

Ce que les Grecs donnent à penser: la démesure de l'individualisme et le pari sur la prudence

Sophie Klimis*

Résumé

Comment s'apprendre par le désastre? Il va s'agir ici de travailler à rendre pensable l'asensé auquel nous confronte la "crise" financière en l'envisageant à partir du *pathei mathos* tragique: "apprentissage dans et par l'affect". La tragédie des *Perses* d'Eschyle nous permettra d'observer comment l'apparente imprévisibilité d'un désastre militaire est représentée comme étant la conséquence d'un échec à se donner le bon critère d'évaluation en stratégie militaire. Gagner une guerre ne reposerait en effet pas sur le calcul de probabilités d'un expert solitaire (le roi), mais sur la délibération collective et la prudence (*phronèsis*). De façon plus générale, la tragédie d'Eschyle nous montrera en quoi l'*ego cogitans* n'est pas réductible à *homo computans*. Dans un second temps, c'est Platon qui sera évoqué pour approfondir la compréhension de la notion de prudence. En me basant sur une lecture du dialogue du *Politique*, inspirée par celle de Castoriadis, je tenterai de montrer que Platon propose une conceptualisation de la prudence qui en fait un savoir de l'universel *parce que* du singulier et du général, *parce que* du particulier.

Mots-clés: tragédie, Platon, *phronèsis*, prudence, critique de la rationalité instrumentale, crise du néolibéralisme.

Os que os gregos nos fazem pensar: a desmedida do individualismo e a aposta na prudência

Resumo

Como aprender com o desastre? Nossa abordagem será tornar pensável a falta de sentido à qual nos confronta a "crise" financeira considerando-a a partir do *pathei mathos* trágico: "aprendizagem no e pelo afeto". A tragédia *Os Persas* de Ésquilo nos permitirá observar como a imprevisibilidade aparente de um desastre militar é retratado como sendo a consequência

* Doutora em Filosofia pela Université Libre de Bruxelles. Professora na Université Saint Louis, em Bruxelas, Bélgica. E-mail: sophieklimis@gmail.com

de um erro no critério de avaliação da estratégia militar. Com efeito, ganhar uma guerra não repousaria em cálculo de probabilidades de um *expert* solitário (o rei), mas na deliberação coletiva e na prudência (*phronèsis*). De modo mais geral, a tragédia de Ésquilo nos mostrará em que o *ego cogitans* não é redutível ao *homo computans*. Num segundo momento, é Platão que será evocado para aprofundar a compreensão da noção de prudência. Baseando-me numa leitura do diálogo do *Político*, inspirada na leitura de Castoriadis, tentarei mostrar que Platão propõe uma conceitualização da prudência que faz dela um saber do universal, *porque* do singular e do geral, *porque* do particular.

Palavras-chave: tragédia, Platão, *phronèsis*, prudência, crítica da racionalidade instrumental, crise o neoliberalismo.

The greeks that make us think: the rampant individualism and reliance on the prudence

Abstract

How to learn oneself through disaster? Our approach here will be to render thinkable the lack of sense to which the financial “crisis” is confronting us by considering it from the angle of the tragic *pathei mathos*: “learning into and by affect”. Aeschylus’ tragedy *Persians* will allow us to observe how the apparent unpredictability of a military disaster is depicted as a consequence of failure to come up with the right assessment criterion in military strategy. In that light, winning a war would not actually be based on a calculation of probabilities by a lone expert (the king), but rather on collective deliberation and prudence (*phronèsis*). On a broader level, Aeschylus’s tragedy will show us how the concept of *ego cogitans* is not reducible to that of *homo computans*. In a second time, Plato will be evoked to help us deepen our understanding of the concept of prudence. Basing myself on a reading of the dialogue *The Statesman* inspired by Castoriadis’s, I will try to show that Plato proposes a conceptualization of prudence which makes it a knowledge of the universal *because* it is a knowledge of the singular and the general, *because* of the particular.

Keywords: tragedy, Plato, *phronèsis*, practical wisdom, critique of instrumental reason, crisis of Neoliberalism.

Introduction

Dans le présent article, il va s’agir de travailler à rendre pensable l’asensé auquel nous confronte la “crise”¹ que connaît actuellement le modèle de société néolibéral, en l’envisageant à partir du *pathei mathos* tragique².

1 Le terme grec *krisis* peut tout à la fois signifier la phase critique d’une maladie et le trouble qui l’accompagne, ainsi que la résolution de la crise dans le choix, la décision et le jugement.

