

LA RELATION CO-ORIGINAIRE ENTRE LA DEMOCRATIE ET LA PHILOSOPHIE : LE POLITIQUE ET LA POLITIQUE CHEZ C. CASTORIADIS.

Par Charles Claver Ndandu Kwangu NOMA : 92 30 11 00

INTRODUCTION

Le projet de notre thèse s'intitule : « *Démocratie et philosophie : du rejet de la philosophie à l'émergence des démocraties de façade. Lecture critique de J. Rancière et de C. Castoriadis, en confrontation avec deux situations africaines (Burkina Faso et R. D. Congo)* ». Il comporte quatre parties : la première examine « les enjeux et les défis actuels de la démocratie (des démocraties) » ; la seconde analyse « le rapport entre la démocratie et la philosophie » en comparaison de la perspective de Rancière et à celle de Castoriadis. La troisième partie, examinant quelques expériences africaines, a pour thème : « du rejet de la philosophie à l'émergence des démocraties de façade ». Elle approfondit notre thèse principale qui propose une alternative et/ou une démarcation face à la démocratie. Ce sera l'objet de notre quatrième partie intitulée : « quelle démocratie pour l'Afrique et avec quelle philosophie » ? Cette conférence aborde la nature du rapport entre la démocratie et la philosophie chez Castoriadis. Rapport qui a inspiré la problématique de notre recherche doctorale. Cela a pour objectif, d'élucider la différence entre *le politique et la politique* à partir de l'institué et de l'instituant. Notre exposé présentera d'abord ce que Castoriadis entend par « philosophie » dans sa relation avec la démocratie. Ensuite, il développera la différence entre le politique et la politique à partir de l'institué et de l'instituant. La conclusion reprendra brièvement notre propos en corrélation avec la *paideia* avec une ouverture des perspectives sous-jacentes.

1. DE QUELLE PHILOSOPHIE S'AGIT-IL ?

Selon Olivier Reboul, « la philosophie commence là où les choses ne vont plus de soi, là où ce qui était évident pour tout le monde, ne l'est plus » (1). C'est la philosophie comme mode de penser ou état d'esprit ; comme questionnement en tant que tel dans sa visée totale (le tout sans exclusion) et radicale (jusque dans les profondeurs et sans tabou) du réel. Il ne s'agit pas de la philosophie comme corpus systématique des idées, moins encore comme histoire ou enseignement à caractère académique. Reboul écrit à ce sujet : « non pas un corps de savoirs, mais comme une mise en question de tout ce que nous savons ou nous croyons savoir... » (2). Car à son avis, « il arrive toujours un moment où l'enfant interroge ses parents, où l'élève critique ses maîtres, où une génération met en cause celle qui la précède. Ce moment est, que nous le voulions ou non, celui de la philosophie » (3). Cette perspective rejoint celle de Castoriadis dans la relation qu'il établit entre la philosophie et la démocratie. Cependant Castoriadis va plus loin que Olivier Reboul, même s'ils débouchent tous deux sur l'incontournable éducation. Castoriadis commence véritablement sa recherche philosophique « en novembre 1982 : pendant quatre ans, il va se consacrer à la Grèce antique, non pas en historien ni en érudit mais en enquêteur philosophe, à la recherche des racines d'un projet d'autonomie pour aujourd'hui » (4). Il écrit : « on essaiera donc d'aller aux racines du monde Grec, à ce qu'on peut appeler la saisie première par les Grecs, avant toute thématization philosophique et politique, de l'être du monde, de l'existence humaine dans le monde ; d'appréhender, donc, le noyau de toutes les significations imaginaires qui se sont ensuite déployées et instituées en Grèce » (5). Sans coïncider, philosophie et démocratie vont avoir une co-origine qui les co-signifie en tant que filles de la '*polis*' et au service de celle-ci dans l'espace public.

2. RELATION CO-ORIGINAIRE ENTRE DEMOCRATIE ET PHILOSOPHIE

L'interrogation philosophique de Castoriadis se veut critique et autocritique, illimitée et autolimitée : une mise et remise en question perpétuelle, totale et radicale. C'est la dynamique même qui crée, rompt, réfute, pose, altère, construit et déconstruit toute réalité sans exception : fussent-elles la philosophie et la démocratie elles-mêmes. Chez lui, au départ, « il y a la création de la '*polis*' qui pourra être par la suite oligarchique ou tyrannique ; et il y a la création de la démocratie proprement

dite... » (6). L'émergence co-originale de la philosophie et de la démocratie, toutes deux, filles de la 'polis', est une nouvelle *eidos* : une création radicale qui est apparue pour la première fois dans l'histoire de la pensée et des sociétés. Ce que Castoriadis nomme projet d'autonomie, est une philosophie qui se démarque de l'explication du monde en général ou de l'interrogation telle que formulée par les sociétés hétéronomes : comment respecter les lois ? Que veulent les dieux ou les ancêtres ? Il s'agit du pourquoi des choses, relatif à la justice, à la vérité, à la finalité et à la critique : "le pourquoi ainsi et pas autrement" qui se démarque des sociétés qui construisent des murs de sens infranchissables et des lois sacrées.

