01 2007

Destitution, institution, constitution… et la puissance (dé)formatirice de l'investment affectif

Alice Pechriggl

Traduit par Pierre Rusch

La formation du pouvoir

Politeia signifie chez Aristote, d'une part, la forme ou la « constitution » de la *polis*, d'autre part *la* constitution par excellence, c'est-à-dire la forme positive de l'exercice du pouvoir de la multitude — de la bonne multitude — sur elle-même ; la mauvaise forme de la domination de la foule, du *plêthos*, ou du grand nombre, des *polloi*, Aristote la nomme (après Platon) « démocratie ». (Platon, toutefois, ne trouve aucun pendant positif à la domination du grand nombre, encore moins une forme qu'il identifierait, à l'instar d'Aristote, comme la « constitution » même). La vie politique bonne est de ce point de vue celle qui permet à la multitude des hommes de suivre leur « nature » politique, c'est-à-dire de participer activement à l'exercice du pouvoir, dans la mesure où, alternativement, ils ordonnent ou gouvernent, obéissent ou sont gouvernés (*archein kai archesthai*).

Ce principe politique qui peut être dégagé des écrits aristotéliciens (en particulier *La Constitution d'Athènes*[1] et *Les Politiques*) fournira le point de départ d'une réflexion sur la relation entre les trois formes du « poser », de la « position[2] » (*tithêmi*) associées aux concepts de constitution, d'institution et de destitution. L'aspect central porte ici sur la structuration politique, c'est-à-dire explicitement délibérative (de conseil et de décision) et exécutive de la société. La fonction de cohésion de la constitution est ici marquée par le préfixe « con- » (ensemble), tandis que l' « institution » se rapporte au moment fondateur qui amène une structure à l'existence. Dans les pages qui suivent, l'investissement et le retrait désignent avant tout un mouvement affectif et psychologique général ; ils se distinguent par là de la destitution envisagée comme un processus de décomposition et de déconstruction, c'est-à-dire comme le négatif de la constitution. À l'institution et à la structuration démocratique créatrice, réceptives aux affects, on pourrait opposer l'administration comme organe exécutif mécanique/bureaucratique de la société ou de l'entité politique concernée, un organe auquel l'affect est a priori odieux, la créativité supportable seulement dans le cadre des procédures prescrites, même si l'un et l'autre — en dépit de leur dangereuse prolifération — semblent indispensables à son fonctionnement. Voilà pour une première ébauche du champ sémantique dont je vais maintenant tenter de concrétiser certains aspects.

Ce n'est pas ici le lieu de décider si nous introduisons une différenciation interne dans le concept de pouvoir ou si nous l'envisageons comme une unité aporétique ; l'examen des modes de position doit plutôt nous permettre d'éclaircir la question aristotélicienne de la qualité et de la quantité relative à l'exercice du pouvoir[3]. Au lieu d'hypostasier ou d'occulter dans cette démarche le micro-niveau comme l' « autre » du macro-niveau, je voudrais

souligner sa pertinence notamment pour une « esthétique politique » au sens large de l'*aisthêsis* (perception sensible) axée sur l'analyse, la modification ou la dissolution de positions ou de dispositifs intériorisés. Au contraire de la triade « destitution – institution – constitution », le concept de « dispositif » présuppose certes une « ordonnance » passablement figée qui, comparée à d'autres modes de position « secondaires », semble relever d'une dimension transcendantale. Mais du point de vue de la « triade des positions », une telle « ordonnance » elle-même n'advient ou ne peut être pensée qu'à travers la structure spécifique de cette triade : la structure efficiente, c'est-à-dire celle qui institue et constitue le réel — comme dans le cas de certains dispositifs ou de certaines constitutions —, ne peut pas être analysée comme une structure préformée. Il s'agit plutôt d'une *matrice*[4] enracinée dans les hommes ou la société, et qui, soit par institution implicite, soit par position explicite (par ex. normative), sous-tend le changement.

