. Le tirage au sort ne *fait* pas la démocratie, il n'en est qu'un *outil*, qui tire son efficacité de tout un dispositif institutionnel complexe, qui combine des activités liées à la vie de la cité sur différents registres (y compris rituels et religieux), et dans lequel les citoyens doivent être partie prenante *sur le temps long*. Cette temporalité longue est cruciale car elle constitue, dans les faits, une *éducation permanente à la politique*.

Si, dans la cité démocratique antique, n'importe quel citoyen tiré au sort pouvait s'acquitter de manière féconde de la charge particulière qui lui était échue (pour un an, en général), c'est parce que ce même citoyen quidam avait été préalablement formé à la chose publique par une participation en principe *hebdomadaire* à l'Assemblée (*ecclesia*). À en croire le témoignage d'Aristote dans la *Constitution des Athéniens*, l'Assemblée se réunissait quatre fois par prytanie, c'est-à-dire environ une fois par semaine. L'ordre du jour de chacune de ces quatre assemblées était défini *a priori* sous forme d'un cadre général, ensuite « rempli » de demandes particulières pour chaque assemblée. Par exemple, lors de la première séance mensuelle de l'Assemblée, on délibérait sur des questions relatives à l'approvisionnement et à la défense du pays et on confirmait les magistrats dans leurs fonctions. La seconde séance était réservée aux suppliques, concernant des affaires tant privées que publiques. Les deux dernières étaient consacrées à trois affaires relatives à la cité, trois à la religion et trois aux hérauts et ambassadeurs.

On comprend donc que les citoyens qui s'impliquaient raisonnablement dans la vie politique, en participant régulièrement aux séances de l'Assemblée, acquéraient une expertise politique certaine au fil des ans et de la multiplicité des affaires sur lesquelles ils avaient eu à délibérer et à voter. Bien plus, comme le résume Castoriadis, « faire de la politique, à Athènes, c'était faire de la philosophie en acte<sup>24</sup>. » Car se demander si tel projet de loi est juste, tel projet d'urbanisme beau, revient forcément aussi à s'interroger sur ce que sont le juste et le beau, considérés en eux-mêmes.

Aujourd'hui, on devrait donc démultiplier les dispositifs délibératifs impliquant directement les citoyens sur le temps long, à différentes échelles politiques, en s'inspirant par exemple des cadres *a priori* athéniens. Pourquoi le Parlement ne pourrait-il pas mettre à son agenda une assemblée populaire délibérative, portant,

---

22. Cornelius Castoriadis, *D'Homère à Héraclite. Ce qui fait la Grèce, 1*, Paris, Seuil, 2004, p. 59.

23. David Van Reybrouck, *Contre les élections*, Paris, Babel, 2014.

24. Cornelius Castoriadis, *D'Homère à Héraclite. Ce qui fait la Grèce, 1*, Paris, Seuil, 2004, p. 59 et p. 283.

chaque première semaine du mois, sur les questions de solidarité sociale (sécurité sociale et retraite) ; la seconde, sur les questions écologiques et énergétiques ; la troisième, sur les questions relatives à la santé publique et à la justice ; la quatrième sur les questions relatives à l'enseignement et à la culture, qui sont les piliers « non marchands » sur lesquels nous devrions collectivement veiller en priorité ?

De plus, il faudrait leur accorder une force contraignante. En effet, trop souvent de telles assemblées dites participatives sont purement consultatives. Les élus en font ce qu'ils veulent, voire, ils s'en servent pour renforcer leurs propres décisions. Il serait donc intéressant de démultiplier des initiatives comme celle du Parlement de la communauté germanophone en Belgique, qui, dans un décret daté de 2019, s'est doté d'un Conseil citoyen permanent, dont les membres sont tirés au sort. Ce Conseil

peut initier des assemblées citoyennes ponctuelles, dont les membres sont également tirés au sort, et qui ont pour mission de délibérer et de formuler des recommandations sur un sujet particulier que le conseil citoyen leur a soumis. Au terme des délibérations, les recommandations émises sont discutées de façon conjointe entre, d'une part, les membres de l'assemblée citoyenne et d'autre part, les membres de la commission parlementaire en charge de la matière concernée et le(s) ministre(s) compétent(s). Les recommandations sont censées être suivies par des mesures adoptées par le Parlement ou par le Gouvernement de la communauté germanophone<sup>25</sup>.