En effet, « dans le cas de ces sociétés, ces significations, investies ainsi dans les institutions, ne sont pas et ne peuvent pas être mises en question par la société considérée. Personne ne contestera la sagesse des ancêtres, l'existence et les volontés de Yahvé, etc. Ces sociétés ont créé leurs institutions, mais elles ne le savent pas et ne veulent pas le savoir. Elles font tout ce qu'elles peuvent pour l'occulter ; et elles l'occulent en imputant l'origine de leurs institutions et de leurs significations imaginaires sociales à une source extra-sociale, transcendante, qui, de cette manière, devient aussi le fondement ou la justification de l'institution » (7). Pour comprendre notre propos, il convient de remonter à l'époque de Périclès où émerge en même temps philosophie et démocratie comme nouvelle *eidos* qui a révolutionné tant le monde social, l'organisation de la Cité que le monde de la pensée. Désormais, c'est de façon co-significative, que philosophie et démocratie vont opérer le nouvel avènement du social en s'imbriquant dans la vie de la Cité. Il s'agit donc de « ... la naissance de la philosophie comme interrogation illimitée et de la démocratie comme assomption par la collectivité de ses pouvoirs et de ses responsabilités dans la position des institutions sociales » (8). Cette *eidos*, fruit de la création grecque, émerge après la théogonie, la cosmogonie et l'hétéronomie qui ont longtemps inspiré l'imaginaire social et ses significations. La cité grecque va, pour la première fois, dépasser l'hétéronomie aliénante en instituant la politique « comme activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle. C'est en Grèce que nous trouvons le premier exemple d'une société délibérant explicitement au sujet de ses lois et changeant ces lois. Ailleurs, les lois sont héritées des ancêtres, ou données par les dieux, sinon par le Seul Vrai Dieu ; mais elles ne sont pas posées, c'est-à-dire créées par des hommes à la suite d'une confrontation et d'une discussion collectives sur les bonnes et les mauvaises lois. Cette position conduit à la question qui trouve également ses origines en Grèce – non plus seulement : cette *loi-ci* est-elle bonne ou mauvaise ? Mais : qu'est-ce, pour une loi, que d'être bonne ou mauvaise – autrement dit, qu'est-ce que la justice ? Et elle est immédiatement liée à la création de la philosophie » (9). Ainsi l'émergence d'une société démocratique s'avère inhérente à l'esprit philosophique qui rend possible son questionnement et sa distanciation autocritique. Refuser de recevoir les lois, de les hériter pour en devenir co-auteurs, dans une création et une réappropriation collectives explicites, réfléchies et critiques, est le propre de la nouvelle *eidos* qui relie intrinsèquement philosophie et démocratie. Ainsi, « naissance de la philosophie et naissance de la démocratie ne coïncident pas, elles co-signifient. Les deux sont des expressions, et des incarnations centrales, du projet d'autonomie » (10). Projet d'autonomie qui, en tant que mouvement d'émancipation individuelle et collective, est le dépassement même de l'emprise de l'hétéronomie absolue. La question des lois justes et du pourquoi des lois, engendrée par la mise et remise en question collectives des lois et des institutions, est philosophique. La démocratie comme la philosophie, ne peuvent se passer de la question du juste et du vrai, relative au pourquoi du réel. En effet, « la démocratie, quand elle est vraie, est le régime qui renonce explicitement à toute 'garantie' ultime, et qui ne connaît d'autre limitation que son autolimitation. Cette autolimitation, elle peut certes la transgresser, comme cela a été le cas si souvent dans l'histoire, par quoi elle peut s'abimer ou se retourner en son contraire. Autant dire que la démocratie est le seul régime politique tragique – c'est le seul régime qui *risque*, qui affronte ouvertement la possibilité de son autodestruction » (11). Propos que corrobore Marcel Gauchet dans son livre *La démocratie contre elle-même*. Il écrit : « d'un bout à l'autre, il s'agit d'une seule et même chose : de déchiffrer et de comprendre les déconcertants visages de la démocratie nouvelle qui s'installe, triomphe, exclusiviste, doctrinaire et autodestructrice » (12).

Cela confère à la démocratie l'esprit même du scepticisme philosophique. Car la philosophie est le seul domaine qui réfléchit sur tout, qui remet en question tout le réel, jusqu'à se remettre elle-même en question : à attenter à sa propre vie. Comme l'écrit Castoriadis : « dans la démocratie, le peuple peut faire n'importe quoi – et doit savoir qu'il ne doit pas faire n'importe quoi. La démocratie est le régime de l'autolimitation ; elle est donc aussi le régime du risque historique – autre manière de dire qu'elle est le régime de la liberté – et un régime tragique... » (13). Comme l'écrit Saint Paul : « *tout m'est permis, mais tout ne m'est pas profitable* » (1 Co 10, 23). Dans la même perspective, on peut inférer que « la philosophie n'a rien à sauver. Et c'est tellement vrai qu'elle a été jusqu'à tenter de se détruire elle-même : le scepticisme, c'est cela. C'est le refus d'arrêter l'interrogation qui tourne à vide et se détruit elle-même... L'interrogation est ouverte par la philosophie, et elle retourne sur elle-même, elle est réfléchie et se réfléchit, elle est autoréflexive. Philosopher, c'est d'abord se demander : pourquoi est-ce que je pense ceci ? puis : que suis-je en train de faire maintenant » (14). Penser et faire philosophiquement et collectivement de façon réfléchie, autocritique, autoréflexive, lucide et explicite, caractérise désormais le social comme institué par tous et pour tous. Cela ouvre un espace public du vivre-ensemble, d'exercice des libertés et de responsabilisation collective. Cette inhérence entre la philosophie et la démocratie permet de dépasser « l'état où la société, du fait qu'elle impute à un autre la création de ses institutions, de sa loi, de son *nomos*, et des significations imaginaires correspondantes, s'interdit par là même d'y changer quoi que ce soit (explicitement) » (15). Cela, à cause justement de l'instauration d'une limite ou d'une clôture de sens infranchissable et indépassable : d'une loi que l'on ne peut ni contester ni transgresser, ni même remplacer. Il est certes vrai que toute société s'institue en érigeant une clôture ou une autolimitation. Mais la démocratie portée par le philosophe, nous apprend que cette clôture est toujours provisoire et susceptible d'être remise en cause, d'être dépassée ou réformée, déplacée ou supprimée. D'où la dynamique politique de la continuité-discontinuité avec ses ruptures et ses créations incessantes. C'est donc dans ces ruptures et ces brèches que s'inscrivent la naissance de la philosophie et de la démocratie comme nouvel ordre social.