Or l'émergence implicite/latente d'une structure ou d'un réseau dans la vie commune explicitement organisée sur le mode délibératif est généralement envisagée par la théorie politique comme une question à éclaircir, accessible à la discussion et à la décision. Elle est en ce sens prisonnière de l'équation ontologique traditionnelle être = présence, qui domine encore actuellement les histoires et les historiographies de la politique comme représentation[5]. Il ne peut être question de l'être en tant que présence ou de son effacement que relativement à une forme nettement délimitée et à sa double représentation, tandis que la triade des positions exige une logique créatrice, capable de produire du nouveau, une logique du changement, qui pour autant ne condamne pas a priori les formes établies, achevées (ni, comme Hegel, les rejete comme de « simples résultats » dans la catégorie du cadavre).

Les limitations sociales, les déterminations, les répartitions, les normes, les commandements et les interdits, les tabous, les incitations et les diversions peuvent être perçus et compris comme a priori castrateurs, inhibants et aliénants, ou comme ambivalents, potentiellement aliénants, mais aussi potentiellement (*dynamei, en puissance*) libérateurs, protecteurs, judicieusement choisis et définis, et donc comme des matérialisations de l'autonomie politique. Mais envisager a priori, et aussi a posteriori, *tous* les modes de la position politique, c'est-à-dire tous les modes de position explicite et publique, comme des dispositifs et des structures d'aliénation, c'est centrer l'analyse sur l'exploitation de tous par la société comme système capitaliste, sexiste, hétéronormatif, etc., avec les dispositifs qui l'accompagnent, en délaissant le processus d'institution et les multiples strates dans lesquelles il se manifeste[6] ; c'est remettre en scène sur le plan esthétique (c'est-à-dire principalement pour les sens, le goût et les affects), mais aussi sur le plan de l'être et de la connaissance, le caractère inévitable et donc déterminée de cette articulation. Celle-ci tend, dans une telle conception déterministe, à se cristalliser en un lien conceptuel nécessaire, où une dynamique an-archique d'expérience, d'invention, d'action et de formation de concepts, au sens d'une politique démocratique effective, n'a plus (guère) de place[7]. Le règne quasi universel de l'aliénation, de la sujétion, de l'exploitation et de l'arbitraire ne permet pas, fût-ce par le recours à la dimension microscopique, de dégager cet espace politique de pensée et d'expérience qu'il ne tolère même pas à dose infinitésimale dans le cadre de l'instauration de normes publiques et des actes explicites d'institution.

Le triade de la destitution, de l'institution et de la constitution dans l'individu et dans la collectivité — retour sur Castoriadis

Sur l'arrière-plan d'une confrontation critique notamment avec Marx, Aristote, Trotski, Kant, Arendt, Merleau-Ponty, Lacan et Freud, Cornelius Castoriadis a forgé le concept d' « imaginaire instituant », qui exige une brève explication pour ceux qui ne sont pas familiers de son œuvre. Castoriadis publie son ouvrage, *L'institution imaginaire de la société*[8], en 1975, au moment où s'amorce ce mouvement de congédiement de la révolution — à la fois comme pratique politique et comme concept philosophique — qui ne s'achèvera qu'avec les lieux communs grotesques de Fukuyama. La première partie de l'ouvrage reprend un texte plus ancien, dans lequel Castoriadis déconstruit les fondements déterministes et fonctionnalistes que le marxisme, selon lui, partage avec la philosophie traditionnelle. Il donne ainsi à l'idée de révolution une signification nouvelle, qui accorde une place centrale à la créativité des psychismes, du « collectif anonyme » et de l'imaginaire social en tant qu' « imaginaire instituant ».

Castoriadis s'intéresse prioritairement au problème de l'auto-organisation sociale et politique, et avant tout à l'auto-institution comme autonomie collective, c'est-à-dire comme démocratie radicale. Il soulève par exemple la question, aporétique mais non moins importante, de savoir comment un « Soi » intérieurement et extérieurement toujours « hétéronome », poussé par le ça ou par l'inconscient, sursollicité par la société et ses impératifs, peut constituer avec d'autres pareillement « constitués » une communauté politique capable de se rassembler dans un projet d'autonomie et d'autoinstitution, et de s'accorder assez bien pour réaliser cette autonomie au-delà de la brève floraison d'une insurrection anarcho-conseilliste. Dans les lignes directrices de la démocratie athénienne, mais surtout dans les conseils opéraïstes, dans la révolution hongroise de 1956, ainsi que dans d'autres mouvements de base après 1968, dans le militantisme féministe ou