S'il serait intéressant d'introduire de tels conseils ou assemblées au sein des écoles, surtout dans l'enseignement secondaire supérieur, afin d'exercer les capacités réflexives, dialogiques et délibératives des élèves, les instaurer à l'école primaire, voire dès la maternelle, me semble relever d'une dangereuse illusion. Dans le modèle néolibéral, force est de constater que l'adultification des enfants a pour corollaire l'infantilisation des adultes, dans une visée commune de leur formatage en consommateurs, et non de leur réelle autonomisation de citoyens critiques.

C'est pourquoi un troisième enseignement ou « indice de possibilité » du projet d'autonomie que l'étude de la Grèce ancienne peut nous fournir, concerne la nécessité *d'éduquer à l'autonomie et de parvenir à intégrer le conflit comme élément moteur de la vie de la société, et ce dès la fin de l'adolescence*. J'ai abordé cette question dans la dernière partie du livre, intitulée « Pour une *paideia* démocratique

---

25. Christophe Niessen et Min Reuchamps, « Le dialogue citoyen permanent en Communauté germanophone », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 2019, vol. 21, n° 2426, p. 5-38 ; en ligne : <<https://www.cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2019-21-page-5.htm>> (cité dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 415).

permanente dans des institutions agonistiques<sup>26</sup>. » Outre l'éducation permanente à la politique constituée par la participation adulte citoyenne à l'Assemblée, j'y ai évoqué les possibles prolongements contemporains à l'étude que j'ai consacrée au rôle « éducatif » de la tragédie dans la cité athénienne<sup>27</sup>.

Rappelons que Castoriadis accorde une grande attention à l'étude de la tragédie athénienne, qu'il n'hésite pas à considérer comme étant une *institution politique* de la cité démocratique. Plus précisément, il en fait une institution d'autolimitation, tout comme la *graphè para nomôn*, qu'on pourrait traduire par « accusation d'illégalité ». L'autolimitation est en effet le complément nécessaire (et trop souvent oublié de nos jours) de l'autonomie. Si le collectif citoyen peut se donner à lui-même l'ensemble de son institution, c'est-à-dire *créer* ses lois, mais aussi ses valeurs et ses finalités, il doit, en parallèle, donner des balises à ce processus d'autocréation. Les membres d'une société autonome doivent donc se donner à eux-mêmes leurs propres limites collectives, puisque ces dernières ne peuvent pas leur être imposées comme de l'extérieur, en référence à une entité transcendante posée comme garante ultime des significations, ce qui est le cas dans les sociétés hétéronomes.

Or, s'il détaille toutes les étapes du fonctionnement de la *graphè para nomôn*, Castoriadis, de façon très étonnante, ne dit rien du contexte institutionnel dans lequel s'inscrivaient les performances de tragédies, à savoir les Grandes Dionysies d'Athènes. Ce rôle d'autolimitation que jouerait la tragédie dans la vie politique athénienne, il le décrypte uniquement à partir d'une analyse très classique des textes tragiques, c'est-à-dire qu'il le circonscrit au seul *sens des fictions tragiques*. Par exemple, il considère que l'*Antigone* de Sophocle est « la » tragédie par excellence de la démocratie, car elle dévoile, *via* les personnages opposés et complémentaires de Créon et d'Antigone, que l'*hubris* réside dans l'incapacité à s'autolimiter, d'une part, et d'autre part, dans le *monos phronein* : dans le fait de croire qu'on peut avoir raison seul, alors que la sagesse pratique (la *phronèsis*) ne peut être que le résultat d'une délibération collective, où l'on apprend à pouvoir « entendre » (dans tous les sens du terme) et à « tisser ensemble », selon une métaphore du chœur, des points de vue divergents, voire contradictoires.