Autrement dit, « ... en philosophie, nous n'acceptons aucune injonction extérieure nous disant : arrêtez-vous. Et cela parce qu'il n'y a ni révélation, ni fonctionnaires de la révélation, donc aucune "autorité". C'est en cela que philosophie et démocratie sont deux branches du même arbre ou s'impliquent mutuellement » (16). Les lois et les institutions ne sont pas reçues d'une source extramondaine, extrasociale ou extraterrestre : elles sont l'œuvre consciente, réfléchie, implicite et explicite des hommes collectivement organisés. Cela, à leur risque et péril. Donc, ils en sont responsables et peuvent à tout moment et librement les amender ou les ajuster, les promouvoir ou les abroger en les remettant en question dans certaines circonstances. Ainsi, l'eidos philosophie-démocratie comme émergence d'un nouveau *modus vivendi*, institue la mise et remise en question, la critique et l'autocritique de soi, des lois, des institutions et des significations de l'imaginaire collectif. Dans ce contexte le dialogue, l'entente, la concertation, la discussion, la confrontation, la contestation, le refus et la transgression deviennent possibles et se muent en pratiques sociales démocratiques. L'émergence de l'interrogation radicale et totale crée la philosophie et, l'assomption de ses pouvoirs par le peuple grâce l'interrogation et à la remise en question, crée la démocratie. Le questionnement produit la distanciation et l'éveil, qui, à leur tour, produisent la remise en question comme refus de l'allant-de-soi des choses et, donc, comme possibilité de voir, de vivre, de penser ou de faire autrement. Ainsi, la philosophie et la démocratie vraie, sont réflexives et autoréflexives, tant au niveau individuel que collectif tel que le montre la vie à la l'Agora et à l'Ekklesia. En effet, à l'Ekklesia comme espace vraiment public, philosophie et démocratie sont au service l'une de l'autre : la mise et remise en question de l'ordre établi, des institutions, des lois et des gouvernants par la collectivité sont rendues possibles et sous-tendues par la philosophie. Celle-ci à son tour, est un produit culturel de la *polis* en tant qu'expression de l'autogouvernance, de l'autolimitation, de l'autoinstitution et de l'autoaltération du peuple. Par la philosophie, la question de justice et de vérité est entrée dans l'organisation sociale. Cette eidos nous révèle que les individus et les collectivités sont pourvus d'une

capacité interne de dire non, de contester, de se démarquer ou d'opérer des alternatives et des alternances, jusqu'à créer ou poser des nouvelles formes qui n'avaient jamais existées avant. Une capacité qu'on n'exerce pas très souvent parce que certains contextes de vie et certaines sociétés ne la promeuvent pas du tout. Historiquement, c'est aux V^e et IV^e S (av.j.c.) puis aux XII^e et XIII^e S (ap. j.c.), en Grèce et en Occident que « 'cela a eu lieu' » dans les deux institutions de la société qui ont rompu avec l'hétéronomie, qui ont donc pu aussi créer des individus chez qui la réflexivité se réalise effectivement, c'est-à-dire qui mettent en question eux-mêmes... Or l'on sait qu'une fois née, la philosophie, même comme tradition, ne peut continuer et survivre que dans certains types de sociétés où la mise en question est devenue possible » (17). Voilà qui a conduit Castoriadis à distinguer le politique de la politique.

3. LE POLITIQUE ET LA POLITIQUE

Le rapport d'inhérence entre la philosophie et la démocratie athénienne, à la fois co-originaire et co-significative, nous indique qu'il existe une vraie démocratie et une fausse. La première, philosophique, est fidèle à la justice et à la vérité, tandis que la seconde, que nous avons taxée 'de démocratie de façade ou semi-autoritaire', à la suite de Hilgers et de Mazzocchi (18), appartient à la pensée héritée ou conformiste, que critique Castoriadis. Car, la Grèce antique « voyait dans la démocratie un régime, indissociable d'une conception substantive des fins de l'institution politique et d'une vue, et d'une visée, du type d'être humain lui correspondant » (19). Il s'agit des sujets démocratiques dotés d'esprit autoréflexif, libre et autocritique, susceptibles de remettre en question, de récuser explicitement et délibérément l'ordre des choses. En ce sens, « l'autonomie de la collectivité, qui ne peut se réaliser que par l'auto-institution et l'autogouvernement explicites, est inconcevable sans l'autonomie effective des individus qui la composent. La société concrète, celle qui vit et qui fonctionne, n'est rien d'autre que les individus concrets, effectifs, 'réels'. Mais l'inverse est également vrai : l'autonomie des individus est inconcevable et impossible sans l'autonomie de la collectivité » (20). Ce projet d'émancipation individuelle et collective, processus de liberté et de participation à la création et à la position tant des lois que des institutions, exige, pour Castoriadis, une distinction entre le politique et la politique. Cela est la résultante du rapport co-originaire et co-significatif entre la démocratie et la philosophie dans ce qu'il appelle 'le social-historique'. Pour mieux comprendre le politique et la politique, il est indispensable d'aborder en premier lieu l'institué et l'instituant dans le social-historique.

