

QUELLE DÉMOCRATIE POUR L'AUTONOMIE ET LE BIEN-VIVRE ?

Cornelius Castoriadis

Association EcoRev' | « EcoRev' »

2019/1 N° 47 | pages 7 à 18

ISSN 1628-6391

ISBN 9791094394052

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-ecorev-2019-1-page-7.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Association EcoRev'.

© Association EcoRev'. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Quelle démocratie pour l'autonomie et le bien-vivre ?

Cornelius Castoriadis

Issu de conférences prononcées à Rome, en 1994, et à New York, en 1995, le texte (1) dont sont extraits ici des passages, constitue l'une des meilleures introductions à la notion de démocratie telle que Castoriadis l'a conçue au cours de plusieurs écrits qu'il lui a consacrés. Concevant la démocratie moins comme une technique de pouvoir que comme un régime laissant libre cours à la politique, entendue comme la libre expression des individus poursuivant un but commun dans la sphère publique, il lui assignait l'horizon de favoriser l'autonomie et le bien-vivre des membres de la Cité.

Le sujet même de notre discussion traduit et exprime la crise que traverse actuellement le mouvement démocratique. Le choix de ce sujet est en effet conditionné par l'apparition d'une conception de la « démocratie » qui en fait un simple ensemble de « procédures », tranchant ainsi avec toute la pensée politique précédente. Celle-ci 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. Il est facile de voir que, quels qu'en soient les accoutrements philosophiques, une conception purement procédurale de la « démocratie » trouve son origine dans la crise des significations imaginaires concernant les finalités de la vie collective et vise à recouvrir cette crise en dissociant toute discussion relative à ces finalités de la « forme du régime » politique, à la limite même en supprimant l'idée même de telles finalités. Le lien profond unissant cette conception avec ce que l'on appelle, assez dérisoirement, l'individualisme contemporain, est manifeste et j'y reviendrai. Mais il nous faut commencer par le commencement.

(1) « La démocratie comme procédure et comme régime », in *La montée de l'insignifiance*, Éd. du Seuil, 1996, p. 221-241.

Discuter de la démocratie, c'est discuter de la politique. Or, la politique n'existe pas partout et toujours; la véritable politique résulte d'une création social-historique rare et fragile. Ce qui existe nécessairement dans toute société, c'est le politique: la dimension – explicite, implicite, parfois presque insaisissable – qui a affaire avec le pouvoir, à savoir l'instance (ou les instances) instituée pouvant émettre des injonctions sanctionnables et qui doit comprendre toujours, explicitement, au moins ce que nous appelons un pouvoir judiciaire et un pouvoir gouvernemental (2). Il peut y avoir, il y a eu, et nous espérons qu'il y aura de nouveau, des sociétés sans État, à savoir sans appareil bureaucratique hiérarchiquement organisé, séparé de la société et la dominant. L'État est une création historique que nous pouvons dater et localiser: Mésopotamie, Est et Sud-Est asiatiques, Més-Amérique précolombienne. Une société sans un tel État est possible, concevable, souhaitable. Mais une société sans institutions explicites de pouvoir est une absurdité, dans laquelle sont tombés aussi bien Marx que l'anarchisme.

(2) Voir mon texte « Pouvoir, politique, auto-nomie » (1988), repris in *Le monde morcelé*, Éd. du Seuil, 1990, p. 117-124.

Il n'y a pas d'être humain extra-social; il n'y a ni comme réalité, ni comme fiction cohérente d'« individu » humain comme « substance » a-, extra- ou pré-sociale. [...] La « philosophie politique » contemporaine – comme du reste l'essentiel de ce qui passe pour science économique – est fondée sur cette fiction incohérente d'un individu-substance, bien défini dans ses déterminations essentielles hors ou avant toute société: c'est sur cette absurdité que s'appuient nécessairement aussi bien l'idée de la démocratie comme simple « procédure » que le pseudo-« individualisme » contemporain. Mais, hors société, l'être humain n'est ni brute ni Dieu (Aristote), il n'est tout simplement pas, il ne peut exister ni physiquement ni surtout psychologiquement. [...]