C'est pourquoi j'ai pour ma part tenté de développer l'intuition de Castoriadis, en essayant de montrer en quoi les Grandes Dionysies pouvaient être considérées comme une institution politico-rituelle d'autolimitation en un sens bien spécifique, qui n'a rien à voir avec le théologico-politique tel que nous l'entendons aujourd'hui. Ce faisant, j'ai aussi essayé de répondre à une question lancée incidemment dans

---

26. Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 413-418.

27. *Ibid.*, p. 309-336, la partie intitulée « La tragédie athénienne : une institution politique d'autolimitation », et plus particulièrement les pages 320-336, le sous-chapitre intitulé « Les Grandes Dionysies d'Athènes : un imaginaire démocratique en performance ».

*L'institution imaginaire de la société*, mais toujours restée sans réponse : « que serait le symbolisme institutionnel d'une société autonome ? » En m'appuyant sur divers travaux d'anthropologues de la Grèce ancienne (qui se concentrent quant à eux le plus souvent sur l'aspect rituel du festival et des tragédies, en laissant à l'arrière-plan la question politique), j'ai tenté de montrer comment le dispositif institutionnel créait une mise en abyme de ce qui était représenté dans les fictions tragiques.

Mais le plus important, totalement ignoré par Castoriadis, concerne à mon sens le fait que les chœurs tragiques étaient composés de citoyens et non d'acteurs professionnels. Selon certaines sources, ces citoyens étaient exemptés de toutes leurs charges militaires et politiques pendant la durée des répétitions et jusqu'à la performance finale, soit durant une année. Comment comprendre cette exemption autrement qu'en considérant que chanter et danser dans un chœur de tragédie, à Athènes, étaient des formes de la *praxis* politique à part entière ?

J'ai tenté de développer toutes les implications de cette hypothèse, en l'associant aussi au fait que plusieurs sources qualifient les poètes tragiques d'« éducateurs des citoyens. » Les poètes étaient leurs propres metteurs en scène et instruisaient donc eux-mêmes leurs chœurs. Or, il ne s'agissait pas là simplement de faire apprendre une chorégraphie et de vérifier la bonne mémorisation d'un texte chanté, mais bien d'une véritable initiation aux multiples facettes de soi, placée sous le signe de Dionysos, le dieu de la coexistence des contraires. Rappelons en effet que les personnages joués par les chœurs étaient le plus souvent ceux de femmes, d'esclaves et d'étrangers, soit des figures *d'anti-citoyens*. Nous pouvons donc nous demander quelles pouvaient être les conséquences pour des citoyens de chanter, de se lamenter, de crier comme des femmes, devant toute la cité réunie au théâtre : intégrer/accepter la part féminine de leur psyché ? Renforcer leur identité de citoyen-mâle en passant par un état d'aliénation identitaire transitoire ?

Par ailleurs, un commentateur américain, John Winkler, a émis dans les années 1990 l'hypothèse selon laquelle le chœur tragique aurait plus spécifiquement été composé d'éphèbes, c'est-à-dire de jeunes gens ayant atteint leur majorité politique (dix-huit ans), mais contraints de faire un service militaire de deux ans avant d'être pleinement intégrés au corps civique<sup>28</sup>. La performance tragique aurait ainsi constitué pour ces jeunes hommes une sorte de *rite d'initiation civique*. Quoi qu'il en soit de la composition du chœur, il est à mon sens certain que cette éducation/formation tragique mobilisait de manière inédite aussi bien le corps, que les parties de l'âme dites irrationnelles (*l'épithumia* et le *thumos*), dans une visée d'apprentissage de la sagesse pratique (*phronèsis*). Ce qui explique la critique acérée de Platon à l'égard de la *mimèsis* mobilisée dans l'éducation des gardiens de la cité

---

28. John J. Winkler, « The Ephebes' Song : Tragoidia and polis », dans J. J. Winkler et F. I. Zeitlin (dir.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian drama in its social context*, Princeton, PUP, 1990, p. 20-62.

imaginée dans *La République*. Et plus généralement, cela nous met sur la piste d'une guerre des éducateurs à Athènes, entre les poètes tragiques, comiques, les sophistes et les philosophes, qui doit constituer le cadre *politique* à partir duquel envisager le geste d'institution de la différence philosophique par Platon.