31 L'institué et l'instituant dans le social-historique.

Nous l'avons vu, « la spécificité de la civilisation occidentale est cette capacité de se mettre en question et de s'autocritiquer. Il y a dans l'histoire occidentale, comme dans toutes les autres, des atrocités et des horreurs, mais il n'y a que l'Occident qui a créé cette capacité de contestation interne, de mise en cause de ses propres institutions et de ses propres idées, au nom d'une discussion raisonnable entre êtres humains qui reste indéfiniment ouverte et ne connaît pas de dogme ultime » (21). Dans ce contexte, le collectif que nous avons appréhendé déborde l'instance intersubjectif et se saisit comme social et historique dans sa synchronie et diachronie. Il est social-historique comme passé, présent et futur du vivre et de l'être ensemble normés ou régulés. Il est à la fois conscient et inconscient, présence et absence. Le social-historique est « ce qui est tous et qui n'est personne, ce qui n'est jamais absent et presque jamais présent comme tel, un non-être plus réel que tout être, ce dans quoi nous baignons de part en part mais que nous ne pouvons jamais appréhender 'en personne'... C'est ce qui se donne comme structure – forme et contenu indissociables – des humains, mais qui dépasse toute structure donnée, un productif insaisissable, un formant informe, un toujours plus et toujours aussi autre. C'est ce qui ne peut se présenter que dans et par l'institution, mais qui est toujours infiniment plus que l'institution, puisqu'il est, paradoxalement, à la fois ce qui remplit l'institution, ce qui se laisse former par elle, ce qui en surdétermine constamment le fonctionnement et ce qui, en fin de compte, la fonde : la crée, la maintient en existence, l'altère, la détruit. Il y a le social institué, mais celui-ci présuppose toujours le social instituant » (22). Il s'opère dans un autodéploiement, une

autoinstitution, une autolimitation et une autoaltération. Dans le social-historique, l'institué est comme le corps (l'enveloppe externe) et, l'instituant, comme le sang et l'eau qui circulent à l'intérieur. Les deux se supposent et se déterminent mutuellement, puisque « l'autodéploiement de l'imaginaire radical comme société et comme histoire – comme le social-historique – se fait et ne peut se faire que dans et par les deux dimensions de l'*instituant* et de l'*institué* » (23).

La société et les individus sont création normée et donc institution. Pour le cas de la démocratie inhérente à la philosophie, « la subjectivité, comme instance réflexive et délibérante (comme pensée et volonté), est un *projet* social-historique, dont l'origine (deux fois répétée, en Grèce et en Europe occidentale, sous des modalités différentes) est datable et localisable » (24). Au cœur de cette dynamique, il y a un enjeu politique du pouvoir et de l'autonomie entre l'individu et la société, entre la liberté et les institutions, puisque « le social-historique dépasse infiniment toute "inter-subjectivité" » (25). En effet, « La société n'est pas réductible à "inter-subjectivité"... La société, en tant que *toujours déjà instituée*, est autocréation et capacité d'auto-altération, œuvre de l'imaginaire radical comme instituant qui se fait être comme société instituée et imaginaire social chaque fois particularisé » (26). Nous sommes en présence de l'institution des individus et des normes au sein de la dynamique de significations imaginaires qu'incarnent ces mêmes individus, garants de l'institué et de l'instituant. C'est donc par ses normes qu'un peuple, comme les Athéniens, ont créé une société démocratique qui a rompu avec l'hétéronomie bornée. « En se créant, la société crée l'individu et les individus dans et par lesquels seulement elle peut être effectivement » (27). D'où, telles lois, tel peuple, telle société, tels individus et vice versa. Les normes d'une '*polis*' la démarquent des autres et la spécifient. En ce sens, « la société fait les individus qui font la société. La société est œuvre de l'imaginaire instituant. Les individus sont faits par, en même temps qu'ils font et refont, la société chaque fois instituée : en un sens, ils la sont. Les deux pôles irréductibles sont l'imaginaire radical instituant – le champ de création social-historique – d'une part, la psyché singulière, d'autre part » (28). Ce qui fonde la démocratie, c'est l'esprit philosophique (comme autoréflexif et autocritique des individus qui agissent délibérément, collectivement et qui se réapproprient les normes ou les institutions) et, le courant anonyme et impersonnel du social-historique (comme magma des significations où création, altération et institution sont rendues possibles). Démocratie et philosophie, instituant et institué, sont inhérentes au social-historique. Si pour les sociétés fortement hétéronomes, les lois et les institutions sont reçues ou héritées de l'extra-social, du surnaturel ou des ancêtres (fondateurs ayant autorité), « il en va autrement dans les quelques sociétés où la rupture de l'hétéronomie complète permet une véritable *individuation de l'individu*, et où l'imagination radicale de la psyché singulière peut à la fois trouver ou créer les moyens sociaux d'une expression publique originale et contribuer nommément à l'auto-altération du monde social » (29). C'est ainsi que l'auto-institution et l'auto-destruction des individus et de la société sont réciproques dans la dialectique institué-instituant.