dans l'organisation des sans-papiers, Castoriadis discerne les « germes » d'une telle autonomie, placée sous le signe de la fusion, de l'exposition à l' « autre » et au changement. Toute son œuvre théorético-politique est traversée par de telles références aux mouvements collectifs d'autonomie qui se sont produits et continuent de se produire à chaque instant. Au lieu de les faire entrer de force dans une unité systématique, dans une quelconque « idée de la Révolution » ou « du sujet révolutionnaire », au lieu de les dénoncer pour leur caractère purement défensif et réactif, il y voit autant d'exercices spécifiques, inventifs — c'est-à-dire stimulant l'imagination politique au sens de l'imaginaire instituant —, dans l'apprentissage de l'autonomie collective. En même temps, il croit de moins en moins à la possibilité d'une révolution réussie, amenant une collectivité autonome auto-instituée, explicitement démocratique, basée sur la participation de tous ses membres doués de jugement, qu'à l'efficacité des tendances et des dispositifs hétéronomes actuellement en place. Au lieu de partir de l'idée d'une démocratie authentique, sans délégation ni transcendance, la réflexion philosophique de Castoriadis procède d'une question politico-transcendantale, et pose la question des conditions de possibilité requises pour qu'un nombre suffisant de personnes (d'une société, d'une entité politique, etc.) commence à s'entendre sur la mise en place d'une structure autonome ou propice à l'autonomie collective, pour qu'elle se fixe cet objectif et entreprenne de le mettre en œuvre contre les intérêts et les institutions (capitalistes, oligarchiques, androcentriques, hétérosexistes, racistes, xénophobes, etc.) qui règnent aussi *en nous-mêmes*[9].

Cette « lutte » intervient déjà comme source de (dé)plaisir lorsque Castoriadis, rejoignant en cela Kelsen et les positivistes du droit, pose comme ultime instance et condition transcendantale de

l'autonomie la volonté collective de *position* — alors même que, en tant que psychanalyste, il voit cette volonté affaiblie, sa « souveraineté » entamée par toutes sortes d'autres puissances, inhibitions et instances, tant sur le plan intrapsychique que sur celui du psychique au sein du collectif (ou dans la perspective de la psychologie sociale)[10].

Institution et psychanalyse de groupe

Interrogé sur ses références à l'« imaginaire instituant », Antonio Negri fait dans une interview l'éloge de ce concept, avant de critiquer chez Castoriadis « un certain jungisme, c'est-à-dire l'idée d'un inconscient collectif, d'un imaginaire collectif [...] Je ne crois pas à la productivité de la psychanalyse dans les sciences sociales. Au contraire, je crois qu'en se focalisant sur les limites, sur les barrières inhérentes à l'homme et à sa capacité d'expression — qui sont à mon avis des éléments fondamentaux du freudisme, même si je ne dirais pas qu'il y a un mal originel pour l'idéologie psychanalytique —, on perd la possibilité de penser la libération d'un point de vue collectif, et même d'un point de vue individuel ; on se trouve dans une situation où imaginer même devient difficile. De ce point de vue, je suis spinoziste, et je pense que s'il y a du mal dans la vie, des limites, des barrières, ce n'est pas quelque chose qui est inscrit dans la nature de l'individu, mais quelque chose qui lui est imposé de l'extérieur. Quand le développement est entravé, c'est toujours par l'action de forces extérieures[11]. »

Ce n'est pas la première fois qu'on opère cet amalgame entre les archétypes ou l' « inconscient collectif » de Jung et l'imaginaire