Dès sa naissance le sujet humain est pris dans un champ social-historique, est placé sous l'emprise à la fois de l'imaginaire collectif instituant, de la société instituée et de l'histoire dont cette institution est l'aboutissement provisoire. La société ne peut faire autrement, en premier lieu, que produire des individus sociaux qui lui sont conformes et qui la produisent à leur tour. Même si l'on naît dans une société conflictuelle, le terrain du conflit, ses

enjeux, les options sont prédonnés; même si l'on doit devenir philosophe, c'est cette histoire de cette philosophie-là qui sera le point de départ de la réflexion, et pas une autre. On est ici très au-delà, ou en deçà, de toute intention, volonté, manœuvre, conspiration, disposition de toute institution, loi, groupe ou classe assignables.

À côté, ou «au-dessus», de cet infra-pouvoir implicite, il y a toujours eu et il y aura toujours un pouvoir explicite, institué comme tel, avec ses dispositifs particuliers, son fonctionnement défini, les sanctions légitimes qu'il peut mettre en œuvre (3). L'existence nécessaire de ce pouvoir résulte d'au moins quatre éléments:

- le monde «pré-social» comme tel menace toujours le sens instauré par la société;
- la psyché des humains singuliers n'est et ne peut jamais être complètement socialisée et rendue exhaustivement conforme à ce que les institutions lui demandent;
- il existe d'autres sociétés, qui mettent en danger le sens instauré par la société considérée;
- la société contient toujours, dans son institution et ses significations imaginaires, une poussée vers l'avenir, et l'avenir exclut une codification (ou une mécanisation) préalable et exhaustive des décisions à prendre.

Il en résulte la nécessité d'instances explicitement instituées pouvant prendre des décisions sanctionnables quant à ce qui est à faire et à ne pas faire, c'est-à-dire pouvant légiférer, «exécuter», trancher les litiges et gouverner. Les deux premières fonctions peuvent être (et ont été, dans la plupart des sociétés archaïques) enfouies dans la régulation coutumière, les deux dernières non. Enfin et par-dessus tout, ce pouvoir explicite est le garant institué du monopole des significations légitimes dans la société considérée.

Le politique est tout ce qui concerne ce pouvoir explicite (les modes d'accès à celui-ci, la façon appropriée de le gérer, etc.).

Ce type d'institution de la société recouvre la quasi-totalité de l'histoire humaine. Ce sont les sociétés hétéronomes: elles créent certes leurs propres institutions et significations, mais elles occultent cette autocréation,

(3) Sanctions légitimes relativement au droit positif, non pas dans l'absolu.

en l'imputant à une source extra-sociale, extérieure en tout cas à l'activité effective de la collectivité effectivement existante: les ancêtres, les héros, les dieux, Dieu, les lois de l'histoire ou celles du marché. Dans ces sociétés hétéronomes, l'institution de la société a lieu dans la clôture du sens. Toutes les questions formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans ses significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont non tellement interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société.

Cette situation n'est rompue, que l'on sache, que deux fois dans l'histoire: en Grèce ancienne et en Europe occidentale, et de cette rupture nous sommes héritiers, c'est ce qui nous permet de parler comme nous parlons. La rupture s'exprime par la création de la politique et de la philosophie (de la réflexion). Politique: mise en question des institutions établies. Philosophie: mise en question des *idola tribus*, des représentations collectivement admises.

Dans ces sociétés, la clôture du sens est rompue, du moins tend à être rompue. Cette rupture – et l'activité d'interrogation incessante qui va avec elle – implique le refus d'une source de sens autre que l'activité vivante des humains. Elle implique donc le rejet de toute « autorité » qui ne rendrait pas compte et raison, ne justifierait pas la validité de droit de ses énonciations. Il en découle, presque immédiatement:

- l'obligation pour tous de rendre compte et raison (*logon didonai*) de leurs actes et de leurs dire;
- le rejet des « différences » ou « altérités » (hiérarchies) préalables dans les positions respectives des individus, donc la mise en question de tout pouvoir qui en découle;
- l'ouverture de la question des bonnes (ou meilleures) institutions, en tant qu'elles dépendent de l'activité consciente et explicite de la collectivité – donc, aussi, de la question de la justice.