De cette manière, le naturel, le surnaturel et l'humain sont, pour Castoriadis, une création social-historique ou un ensemble de significations imaginaires collectives qui opèrent 'la mise en scène, la mise en forme et la mise en sens. Même si la nature, comme ensidique, est 'l'être- ainsi du monde' : le déjà-là qui rend possible le reste'. Le magma de l'invisible meut et bouillonne au point de créer des nouvelles formes qui s'instituent. Celles-ci, une fois essouffées, inadéquates, récusées ou dépassées, sont vouées à l'altération, à la réforme ou au remplacement à partir de la mouvance de l'instituant que garantissent la philosophie et le courant social-historique grâce aux individus auto-réfléchissants et délibérants. En ce sens, la société « se déploie d'abord comme création d'un espace et d'un temps (d'une spatialité et d'une temporalité) qui lui sont propres, peuplés d'une foule d'objets "naturels", 'sur-naturels' et 'humains', liés par des relations posées chaque fois par la société considérée et étayés toujours sur des propriétés immanentes de l'être-ainsi du monde. Mais ces propriétés sont re-crées, dégagées, choisies, filtrées, mises en relation et surtout : dotées de sens par l'institution et les significations imaginaires de la société donnée » (30). Il en va de même pour les autres valeurs sociales.

Dans l'hétéronomie absolue, la société refuse et s'interdit tout renouvellement par elle-même ou par ses propres membres. Elle s'auto-aliène en rejetant toute possibilité d'altération et, partant, de changement et de réforme. Et pourtant, « même en tant qu'instituée, la société ne peut être que comme auto-altération perpétuelle » (31). C'est-à-dire, un passage incessant de l'instituant à l'institué et, vice versa. Car, « en tant qu'instituante comme en tant qu'instituée, la société est intrinsèquement histoire – à savoir auto-altération. La société instituée ne s'oppose pas à la société instituante comme un produit mort à une activité qui l'a fait être ; elle représente la fixité/stabilité relative et transitoire des formes-figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se fait être comme social-historique. L'auto-altération perpétuelle de la société est son être même, qui se manifeste par la position de formes-figures relativement fixes et stables et par l'éclatement de ces formes-figures qui ne peut jamais être que position-crédation d'autres formes-figures » (32). Autrement dit, une société démocratique s'institue et crée ses significations (dont les lois) par elle-même, à partir de ses individus, soumis à la fois, au social-historique et, libres de s'en démarquer ou d'en transformer certains éléments. Ce qui est ainsi institué finit par révéler ses limites. Il s'altère et laisse la possibilité à l'émergence d'autres formes ou figures. Même les individus s'altèrent. D'où l'alternance dont le mandat est inspiré du principe même d'altérabilité : tout ce qui naît, tout ce qui est institué est voué à la mort. Il est limité dans le temps et dans l'espace. Ainsi, grâce à la mise et remise en question, grâce à la capacité des individus de faire la société ou de la défaire (philosophie), en se laissant façonner eux-mêmes par elle, l'instituant (social-historique) crée des nouvelles formes-figures ou significations imaginaires qui se fixent et se stabilisent comme structures institutionnelles ou identitaires (lois, structures, institutions, langages, significations, symboles...). Puis, forcées par le temps, les aléas de l'histoire, les événements ou les circonstances naturelles et social-historiques, elles s'estompent, se diluent dans le magma et deviennent des lieux d'émergence des nouvelles institutions ou significations et, ainsi de suite. D'où, le paradigme *création-émergence et altération-transformation*. Ce que la philosophie est pour la démocratie, le social-historique, auquel nous adjoignons l'ensidique ou strate naturelle, le sont pour toute société. Cela explique « l'inéliminable intériorisation de l'institution sociale sans quoi il n'y a pas d'individu. Pour investir la liberté et la vérité, il faut qu'elles soient déjà apparues comme significations imaginaires sociales. Pour que des individus visant l'autonomie puissent surgir, il faut que déjà le champ social-historique se soit auto-altéré de manière à ouvrir un espace d'interrogation sans bornes (...). Pour que quelqu'un puisse trouver en lui-même les ressources psychiques et dans ce qui l'entoure les moyens de se lever et de dire : nos lois sont injustes, nos dieux sont faux, il faut une auto-altération de l'institution sociale, œuvre de l'imaginaire instituant... » (33). C'est donc l'instituant qui est le magma des conditions de possibilité des créations radicales et des toutes les institutions dans leur émergence, extinction et allégeance. Autrement dit, « il faut que l'institution soit devenue telle qu'elle permette sa mise en question par la collectivité qu'elle fait être et les individus qui y appartiennent. Mais l'incarnation concrète de l'institution, ce sont ces individus qui marchent, parlent et agissent » (34). Ce qui a rendu possible ce type de société, c'est l'émergence, au sein du social-historique, de la philosophie comme capacité individuelle et collective d'opérer librement, explicitement et délibérément la mise et remise en question totale et radicale. La rupture qui fait émerger un individu et un collectif susceptibles de dire oui ou non, de dire ceci est juste et cela ne l'est pas et, d'assumer en toute responsabilité leur rôle de législateur et de réformateur, a rendu possible la création de la société démocratique. Il y a là « un nouveau type de société et un nouveau type d'individus, qui s'impliquent réciproquement » (35). Les sujets peuvent, de façon réflexive, lucide, explicite et délibérée accepter le passé historique et social au sein duquel ils émergent et sans lequel ils ne sont pas ; mais en même temps, ont le pouvoir d'autonomie pour le questionner, le réformer, le contester ou le renouveler radicalement dans certains de ses aspects ou sa globalité. Là se trouve pour Castoriadis le pouvoir de l'inéliminable, de l'indécidable et de l'imprévisible. Le Même est soumis à l'alternance comme à la fois aliénation, altération et altérité. C'est le principe même de déclinaison et de changement qu'opère l'imaginaire radical instituant depuis l'émergence de la philosophie, comme questionnement radical illimité et autolimité toujours renouvelable, devenu œuvre collective d'autogouvernance en démocratie.