C'est pourquoi j'ai réfléchi à l'importance que pourrait avoir, aujourd'hui, l'invention de tels rituels civiques, adressés à toute la population ou spécifiquement à la jeunesse, tout en étant consciente du caractère quasi inaudible d'une telle proposition, dans un contexte où nous avons surtout en tête les grands mouvements de propagande liés aux totalitarismes (des jeunesses hitlériennes aux grandes manifestations festives soviétiques). Dans tous ces cas, il s'est agi d'un formatage idéologique, ancré aussi bien dans les corps que dans les âmes. Le pari, risqué, de la *paideia* tragique, est au contraire celui d'une formation à la critique, c'est-à-dire à la mise en question du sens commun institué et à la création collective de nouvelles significations. J'ai trouvé des incarnations d'une telle visée dans le projet de réactiver l'engagement citoyen du chœur aujourd'hui par la dramaturge allemande Claudia Bosse dans une performance basée sur *Les Perses* d'Eschyle à Genève en 2006 ; dans les différentes initiatives adressées aux jeunes par le dramaturge franco-libanais Wajdi Mouawad, depuis le projet « Avoir 20 ans en 2015 », jusqu'au « Colloque Jeunesse » tenu en 2019 au théâtre de la Colline à Paris ; ou encore dans le projet suisse d'« université nomade de la culture » baptisé La Marmite, initié par Mathieu Menghini, où les différents groupes se réunissent en chœurs au niveau cantonal à la fin de leur parcours culturel<sup>29</sup>.

J'ai interagi avec chacun de ces projets à différents titres : en tant que conseillère dramaturgique du projet de Claudia Bosse en 2006<sup>30</sup> ; en ayant rencontré Wajdi Mouawad lors d'une activité de médiation culturelle à la Comédie de Genève en 2011 et rédigé en 2014 un article sur son « Projet Sophocle », complémentaire au projet « Avoir 20 ans en 2015<sup>31</sup> » ; en tant que « marraine » du projet et « intellectuelle » ayant rencontré le groupe Monte Verità sur le thème « faire communauté » en 2020 pour La Marmite<sup>32</sup>.

En ces temps de pandémie, où les théâtres et tous les lieux de culture ont été fermés pendant plus d'une année, où nos gouvernements nous ont donc interdit tant de « vivre dans le beau au quotidien » que de « philosopher ensemble sans relâche », en nous privant de ces « communs » fondamentaux à notre humanité, il faut le redire

---

29. En ligne : <<https://www.youtube.com/watch?v=0TrMitPJ5k4>> ; en ligne : <<https://www.youtube.com/watch?v=bvirXpz9Nj0>> ; en ligne : <<https://www.colline.fr/publics/etudiants-et-jeunes>>, en ligne : <<https://lamarmite.org/>>, cités dans Sophie Klimis, *op. cit.*, p. 416-417.

30. En ligne : <[http://www.theatercombinat.com/projekte/perser/perser\\_genf\\_fr.htm](http://www.theatercombinat.com/projekte/perser/perser_genf_fr.htm)>.

31. En ligne : <<https://www.cairn.info/revue-tumultes-2014-1-page-123.htm>>.

32. En ligne : <<http://lamarmite.org/team/sophie-klimis/>>, en ligne : <<http://lamarmite.org/evenements/les-conferences-populaires/sophie-klimis-2020/>>.



avec force : les pratiques artistiques jouent un rôle central dans l'universalisme politique en faveur duquel Castoriadis n'aura eu de cesse de s'engager. Il n'y aura pas de relance possible du projet d'autonomie dans un monde sans culture.