Il est facile de voir que ces conséquences conduisent à considérer la politique comme un travail concernant tous les membres de la collectivité concernée, présupposant l'égalité de tous et visant à la rendre effective – donc aussi un travail de transformation des institutions dans le sens de la démocratie. Nous pouvons donc définir la politique

comme activité explicite et lucide concernant l'instauration des institutions souhaitables, et la démocratie comme le régime d'auto-institution explicite et lucide, autant que faire se peut, des institutions sociales qui dépendent d'une activité collective explicite.

Il est à peine nécessaire d'ajouter que cette auto-institution est un mouvement qui ne s'arrête pas, qu'elle ne vise pas une « société parfaite » (expression dénuée de sens), mais une société aussi libre et aussi juste que possible. C'est ce mouvement que j'appelle le projet d'une société autonome et qui, s'il aboutit, doit établir une société démocratique. [...]

II

On a objecté que cette vue entraîne une conception substantive du bonheur des citoyens – et que, par là, elle aboutit fatalement au totalitarisme (position explicitement affirmée par Isaiah Berlin et implicite dans les argumentations de Rawls ou de Habermas (4)).

Mais rien, dans ce que nous venons de dire, ne fait allusion au « bonheur » des citoyens. On peut comprendre les motivations historiques de ces objections – depuis le fameux « le bonheur est une idée neuve en Europe » de Saint-Just jusqu'à la monstrueuse face des régimes staliniens, prétendant qu'ils œuvraient pour, et réalisaient, le bonheur du peuple (« La vie est devenue meilleure, camarades. La vie est devenue plus gaie », déclarait Staline à l'apogée de la misère et de la terreur en Russie). Mais ces motivations ne suffisent pas à justifier la position théorique : celle-ci apparaît comme une réaction presque épidermique à une situation historique de dimensions colossales – l'émergence du totalitarisme – qui exigeait une analyse beaucoup plus approfondie de la question politique. L'objectif de la politique n'est pas le bonheur, c'est la liberté. La liberté effective (je ne discute pas ici la liberté « philosophique ») est ce que j'appelle l'autonomie. 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 ».

(4) Pour Habermas, voir, en dernier lieu, « Three models of democracy », *Constellations*, I, 1, avril 1994, p. 1-10.

L'
objectif de la
politique n'est pas le
bonheur, c'est la liberté.
La liberté effective est ce
que j'appelle autonomie.
L'autonomie de la collectivité,
qui ne peut se réaliser que par
l'auto-institution et l'auto-
gouvernement, est incon-
cevable sans l'autono-
mie effective des
individus.

Mais l'inverse est égale-
ment vrai: l'autonomie des
individus est inconcevable
et impossible sans l'auto-
nomie de la collectivité.
Car que signifie, comment
est possible, que présup-
pose l'autonomie des indi-
vidus? Comment peut-on
être libre si l'on est obliga-
toirement placé sous la loi
sociale? Il y a une première
condition: il faut que l'on ait
la possibilité effective de par-
ticiper à la formation de la loi (de
l'institution). Je ne puis être libre sous
la loi que si je peux dire que cette loi est la
mienne – que si j'ai eu la possibilité effective de participer
à sa formation et à sa position (même si mes préférences
n'ont pas prévalu). La loi étant nécessairement universelle
dans son contenu et, dans une démocratie, collective dans sa
source (cela n'est pas, en théorie, contesté par les procédu-
ralistes), il en résulte que l'autonomie (la liberté effective) de
tous, dans une démocratie, est et doit être une préoccupa-
tion fondamentale de chacun. (L'« oubli » de cette évidence est
une des innombrables tricheries du pseudo-« individualisme »
contemporain.) Car la qualité de la collectivité qui décide de
nous, nous importe vitalelement – autrement, notre propre
liberté devient politiquement irrelevante, stoïcienne ou ascé-
tique. J'ai un intérêt positif fondamental (et même égoïste) à
vivre dans une société plus proche de celle du *Banquet* que
de celle du *Parrain* ou de *Dallas*. Ma propre liberté, dans sa
réalisation effective, est fonction de la liberté effective des
autres. Cette idée est certes incompréhensible pour un car-
tésien ou un kantien.