social de Castoriadis[12], dont le philosophe a trouvé une première ébauche chez Merleau-Ponty[13] ; la chose n'est pas nouvelle, et ce n'est donc pas la peine de s'y attarder. Concernant la question de l'inconscient individuel et de ses effets dans et sur la collectivité, en revanche, on ne peut laisser passer sans répondre les déclarations de Negri, qui méconnaissent autant la psychanalyse que le concept de l'inconscient. Non seulement il ne s'agit pas dans la psychanalyse, comme Negri lui-même le suggère, de définir le mal et de le localiser à l'intérieur ou à l'extérieur de la psyché. La conception psychanalytique du conflit est une conception dynamique qui embrasse à la fois sa genèse endogène et sa genèse exogène ; la question de l'origine (interne ou externe) est donc secondaire, tout comme il est secondaire de savoir si le traumatisme s'est passé en réalité « exactement comme ça », ou si des traumatismes ou des dispositions plus microscopiques ont « posé » les conditions pour qu'un événement ait dans le psychisme individuel ou collectif un effet traumatisant, et donc inhibant sur la faculté de juger et d'agir du sujet. Dans sa théorie des pulsions, Freud présuppose une disposition à l'ambivalence innée en l'être humain, qu'il décrit en référence à Platon et aux mythes Grecs comme la double attraction d'Eros et Thanatos. Castoriadis le suit partiellement sur ce terrain : il ne s'intéresse pas au mal, mais à l'idée développée avec Piera Aulagnier à partir des travaux de Melanie Klein, d'un penchant originaire et indéracinable du sujet à constituer une « monade psychique » fermée sur elle-même. Il s'agit d'un fantasme de toute puissance qui déborde potentiellement toutes les limites et tous les besoins (physiques) et tend à s'ériger en totalité (moi = tout, tout = moi), qu'Aulagnier caractérise comme « originaire » dans la perspective du développement psychique. La monade (ou l'originaire) n'est pas le mal, pas plus qu'elle n'est une pure inhibition, elle est ce qui en nous nie radicalement les limites (de l'ego tout-puissant fantasmé) ; mais c'est aussi dans la clôture de la

monade que s'enracine l'élément rebelle qui réagit aux empiètements et à une socialisation importune, et qui dans certains conflits extrêmes se dresse aussi politiquement contre une raison d'Etat abusive ou aveugle. L'élément « monadique » serait également ce qui nous aide à nous protéger contre les exigences illimitées qui excèdent nos capacités psychiques ou physiques (quand l'invasion est trop massive pour le psychisme, cette défense se fait parfois au détriment du corps). En même temps, c'est dans la « monade » que s'enracine la composante autiste de l'homme, la démesure égocentrique, l'*hybris* de vouloir que quelque chose soit « ainsi et pas autrement », dont se nourrissent autant l'arbitraire autocratique que les régimes totalitaires[14].

Où s'arrête le psychisme, qui peut le délimiter lorsqu'il s'agit de phénomènes collectifs ? Cessons-nous alors d'être ou d'avoir un inconscient, des conflits ou des déplacements affectifs lorsque nous sommes ou agissons en tant qu'êtres politiques ? Si nous prenons au sérieux la phrase génialement paradoxale, et en même temps cohérente, d'Aristote : « L'homme est par nature un être politique », cela signifierait que nous avons d'emblée cessé d'exister comme êtres psychiques, ou d'avoir un psychisme…

Castoriadis dépasse cette question quand il entreprend de préciser les modalités des aspects psychiques de la réalité sociale en introduisant des différenciations dans le concept d'imaginaire. Nous inventons, nous instituons et nous destituons, parce que et pour autant que nous sommes psyché, monade, entité psycho-somatique inconsciente, mais aussi sensation, parole, pensée, jugement, agir conscients, ou que nous effectuons tous ces actes et y prenons part ; d'un autre côté nous inventons, nous instituons et nous destituons, alors que nous sommes individuellement toujours déjà pris dans des rapports sociaux d'interaction, que nous sommes donc des êtres possédant chacun sa spécificité, socialisés dans tel ou tel

monde, telle ou telle langue, tel ou tel imaginaire, et que nous incarnons, exprimons et — d'une manière au moins subliminale — modifions constamment cet imaginaire.

Le problème auquel la dialectique de l'autonomie et de l'hétéronomie confronte Castoriadis ne concerne pas ce qui limite l'action ou entrave la pensée du sujet : c'est plutôt de savoir pourquoi tant de sociétés deviennent étrangères à leur propre imaginaire, à leurs propres créations, à ce que Hegel appelait la « culture » (*Bildung*[15]). Pourquoi elles méconnaissent la part active qu'elles prennent à leur production, et lui substituent une toute-puissance transcendante, ou plusieurs puissances auxquelles elles croient être soumises, ou un plan divin auquel tout se conforme, etc. Il cherche à éclairer ce phénomène à l'aide du couple conceptuel instituant/institué, et à le resituer dans la perspective de l'autonomie : comment pouvons-nous agir afin que les hommes dans une société ne nient plus leur historicité et reconnaissent leur « œuvre » porteuse de significations et de structures, et l'assument dans le sens d'une autoinstitution démocratique[16] ?