De ce qui précède, il résulte que les institutions et les structures sociales démocratiques visibles, sont portées par un invisible, une infrastructure sous-jacente qui agit et inspire. Elle le réalise sous la pulsion et l'impulsion magmatique informe qu'est le social-historique, grâce à la philosophie et à la démocratie qu'il a créées dans le moule neutre du sens et du non-sens, de la signifiante et de l'insignifiante. Car, « les institutions et les significations imaginaires sociales de chaque société sont des créations libres et immotivées du collectif anonyme concerné » (36). Ce collectif est l'inconscient du social, l'en-dessous invisible et toujours bouillonnant de l'iceberg social dont les institutions et les structures visibles ne sont qu'une infime entité. Pour Castoriadis, « l'existence humaine est une existence à plusieurs... Elle est existence sociale et historique, et c'est là pour nous la dimension essentielle du problème. L'intersubjectif est, en quelque sorte, la matière dont est fait le social, mais cette matière n'existe que comme partie et moment de ce social qu'elle compose, mais qu'elle présuppose aussi... Le social-historique, c'est le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui enserre chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître... Bref, c'est l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant » (37). C'est dire donc que philosophie et démocratie sont d'abord création social-historique avant d'être fille de la *Polis*, qui, elle-même, en émane. Leur émergence a rendu possible une nouvelle façon d'être *Polis* et de vivre ensemble dans la Cité. Elles ont permis le passage d'une société hétéronome de conformisme et de mimésis, à une société autonome, anticonformiste et créatrice où le oui, le non et l'abstention sont possibles, voire irrévocables. Elles créent le projet d'autonomie individuelle et collective que poursuit toute vraie démocratie : être empêtré dans le social-historique ou dans le social tout court, sans en être esclave ou aliéné. Mieux, dans une aliénation positive : sublimée et assumée librement et délibérément en connaissance de cause. L'instituant et l'institué, inhérents au social-historique, ont conduit Castoriadis à distinguer *la politique et le politique* au sein de ce que nous avons nommé démocratie philosophique.

3.2 Le politique et la politique

« L'autotransformation de la société concerne le faire social – et donc aussi politique, au sens profond du terme – des hommes dans la société, et rien d'autre. Le faire pensant, et le penser politique – le penser de la société comme se faisant -, en est une composante » (38). Ici, Castoriadis ne dissocie pas le faire et le social, le penser et le faire, le penser et la politique. Cela insinue pourquoi dans la Grèce antique, la philosophie et la politique (démocratie) étaient indissociables ; et, pourquoi aussi la philosophie incarnée par le peuple était le moyen dont il disposait à l'Ekklesia pour s'autogouverner, contrôler les gouvernants et participer délibérément et lucidement à la création des lois et des institutions ; ainsi qu'à leur réforme et abrogation. En effet, « les Grecs créent la vérité comme mouvement interminable de la pensée mettant constamment à l'épreuve ses bornes et se retournant sur elle-même (réflexivité), et ils la créent comme philosophie démocratique : penser n'est pas l'affaire des rabbins, de prêtres, de mollahs, de courtisans ou de commerçants – mais de citoyens qui veulent discuter dans un espace public créé par ce même mouvement » (39). Nous voilà en présence d'une double réalité : la démocratie philosophique et la philosophie démocratique qui sont synonyme chez Castoriadis en tant que philosophie collectivement instituée et expérimentée comme praxis d'autogouvernance, d'auto-institution et d'auto-altération. Contrairement aux sophistes chez qui ce sont les rhéteurs éloquentes qui incarnaient la vérité et, à Platon pour qui une caste d'élites philosophes était apte à gouverner, ici, le philosophe et le démocrate, c'est le peuple. A notre avis, ni ignorant, ni insensé, le peuple n'est pas naïf : il est une force neutre et imprévisible, une bombe à retardement susceptible d'exploser le moment venu. Il est comme un cours d'eau qu'on ne peut endiguer éternellement sans qu'une brisure ou qu'un débordement ne s'opère. L'esprit philosophique serait *l'anima* même d'un peuple démocrate et autonome ou libre.