Aucun doute que le déploiement et la réalisation de
cette liberté présupposent des dispositions institutionnelles
précises, y compris certes des dispositions « formelles » et
« procédurales »: les droits individuels (un *Bill of rights*), les
garanties judiciaires (*due process of law*, *nullum crimen nulla
poena sine lege*), la séparation des pouvoirs, etc. Mais les
libertés qui en résultent sont strictement défensives.
Toutes ces dispositions présupposent – et c'est le pos-

tulat tacite à peu près général dans ce qui passe pour philosophie politique moderne – qu'il y a, posé en face, un pouvoir étranger à la collectivité, indéplaçable, inentamable, par essence hostile et dangereux, dont il s'agit de borner, dans la mesure du possible, la puissance. Ce n'est là que la philosophie tacite des Communes anglaises face au monarque, et la position explicite des textes fondateurs de la Constitution américaine. Que, quelques siècles plus tard, les « penseurs politiques » de la modernité se comportent psychiquement et intellectuellement toujours comme « de votre Excellence, le très soumis et très obéissant serviteur » (5) n'étonnera que ceux qui n'ont jamais réfléchi sur l'étrange rapport de la plupart des intellectuels et des pouvoirs établis (6).

Liberté sous la loi – autonomie – signifie participation à la position de la loi. C'est une tautologie de dire que cette participation ne réalise la liberté que si elle est également possible pour tous, non pas dans la lettre de la loi, mais dans l'effectivité sociale. Il en découle immédiatement l'absurdité de l'opposition entre égalité et liberté, avec laquelle on nous rebat les oreilles depuis des décennies. À moins de la prendre sous des acceptions tout à fait spécieuses, les deux notions s'impliquent réciproquement (7). L'égale possibilité effective de participation exige l'octroi effectif à tous des conditions de tout ordre de cette participation. Les implications de cela sont visiblement immenses; elles embrassent une partie considérable de l'institution globale de la société; mais le pont archimédien est évidemment la *paideia*, au sens le plus profond et le plus permanent, sur laquelle je reviendrai. [...]

III

La langue grecque ancienne et la pratique politique des Athéniens nous offrent une distinction précieuse – et, à mon avis, de validité universelle – entre trois sphères des activités humaines, que l'institution globale de la société doit à la fois séparer et articuler: l'*oikos*, l'*agora* et l'*ecclesia*. On peut traduire librement par: la sphère privée, la sphère privée/publique, la sphère (formellement et fortement) publique, identique à ce que j'ai appelé plus haut le pouvoir explicite. Je note en passant que cette distinction fondamentale est là dans les faits et le langage, mais n'a pas été explicitée comme telle à l'époque classique, et même pas, sauf

(5) Fin de la dédicace de la *Critique de la raison pure* [de Kant], datée Königsberg, 29 mars 1781, au Freiherr von Zedlitz, ministre d'État du roi de Prusse.

(6) Voir mon texte « Les intellectuels et l'histoire » (1967), repris in *Le monde morcelé*, op. cit., p. 103-111.

(7) Voir mon texte « Nature et valeur de l'égalité » (1981), repris in *Domaines de l'homme*, Éd. du Seuil, 1986, p. 307-324.

tie, Aristote. Ces sphères ne sont nettement distinguées (et proprement articulées) que sous un régime démocratique. Sous un régime totalitaire, par exemple, la sphère publique absorbe, en principe, tout. En même temps, elle n'est en réalité nullement publique – elle est la propriété privée de l'Appareil totalitaire qui possède et exerce le pouvoir. Les monarchies absolues traditionnelles respectaient, en principe, l'indépendance de la sphère privée, de l'*oikos*, et n'intervenaient que modérément dans la sphère privée/publique, l'*agora*. Paradoxalement, les pseudo-« démocraties » occidentales contemporaines ont rendu pour une grande partie en fait privée la sphère publique: les décisions vraiment importantes sont prises en secret et dans les coulisses (du Gouvernement, du Parlement, des Appareils des partis). Une définition de la démocratie aussi bonne que n'importe quelle autre est: le régime où la sphère publique devient vraiment et effectivement publique – appartient à tous, est effectivement ouverte à la participation de tous.