Mais tant que nous prenons exclusivement en considération l'imaginaire idéel et objectal, conçu comme pure représentation, en négligeant les déplacements ou les transferts microscopiques d'affects (sur des objets réels ou fictifs), en ignorant les investissements affectifs et les « retraits d'affects », l'analyse végète dans une approche hypostatique. Castoriadis, il est vrai, insiste sur la tonalité affective, sur l'investissement ou le retrait d'affects dans le faire du collectif chaque fois en question. Il a également forgé le concept d' « imaginaire réel », au sens où la réalité sociale comporte à ses yeux peu de choses qui ne soient des « produits » de l'imagination collective, de la langue, de la signification et des institutions, autrement dit de l'imaginaire. Toutefois, on ne trouve guère chez Castoriadis de développements sur les corps, la

corporéité, et sur ce que j'appelle — dans le prolongement de sa découverte de la faculté d'imagination, mais plus près des références merleau-pontyenne à la corporéité — la *vis formandi* somatique. Il s'agit des affects et des sens (*aisthêseis*) localisés dans ce *metaxy* (le milieu) entre psyché et soma, qui désigne pour moi plus adéquatement le complexe psycho-somatique dont Castoriadis s'est contenté d'effleurer l'analyse conceptuelle ; il s'agit des incarnations culturelles des conflits psychiques collectifs, et de ce « reste » de la vie psychique individuelle et collective qui « s'étend au somatique ». Il ne s'agit pas de sonder la « vie pulsionnelle des nations », mais d'aborder aussi sur ce plan les événements et les continuités culturelles, de les intégrer dans les analyses et les perspectives d'action, et d'examiner les concepts mobilisés par les projections sociales du point de vue de leurs dynamiques et de leurs structures affectives exclusives[17].

Cette réflexion politique ouvre une perspective sur les dimensions latentes, affectives (c'est-à-dire fondées sur la sensibilité endogène) du politique ou de la politique[18]. On peut analyser le goût ou les humeurs d'une collectivité — c'est-à-dire ses sentiments de (dé)plaisir relativement à la destitution, la constitution et l'institution — par exemple lors d'un vote *(Ab-stimmung)*, qui de ce point de vue ne vise plus seulement à produire quelque chose (par décision), mais présente aussi le sens ambivalent d'exprimer ces humeurs qui divisent, voire décomposent une communauté ou ses membres ; les élections constituent à cet égard un moyen de purger les passions et en même temps de les sublimer et d'y mettre un terme — au moins provisoirement — dans la reconnaissance du vote (et donc de la possibilité d'en sortir vaincu). C'est précisément à ces points d'intersection qu'il est possible d'étudier directement l'*aîsthesis* (de même que l'*orexis* et le *pathos*) dans le champ politique. Il s'agit pour une grande part d'intégrer ce qui, dans la

réflexion esthético-philosophique comme dans la théorie politique, se trouve souvent marginalisé (au profit des Idées, des Formes, etc.) : les affects comme une sorte *d'aisthêsis* endogène, dans leur localisation conflictuelle entre l'imaginaire et le somatico-matériel, entre l'individu et la collectivité (ou le groupe), mais aussi entre les instances et les couches intra-psychiques — lesquelles ne cessent nullement de fonctionner dans l'état collectif ou dans l'assemblée politique, au contraire : c'est seulement sur ce plan qu'elles se forment, se constituent et se « cristallisent » en structures significatives et affectives. Nous ne pouvons certes éclairer les affects (tout comme les pulsions) que par le biais de représentations, de pensées ou d'autres entités éidétiques ou fantasmatiques qui leur sont liées (« investies » par eux) — via l'afflux ou le reflux de force psychique —, mais ils ne se laissent pas réduire à cela. Ils modèlent ou déforment constamment les compositions, les combinaisons réalisées entre les entités éidétiques, entre le désir et la représentation, entre la perception, l'imagination et l'action, entre jouer et agir. C'est donc une chose de ne pas vouloir élaborer ce niveau, autre chose de considérer que les conflits inconscients et les combinaisons affect/représentation/désir qui s'y renouent ne seraient pas significatifs sur le plan collectif, ni pour son analyse, ni pour son auto-transformation/-conservation, parce que l'analyse de l'inconscient serait réservée au psychisme individuel (ce qui est faux, comme l'ont montré, avant la psychanalyse de groupe, Freud et à sa suite notamment le philosophe et analyste Theodor Reik).