De cette manière, *la* politique serait l'instituant et, *le* politique, l'institué. « Car 'le pouvoir' fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, ce que j'ai appelé (...) l'infra-pouvoir, c'est le pouvoir instituant. Et, (...) celui-ci n'est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant... Au surplus, pour autant que ce pouvoir est participable, tous y participent » (40). Une participation réflexive, lucide, effective et active qui implique les individus dans le processus en toute liberté et responsabilité personnelles et collectives. Ce qui renvoie à la fois à la philosophie et à la démocratie comme pouvoir du peuple par le peuple ou démocratie directe, que curieusement on n'ose pas encore exportée en Afrique par exemple. Autrement dit, « quelle a été donc la radicalité de la création de la politique par les Grecs ? Elle a consisté en ceci que a) une partie du pouvoir instituant a été explicitée et formalisée (concrètement, celle qui concerne la législation au sens propre, publique – 'constitutionnelle' – aussi bien que privée), b) des institutions ont été créés pour rendre la partie explicite du pouvoir (y compris le 'pouvoir politique' au sens défini plus haut) *participable* ; d'où l'égalité participation de tous les membres du corps politique à la détermination du *nomos*, de la *dike* et du *telos* – de la législation, de la juridiction, du gouvernement (...) » (41). Il y aurait donc d'une part, la politique comme pouvoir instituant, prépondérant, informe, infra-structural et invisible, mais qui inspire tout, crée tout, inhibe, détermine, altère et rend possible la loi, les prérogatives et la finalité ; et, d'autre part, le politique comme pouvoir institué, qui n'est rien d'autre que l'explicitation, l'institution et la formalisation qui fixe et stabilise les réalités de l'instituant fugace. Le politique qui est la dimension visible et stable du pouvoir social serait subordonné à la politique où pouvoir instituant qui lui, est plus global et imprévisible en tant que mouvement magmatique. Cependant, les deux se supposent mutuellement malgré la primauté de l'instituant qui favorise l'alternance. En ce sens, « *la* politique a englouti, du moins en droit, *le* politique au sens défini plus haut » (42). La politique ainsi définie reprend les propriétés de la démocratie inhérente à la philosophie. Elle ne se réduit pas aux institutions, aux normes et aux structures externes et visibles du pouvoir. Elle englobe l'esprit, les courants et les significations imaginaires social-historiques comme forces informes et magmatiques qui agissent et inspirent toute émergence de nouvelles formes, toute altération et toute réforme des lois et des institutions. Avec la politique, « la structure et l'exercice du pouvoir explicite sont devenus en principe, et en fait, à Athènes comme dans l'Occident européen, objet de délibération et de décision collectives (de la collectivité chaque fois autopsée et, en fait et en droit, toujours nécessairement autopsée). Mais aussi, beaucoup plus important, la mise en question de l'institution *in toto* est devenue, potentiellement, radicale et illimitée » (43). Potentiellement parce que, souvent, on dérive ou, on s'y refuse sciemment.

On peut finalement se rendre compte combien la dimension philosophique est centrale dans la définition de la politique dès lors qu'elle empêche le politique de s'éterniser, de s'absolutiser et de se stabiliser au point de compromettre l'alternance et la création. Voilà pourquoi « la politique est projet d'autonomie : activité collective réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société comme telle. Pour le dire en d'autres termes, elle concerne tout ce qui, dans la société, est participable et partageable. Or, cette activité auto-instituante apparaît ainsi comme ne connaissant, et ne reconnaissant, de jure, aucune limite » (44). Hormis évidemment l'autolimitation. Et puisque l'instituant (*la* politique) fonde l'institué (*le* politique), et détermine la dynamique de l'être et du devenir de la société, il convient d'éviter le conformisme aveugle qui brise le projet d'autonomie individuelle et collective, faute d'exercice de liberté, de lucidité et d'autocritique. Le pouvoir vrai n'est pas éternellement inamovible : il est flexible, dynamique et ouvert au paradigme continuité-discontinuité. Tout pouvoir est altérable et limité ; il est susceptible d'être amélioré et ajusté, amendé et abrogé, voire remplacé. Il suppose des alternatives et des alternances : sauf s'il résiste provisoirement à l'épreuve du temps et de l'histoire, de la critique et de la remise en question : de l'ascèse analytique. Un pouvoir crédible est vrai et juste, participable et partageable. Pourtant, l'anonymat et l'impersonnalité du pouvoir instituant (*la* politique) en fait un neutre : ni bon ni mauvais et peut, de ce fait devenir oligarchique, anarchique, tyrannique, hétéronome, démocratique, etc. Pour éviter la dérive du projet d'autonomie, l'autoréflexivité individuelle et collective ou démocratie

philosophique s'avère indispensable en politique, puisque l'Etat n'est rien d'autre que le politique, souvent opposé au peuple et au pouvoir instituant.