L'*oikos*, la maison-famille, la sphère privée, est le domaine dans lequel, formellement et en principe, le pouvoir ne peut ni ne doit intervenir. Comme pour tous les sujets dans ce domaine, même cela ne peut et ne doit pas être pris absolument: la loi pénale interdit de porter atteinte à la vie ou à l'intégrité corporelle des membres de sa famille; même sous les gouvernements les plus conservateurs l'instruction des enfants est rendue obligatoire, etc.

L'*agora*, le marché-lieu de rassemblement, est le domaine dans lequel les individus se rencontrent librement, discutent, contractent entre eux, publient et achètent des livres, etc. Ici encore, formellement et en principe, le pouvoir ne peut ni ne doit intervenir – et ici encore, dans tous les cas, cela ne peut pas être pris absolument. La loi impose le respect des contrats privés, interdit le travail des enfants, etc. En fait, on n'en finirait pas d'énumérer les points sur lesquels et les dispositions par lesquelles le pouvoir, même dans les États les plus « libéraux » (au sens du libéralisme capitaliste), intervient dans ce domaine (exemple du budget, qui sera évoqué plus bas, etc.).

L'*ecclesia*, terme utilisé ici métaphoriquement (8), est le lieu du pouvoir, le domaine public/public. Le pouvoir comprend les pouvoirs, et ceux-ci doivent être à la

(8) Terme que j'emploie symboliquement (et non par abus de langage). L'Assemblée athénienne n'exerçait pas le pouvoir judiciaire et ne faisait que superviser l'« exécutif » au sens ici donné à ce terme (administration).

fois séparés et articulés. Je m'en suis expliqué ailleurs (9), je me bornerai donc ici à quelques points importants pour la présente discussion.

Si l'on considère concrètement l'activité des différentes branches du pouvoir, il est clair que, dans aucun domaine, des décisions ne peuvent être pensées et adoptées sans prise en compte de considérations substantielles. Cela vaut aussi bien pour la législation que pour le gouvernement, pour l'«exécution» comme pour le judiciaire.

Il est, en effet, impossible d'imaginer une loi, sauf précisément les lois de procédure, et encore, qui ne tranche sur des questions substantives. Même l'interdit du meurtre ne va pas de soi – à preuve les multiples restrictions, exceptions, qualifications dont il est partout et toujours entouré. Il en va de même pour ce qui est de l'«application» de ces lois, qu'il s'agisse du judiciaire ou de l'«exécutif». Le juge ne peut (et en tout cas, ne doit) jamais être un *Paragraphenautomat*, parce qu'il y a toujours des «vides de droit» (*Rechtslücken*), mais surtout parce qu'il y a toujours une question d'interprétation de la loi et, plus profondément, une question d'équité (10). Interprétation comme équité sont inconcevables sans recours à et invocation de l'«esprit du législateur», soit ses «intentions» (11) et les valeurs substantives que celles-ci sont supposées viser. Il en est de même pour ce qui est de l'administration dans la mesure où celle-ci ne saurait «appliquer» des lois et des décrets sans les interpréter. Il en est par excellence de même pour ce qui est du Gouvernement. La fonction gouvernementale est «arbitraire». Elle se déroule dans le cadre de la loi, elle est liée par la loi (je parle évidemment de ce qui est censé être le cas dans les régimes «démocratiques» occidentaux), mais elle n'applique ni n'exécute en général des lois. La loi (en général, la Constitution) dit que le Gouvernement doit déposer chaque année un projet de budget devant le Parlement et que celui-ci (qui, dans ce cas, partage une fonction gouvernementale et non «législative») doit le voter, tel quel ou amendé; elle ne dit pas, et ne saurait jamais dire, ce qu'il doit y avoir dans ce budget. Bien évidemment, il est impossible d'imaginer un budget qui ne soit imbibé d'un bout à l'autre, tant du côté des recettes que du côté des dépenses, de décisions substantives, qui ne soit pas inspiré par des objectifs et des «valeurs» qu'il vise à réaliser. Plus généralement, toutes les