Le pouvoir instituant et constituant

Le (dé)plaisir de changer, le (dé)plaisir de (se) persévérer dans une illusoire identité à soi-même, la cohésion et l'intégration ou la décomposition et l'association significative sont les termes pertinents autour desquels s'articule ce champ de réflexion affectif-esthétique de l'imaginaire politique et de la praxis politique. L'illusion du monde de la pensée et de la loi, sa réalisation rationnalisatrice (« les pensées sont toutes-puissantes, l'expérience n'est pas indispensable ») remplacent, dans les dispositifs d'hétéronomie collective, les réflexions sur de telles combinaisons pertinentes au plan de la pratique. Dans un dispositif hétéronome verbalisé en un discours englobant, il n'y a même plus lieu de se demander pourquoi nous *voulons* le changement plutôt que la permanence ; pourquoi nous voulons que cesse ce qui « arrive » ou « se commet » en matière d'horreur ou de terreur normalisée ; pourquoi il faudrait révoquer les suppôts de l'exploitation ou simplement les auteurs d'une mauvaise politique : ce ne sont plus des expérience qui peuvent être éclairées par la réflexion. Les adeptes se contentent à la place de dogmes tout prêts et de théories globales d'explication des systèmes, s'offrant comme des pseudo-identités dans lesquelles l'inquiétude, le malaise, l'angoisse, mais aussi la jouissance et le désir politique se trouvent capturés et « dépassés » au sens hégélien. Certes, les ne reviennent pas tels quels, à l'instar du désir refoulé dans l'inconscient, mais, exclus comme inappropriés, ils remontent à la surface à la moindre occasion, s'accrochent à la première constellation idéo-projective à peu près convenable et nourrissent ainsi les comportements aveugles au détriment de l'agir délibératif au sens d'une liberté collective, c'est-à-dire toujours aussi intégratrice.

Mais tout comme les affects d'horreur ou de culpabilité surgis, puis refoulés par la collectivité politique, les affects liés à l'émancipation (et au désir d'émancipation) continuent de vivre souterrainement ; ils se maintiennent à la manière d'un anachronisme, et trouvent constamment de nouvelles voies pour se réaliser dans l'ordre socio-historique. Le souvenir explicite et la restitution d'anciennes formes de protestation politique, d'institution ou de constitution politico-démocratique, contribue autant que leur sédimentation implicite ou inconsciente à la production de formes nouvelles. Comprendre les conflits liés à ce mouvement comme nos propres conflits ne devrait pas être un obstacle dans cette entreprise, bien au contraire.

La philosophie du XXème siècle a souvent donné une importance démesurée au concept de pouvoir, quand elle ne l'a pas au contraire congédié par réaction. Pour relativiser cette tendance à l'absolutisation, je voudrais conclure sur la métaphore utilisée par Hannah Arendt, parlant du pouvoir qui traîne dans la rue. Cette métaphore a des accents réalistes, rapportée à l'abstentionnisme souvent manifesté par la théorie, qui croit pouvoir faire l'économie de la prise de pouvoir, alors que la politique n'est rien d'autre que la question de la répartition la plus égale et la plus juste du pouvoir comme institution instituée/destitution/institution instituante/constitution... Prendre le pouvoir sans le confisquer pour quelque bénéficiaire que ce soit, tel est l'*art* de la démocratie, qui vise donc la répartition la plus égale et la participation de tous dans l'exercice alterné du pouvoir[19]. La monopolisation du pouvoir entre les mains de quelques-uns est incompatible avec le concept de pouvoir en tant que concept politique (et donc aussi public), dans la mesure où le monopole privatise et accapare ce qui appartient et doit appartenir à tous, ce qui obéit et doit obéir à tous. En tant que politique, le pouvoir tend à s'étendre et à changer de mains,