CONCLUSION

En définitive, « il devient alors impératif de former des institutions rendant cette réflexivité collective effectivement possible et l'instrumentant concrètement (...), comme aussi de donner à tous les individus la possibilité maximale de participation à tout pouvoir explicite et la sphère la plus étendue possible de vie autonome » (45). Cela n'est possible que par la *paideia*, ou éducation à la vie publique (politique, citoyenne). Il faut que les citoyens soient formés aux valeurs de la politique pour qu'ils soient à mesure de se laisser façonner selon les significations imaginaires propres à leur collectivité démocratique sous-tendue par l'esprit philosophique. Seule l'éducation citoyenne peut permettre à la politique de « créer les institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société » (46). Il résulte que l'écolage comme processus d'individuation et de socialisation, particulièrement par l'éducation démocratique et à la démocratie, s'avère incontournable. Chaque type de société produit ses propres individus et se laisse façonner par eux. Une démocratie philosophique, a la lourde mission de former ses membres à ce qui fait le propre de son eidos, si elle veut se perpétuer et conserver sa spécificité par rapport aux autres formes de régime, de gouvernance ou de principe politico-social. Former les gens aux valeurs démocratiques et philosophiques, permet d'éviter les dérives que nous appelons, à la suite de Jacinthe Mazzocchi et de Hilgers : « démocraties à double façade ou semi-autoritaires » (47). Ainsi, produire des sujets responsables, capables de participer effectivement, librement et explicitement aux enjeux et défis contextuels de la démocratie en vue de l'émancipation individuelle et collective, est une nécessité. La démocratie vraie va de pair avec le contrepoids, l'opposition intrinsèque à sa dynamique et à la possibilité de tous ou de certains, de remettre en question, de rompre ou de se désolidariser. « Il y a donc un sujet pour lequel se posent les questions de la vérité ou du bien ou du mal à faire : ... Ce sujet n'est donc pas donné ; c'est un projet, il est à faire, à faire advenir, c'est une création historique dont on peut suivre l'histoire dans le temps. La subjectivité humaine a une histoire. Elle peut être connotée par la réflexivité ... et par la volonté ou capacité d'action délibérée au sens fort du terme » (48). A l'Ekklesia (espace commun), le pouvoir du peuple se sert de la philosophie et de son état d'esprit, pour s'autogouverner, contrôler et décider collectivement de ses lois et de ses institutions. C'est cette forme de société que nous avons appelée démocratie philosophique où la politique fonde, inspire et fait être le politique comme ensemble d'institutions visibles. Elle incarne et porte tout le projet d'autonomie individuelle et collective qui est un projet d'émancipation et de responsabilisation, empêchant le politique de devenir absolu, source d'aliénation ou sacré. La politique telle que stipulée n'est pas un héritage reçu des dieux, des esprits surnaturels et extra-sociaux : elle est une pratique des hommes engagés ensemble dans une société normée, autocritique et délibérante à la fois philosophique et démocratique. Elle est création « *ensidico-social-historique* » (49) dont elle est souvent synonyme et, dont le politique n'est que manifestation ou institutionnalisation provisoire, visibilisation et formalisation éphémère. C'est ce projet d'autonomie ou démocratie philosophique dont beaucoup rêvent, que plusieurs redoutent, dont la plupart abusent à notre époque où, pourtant, la démocratie est devenue un cheval de bataille et d'hégémonie, un instrument de conquête et de civilisation : proposé, imposé, recherché, souhaité ou récusé. Nos démocraties modernes sont-elles crédibles, vraies et justes dans leur politique interne et externe ? Ne sont-elles pas un cheval de Troie ou un arbre qui cache la forêt ? Sont-elles finalement une heureuse nouvelle création social-historique ? Ou, des démocraties de façade, source d'oppression et de précarité, nécessitant des alternatives ou une démarcation radicale ? Voilà les perspectives qui vont inspirer et alimenter la suite de nos investigations.

Références bibliographiques.

1. Olivier Reboul, *La philosophie de l'éducation*. (Que sais-je ?). Paris, PUF, 11^e édition, 2016, p.3.
2. Ibidem

3. Ibidem, p. 5.
4. Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987 : La création humaine I*. Texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar et Pascal Vermay. Paris, Seuil, 2002, p.8. SV sigles.
5. Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, 1. *D'Homère à Héraclite. Séminaires de 1982-1983 : La création humaine II*. (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2004, p. 35.
6. Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe,4*. (Points/Essais). Paris, Cerf, 1996, p. 223. MICL en sigles.
7. SV, p. 44.
8. SV, p. 45.
9. Cornelius Castoriadis, *Domaine de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*. (Points/Essais). Paris, Cerf,1986, p. 253. DHCL en sigles.
10. Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*. (Points/Essais). Paris, Seuil, 1990, pp. 291-292. MMCL en sigles.
11. DHCL, p. 522.
12. Cfr aussi Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*. (Collection Tel). Paris, Gallimard, 2002, Avant-propos, p. I.
13. DHCL, p. 370.
14. SV, p. 44.
15. SV, p. 45.
16. SV, p.46.
17. DHCL, p. 89.
18. Jacinthe Mazzocchetti et M. Hilgers, *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire*. Le cas du Burkina Faso, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2010.
19. SV, p. 40. Cfr également SV, p. 40 ; MICL, pp. 269 et 265.
20. MICL, p. 274.
21. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. (Points/Essais). Paris, Seuil, 1975, p. 111. IIS en sigles.
22. IIS, p. 166-167.
23. MMCL, p.137.
24. MMCL, pp. 137-138.
25. MMCL, p. 138.
26. MMCL, p.138.
27. MMCL, p. 139.
28. MMCL, pp. 139-140.
29. MMCL, p. 140.
30. (MMCL 3, p.
31. IIS, p. 536.
32. IIS, p. 536.
33. MMCL 3, P.163.
34. MMCL 3, P.163.
35. MMCL3, p. 163.
36. Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*. (Points/Essais), Paris Seuil, 1997. p. 320-321.
37. IIS, p. 160-161.
38. IIS, p. 538.

39. MMCL 3, p. 156.
40. MMCL 3, p. 165.
41. MMCL 3, p. 165.
42. MMCL 3, p. 166.
43. MMCL 3, p. 166.
44. MMCL 3, pp. 166.
45. MMCL 3, p. 170.
46. (17) MMCL 3, p. 170.
47. Voir Jacinthe Mazzocchetti, M. Hilgers et Alii, L'après Zongo : entre ouverture politique et fermeture des possibles, Paris, Karthala, coll. « Politique africaine », 2006
48. SV, p. 58.
49. « Ensideo-social-historique » synonyme de cosmo-social-historique ou de physico-social-historique, est un ensemble de concepts que nous avons créés nous-même pour compléter le social-historique de Castoriadis et souligner son inhérence à la strate naturelle ou ensidique. Cfr Charles Claver Ndandu Kwangu, *La vérité comme élucidation chez Cornelius Castoriadis. Mémoire de Master en philosophie*, UCL, 2014, inédit, p. 134.