(9) Voir mon texte «Fait et à faire», in Giovanni Busino et al. (eds.), *Autonomie et auto-transformation de la société*, Genève, Droz, 1989, en partic. p. 500-513.

(10) Voir mon analyse des conceptions d'Aristote à ce sujet dans «Valeur, égalité, justice, politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous» (1975), repris in *Le monde morcelé*, op. cit., en partic. p. 274-306.

(11) Il ne s'agit évidemment pas des intentions «historiquement attestables», mais de l'insertion nécessaire – et problématique – de toute clause particulière dans le système juridique d'ensemble, lequel en principe évolue continuellement.

décisions gouvernementales non triviales concernent et engagent, dans une obscurité radicale et radicalement inévitable, l'avenir. Elles tendent à orienter l'évolution de la société dans la mesure où celle-ci en dépend, vers une direction de préférence à une autre. Comment pourraient-elles être prises sans faire appel, fût-ce tacitement, à des options substantives ?

On pourrait dire : mais toutes ces décisions explicites (et notamment législatives et gouvernementales) pourraient très bien ne viser qu'à conserver l'état de choses existant – ou à préserver la liberté de la société (non « politique ») à faire émerger d'elle-même et à déployer les « formes de vie substantielles » qu'il lui plaît. Mais cet argument contient, ne serait-ce qu'implicitement, une assertion de valuation positive des formes et des contenus déjà existants de la vie sociale – qu'ils fussent l'héritage de temps immémoriaux ou le produit de l'activité contemporaine de la société. Pour prendre l'exemple le plus familier au lecteur d'aujourd'hui, le « libéralisme » extrême revient à une affirmation de substance : ce que les « mécanismes du marché » ou la « libre initiative individuelle », etc., produisent est « bon » ou « le moins mauvais possible », ou bien : aucun jugement de valeur ne peut être porté là-dessus. (Les deux affirmations, contradictoires évidemment, sont simultanément ou successivement soutenues par F. von Hayek, par exemple.) Dire qu'aucun jugement de valeur ne peut être porté sur ce que la société « spontanément » produit conduit au nihilisme historique total et revient, par exemple, à affirmer que n'importe quel régime (stalinien, nazi ou autre) vaut n'importe quel autre. Dire que ce que la tradition ou (cela revient finalement au même) la société produit « spontanément » est bon ou le moins mauvais possible revient évidemment à s'engager à montrer, chaque fois et sur chaque exemple précis, en quoi et pourquoi il en est ainsi, donc, à entrer dans la discussion substantive.

Comme personne en possession de ses esprits ne contesterait ces constatations, la duplicité de la position procédurale devient claire : il ne s'agit pas de nier que des décisions affectant des questions de substance doivent être de toute façon prises, quel que soit le type de régime considéré, mais d'affirmer que, dans un régime « démocratique », seule la « forme » ou la « procédure » selon lesquelles ces décisions sont prises importent – ou bien que

cette « forme » ou « procédure » à elles seules caractérisent un régime comme « démocratique ».

Accordons qu'il en soit ainsi. Mais toute « procédure » doit être appliquée – par des êtres humains. Et ces humains doivent être tels qu'ils puissent, doivent et s'astreignent à appliquer cette procédure selon son « esprit ». [...]

Pour la vue « procédurale », les humains (ou une partie suffisante d'entre eux) devraient être des purs entendements juridiques. Mais les individus effectifs sont tout autre chose. Et l'on est obligé de les prendre tels qu'ils viennent, toujours déjà façonnés par la société, avec leurs histoires, leurs passions, leurs appartenances particulières de toutes sortes ; tels que les ont déjà fabriqués le processus social-historique et l'institution donnée de la société. [...] Une fois de plus, la question de la *paideia* s'avère inéliminable.