reflétant une fondamentale détermination an/archique de l'*archê*. Celle-ci naît de l'absence de présupposé conceptuel ou ontologique dans lequel le mode d'exercice du pouvoir trouverait un fondement universel. Pour Aristote, c'était là une évidence, et ceux qui — comme Arendt, Castoriadis, Lefort ou Rancière — cherchent à comprendre la politique dans cette perspective ont toujours souligné ce point contre les discours fondamentaux et protothéologiques sur le pouvoir/*archê* comme principe ontologique universel. Mais dans leur foi en la théorie, les hommes se fient davantage à la toute-puissance des idées et des principes qu'au pouvoir de la pratique démocratique instituante — y compris les actes de langage et les pratiques artistiques ; ils se fient à des principes (qui sont l'abréviation ontothéologique des *archai*) desquels, par manque d'intuition et de jugement politique, ils croient pouvoir déduire la nature et les réalisations possibles du pouvoir.

La métaphore de Hannah Arendt désigne dans le champ de la réflexion politique un pouvoir qui est situé et agit aussi en nous, dans nos idées, dans nos structures désirantes, etc., dans nos actes de communications imaginés et effectifs, partout et en toutes circonstances… Le noyau éclairant de cette métaphore réside toutefois dans l'oxymoron d'un pouvoir traînant dans la rue, que les passants ramassent pour instituer à partir de là de nouvelles formes et de nouvelles structures d'exercice du pouvoir[20]. Une constitution nouvelle, plus démocratique ? Peut-être, mais pour le moment, avec la suppression partielle de la division des pouvoirs (donnant une compétence législative explicite au Conseil des ministres), les multitudes de l'Union Européenne consentent à un coup
d'État
oligarchique par lequel la souveraineté législative du « *demos* », déjà

extrêmement délayée et de fait inexistante dans les démocraties représentatives, se trouve transférée hors de toute mesure aux représentants des gouvernements nationaux. Le pouvoir démocratique instituant, a fortiori le pouvoir constituant, demande donc un renforcement en tous et par tous de la faculté politique de juger. Ce qui nous renverrait moins à l'*empire rhétorique*[21] qu'à l'idée aristotélicienne d'un développement de l'intelligence politique par l'exercice alterné du pouvoir, ou encore à l'éthique et à l'esthétique kantiennes, dans lesquelles l'articulation politique, si rarement signalée, n'est nullement condamnée à disparaître derrière les logiques de l'affect.

---

[1] *Athênaiôn politeia* ce qui signifie plus exactement *La constitution des Athéniens*.

[2] *N.d.T.* : « Poser » et « position » renvoient ici au « *stituare* » qui est la racine commune de « constitution », « institution », « destitution ». Avec *setzen* et *Setzung*, l'allemand possède un équivalent plus direct du terme latin, permettant des combinaisons encore plus nombreuses (*Zusammensetzung, Einsetzung, Entsetzung*, mais aussi *Besetzung*, *Absetzung*, etc.). Tous ces actes constituent les « modes de position », la « triade des positions » dont il sera question plus loin.

[3] Pour un traitement plus détaillé de cette question, voir le chapitre :
« Quantitié et qualité de la pluralité », dans A. Pechriggl, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres, tome I, Du corps à l'imaginaire civique*, Paris, l'Harmattan, 2000, II.2.2., p. 238-270.

[4] Je me réfère ici au concept de « matrice » développé par la psychanalyse de groupe, notamment par Bion et Foulkes dans les années 1940 — dessinant une structure dans laquelle tous les affects, les représentations, les désirs inconscients, ou moitié conscients moitié inconscients, etc. sont rassemblés et reliés entre eux.

[5] Benjamin Constant démarque la liberté antique de la liberté moderne à l'aide des concepts de « participation » et de « représentation ». Ce dernier terme, pour atteindre son but, doit être pris dans sa double acception : il n'y a pas de représentation politique sans une image de ce qui est ainsi représenté.

[6] Ce qui, sur le point par exemple de la critique de l'hétéronormativité comme telle, paraît un projet assez limité, comparé à une entreprise de transformation radicale des normes, et revient finalement à une normalisation discursive inavouée.

[7] Cf. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie* Paris, La Fabrique, 2005.

[8] C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, 1975. Le débat, mené avec Lefort et Lyotard, s'était ouvert dans les années 1950 dans le cadre du collectif de rédaction de la revue *Socialisme ou barbarie*.