L'idée que l'on puisse séparer le « droit positif » et ses procédures des valeurs substantives est un mirage. L'idée qu'un régime démocratique pourrait recevoir de l'histoire, *ready made*, des individus démocratiques qui le feraient fonctionner l'est tout autant. De tels individus ne peuvent être formés que dans et par une *paideia* démocratique, laquelle ne pousse pas comme une plante, mais doit être un objet central des préoccupations politiques.

Les procédures démocratiques forment une partie, importante, certes, mais une partie seulement, d'un régime démocratique. Et elles doivent être vraiment démocratiques, dans leur esprit. Dans le premier régime que l'on puisse appeler, malgré tout, démocratique, le régime athénien, elles ont été instituées non pas comme simple « moyen », mais comme moment d'incarnation et de facilitation des processus qui le réalisaient. La rotation, le tirage au sort, la décision après délibération de tout le corps politique, les élections, les tribunaux populaires ne reposaient pas seulement sur un postulat de l'égalité de tous à assumer les charges publiques : ils étaient les pièces d'un processus politique éducatif, d'une *paideia* active, visant à exercer, donc à développer chez tous les capacités correspondantes et par là à rendre aussi proche que possible de la réalité effective le postulat de l'égalité politique.

IV

[...] [II] est une autre confusion : celle entre le bien commun et le bonheur. La fin de la politique n'est pas le bonheur, qui ne peut être qu'une affaire privée (12), c'est la liberté ou l'autonomie individuelle et collective. Mais ce ne peut pas être *seulement* l'autonomie, car alors on retomberait dans le formalisme kantien et sous toutes les critiques justifiées dont celui-ci a été dès l'origine l'objet. Comme je l'ai déjà écrit ailleurs (13), nous voulons la liberté à la fois pour elle-même et pour en faire quelque chose, pour pouvoir faire des choses. Or une immense partie de ces choses, soit nous ne pouvons par les faire tout seuls, soit dépendent fortement de l'institution globale de la société et, généralement, les deux à la fois. Cela implique nécessairement une conception, fût-elle minimale, du bien commun. [...]

En tout état de cause, la question du bien commun appartient au domaine du faire social-historique, non pas de la théorie. La conception substantielle du bien commun est chaque fois social-historiquement créée – et c'est elle qui se tient évidemment derrière tout droit et toute procédure. Cela ne nous conduit pas au simple « relativisme » si nous vivons dans un régime démocratique, où l'interrogation reste en permanence ouverte effectivement, ce qui présuppose la création sociale d'individus capables de s'interroger effectivement. Nous retrouvons ici au moins une composante du bien commun démocratique, substantive et irrelative : la cité doit faire tout ce qui est possible pour aider les citoyens à devenir effectivement autonomes. Cela est d'abord une condition de son existence en tant que cité démocratique : une cité est faite de citoyens, et un citoyen est celui qui est « capable de gouverner et d'être gouverné » (Aristote). Mais cela est aussi, comme déjà dit, une condition positive du bien-vivre de chacun, qui dépend de la « qualité » des autres. Et la réalisation de cet objectif : aider les individus à devenir autonomes, la *paideia* dans l'acception la plus forte et la plus profonde du terme, est impossible sans des décisions politiques substantives – qui par ailleurs ne peuvent qu'être prises dans tout type de régime et en tout état de cause.

La démocratie comme régime est donc à la fois le régime qui essaie de réaliser, autant que faire se peut, l'autonomie individuelle et collective, et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée. [...]

© Éd. du Seuil, 1996.

- (12) Voir le § « Racines subjectives du projet révolutionnaire » dans la 1^{re} partie (1964-1965) de mon livre *L'institution imaginaire de la société*, Éd. du Seuil, 1975, p. 126-127.
- (13) Voir mon texte « La polis grecque et la création de la démocratie » (1982), repris in *Domaines de l'homme*, op. cit., en partic. p. 287-296.