[9] Sauf à rejeter la part étrangère ou conflictuelle comme le « mal » et de décréter que « l'enfer c'est les autres » ou que « tout le mal vient du dehors », etc. Dans cette perspective microscopique, qui met aussi en question les propres tendances et les embarras hétéronomes de tout sujet, avec ses résistances inconscientes à la libération et au changement, Castoriadis était, en théorie du moins, plus proche de Foucault que de certains philosophes voués au « conseil du prince » dans l'ordre macropolitique. Sur le lien entre

Castoriadis et Foucault, voir en particulier Philippe Caumières, « La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault », dans *L'imaginaire selon Castoriadis. Cahiers Castoriadis* n° 1, sous la dir. de Sophie Klimis et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires St. Louis, 2006, p. 165-199.

[10] À cet égard, « transcendantal » apparaît comme un terme (a posteriori) nécessairement relatif, impliquant d'emblée une relation avec l'empirie et donc lui-même déjà conditionné, dans la perspective d'une circularité ouverte. C'est à partir de cette position que Castoriadis critique le structuralisme à la fois sur le plan de l'ontologie et sur celui de la théorie de la connaissance, comme une approche trop déterministe, trop fermée à la pratique.

[11] http://multitudes.samizdat.net/article.php.3 ?id article=1928 (mis en ligne le 15.11.2006)

[12] Castoriadis lui-même a critiqué les idées de Jung et ce qu'il en reste chez Freud ; cf. par exemple *Fait et à faire. Carrefours du labyrinthe V*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 177.

[13] Cf. Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

[14] Cf. le dernier chapitre du livre de P. Aulagnier, *L'Apprenti historien et le maître sorcier*, Paris, PUF, 1984.

[15] Voir le chapitre qui porte ce titre dans *La Phénoménologie de l'Esprit*.

[16] A cet égard, « les Grecs », plus précisément les Athéniens, ne sont pas pour Castoriadis un modèle, mais *d'un certain point de vue* des pionniers, parce qu'ils ont été les premiers à se poser explicitement cette question et ont créé les institutions politiques

(démocratiques) correspondantes. Cela ne doit nullement nous faire perdre de vue ce principe constitutif de la démocratie athénienne qu'était l'exclusion des femmes et des esclaves. L'exclusion des femmes marque le « sentiment traditionnel » de l'imaginaire politique jusqu'à aujourd'hui. Si elle bloque gravement la réalisation de la « démocratie des genres », elle n'est pas pour autant fixée comme un archétype ou comme un « inconscient collectif » inscrit dans les gènes des peuples. Il faut mettre en lumière les modèles et les dynamiques complexes, régénératifs, par lesquels se perpétuent ces facteurs d'exclusion fondateurs des oligarchies androcentriques : alors seulement pourrons-nous les destituer, autrement dit inventer et commencer à mettre en place un nouvel imaginaire, plus démocratique, doté des institutions adéquates.

[17] Sur « l'imaginaire-écran de la féminité », cf. A. Pechriggl, *Corps transfigurés*, t. I et II, Paris, L'Harmattan, 2000.

[18] La prise en compte des comportements, des défenses au niveau collectif amène par exemple à se demander dans quelle mesure des conflits historiques massivement refoulés (mais jamais pareillement refoulés par tous) se répercutent sur les conflits eros/thanatos des générations ultérieures, et comment ceux-ci à leur tour déterminent les déplacements d'affects et les sublimations qui modèlent la réalité collective. Prenons un exemple : c'est une chose que les lesbiennes et les gays prennent conscience collectivement de leur homophobie intériorisée, et en tirent un sens politique ironique, par exemple dans un cortège de la gay pride, tournant ainsi leur impuissance en puissance, la dérision dont ils sont objet en dérision de cette dérision… — une autre chose serait-ce deprojeter leur homophobie (inévitable dans une société homophobe) intériorisée dans la haine des autres à leur endroit,

vivant ainsi toujours plus dans l'angoisse, la dissimulation et l'auto-/agression.

[19] L'alternance de l'*archein* et de l'*archesthai* est pour Aristote la condition pour que les citoyens de la *polis* soient libres : celui qui n'a pas appris à obéir (à la loi), ne peut pas gouverner comme libre citoyen d'autres libres citoyens, il ne peut que faire régner la tyrannie.

[20] Voir notamment son livre *On Revolution*, New York, 1963.

[21] Pour reprendre le titre d'un livre de Chaim Perelman.