2 On trouve cette expression dans l’*Agamemnon* d’Eschyle, v. 177.

“Souffrir pour comprendre” selon Paul Ricoeur (RICCEUR, 1988, p. 371), le *pathei mathos* renvoie plus largement à une forme d’apprentissage dans et par l’affect. Or, si la tragédie peut délivrer un tel “enseignement”, c’est d’abord parce qu’elle se caractérise par ce que l’on pourrait qualifier de mise en forme affective des significations, par différenciation de leur mise en forme conceptuelle. La première question qui sera adressée au monde contemporain à partir de ce *pathei mathos* tragique se formulera de la façon suivante: “comment *s’apprendre* par le désastre?” Le choix d’une forme verbale pronominale vise à “traduire” la valeur de la voix moyenne du grec ancien en français. Distincte de la voix active et de la voix passive, la voix moyenne exprime le profit que l’actant retire de son action. Dans le premier *stasimon* de son *Antigone*, Sophocle fait un usage paradigmatique de cette voix moyenne, en nous montrant comment penser poétiquement dans le langage la différence anthropologique. En effet, l’humain y est présenté comme cet être “plus terrifiant et extraordinaire que tous les autres vivants” (v. 332-333), parce qu’il “s’est enseigné à lui-même (*edidaxato*, à la voix moyenne) le langage articulé, le penser agité comme le vent, et les pulsions législatrices qui instituent les cités” (v. 353-355). Monstration poétique du cercle de l’autocréation humaine: s’apprendre à soi-même ce que l’on ne connaissait pas préalablement, c’est l’inventer. Et inventer ce qui fait la spécificité du vivant humain (la parole, la pensée et les lois), c’est dire qu’il n’existe pas de nature humaine pré-donnée, mais que l’humain se donne à lui-même son essence, dans l’invention réfléchie de ses actes et de ses œuvres (Voir: CASTORIADIS, 1999a, p. 13-34; KLIMIS, 2004, p. 63-102).

La tragédie grecque qui nous permettra d’aborder cette question est à la fois la plus ancienne tragédie qui ait été conservée jusqu’à nous et la seule qui traite d’un événement historique: les *Perses* d’Eschyle. Nous pourrions y observer comment l’apparente imprévisibilité d’un désastre militaire (la destruction totale de l’armée perse, pourtant supérieure en nombre à celle des Grecs) y est représentée comme conséquence d’un échec à se donner le bon critère d’évaluation en stratégie militaire. Gagner une guerre ne reposerait en effet pas sur le seul critère quantitatif de l’évaluation des forces en présence et du calcul d’un expert solitaire (le roi), mais sur le registre qualitatif de la délibération collective et de la prudence (*phronèsis*). De façon plus générale, la tragédie d’Eschyle nous montrera en quoi l’*ego cogitans* n’est pas réductible à l’*homo computans*. Dans un second temps,

c'est Platon qui sera évoqué pour approfondir notre compréhension de la prudence. A l'encontre des interprétations traditionnelles de la prudence platonicienne, qui l'identifie à "un savoir immuable de l'être immuable"³, savoir totalisant et transcendant de réalités absolues et transcendantes, je voudrais proposer une autre interprétation de ce concept, basée sur une lecture du dialogue du *Politique*, inspirée par celle du philosophe Cornélius Castoriadis (CASTORIADIS, 1999b). Je tenterai ainsi de montrer que Platon propose une réflexion sur la prudence qui en fait un savoir de l'universel parce que du singulier, du général, parce que du particulier: délibération alliant l'activité de l'imagination à celle de l'entendement, la prudence serait invention (au sens fort du terme) de la juste décision et son actualisation dans l'action (*praxis*) adéquate à une situation particulière. L'apparent paradoxe étant que la singularité de cette décision/action serait ce qui lui donne valeur d'exemplarité et donc la possibilité d'être prise comme règle et norme universelle de l'agir. La seconde réélaboration de notre question se formulera alors: comment relancer, aujourd'hui, le pari sur l'inventivité normative de la prudence, pour espérer pouvoir configurer l'*eidōs* d'un autre monde commun possible?

La démesure du quantitatif d'après les *Perses* d'Eschyle: *l'ego cogitans* n'est pas réductible à *homo computans*

Représentée en 472 av. J.C., la tragédie des *Perses* raconte les suites de la bataille de Salamine (480 av. J.C.), à laquelle Eschyle avait lui-même participé. Eschyle y évoque la victoire des Grecs sur les Perses, mais en choisissant de situer son intrigue du côté des perdants, à la cour de Suse où les vieillards perses, qui constituent le chœur, attendent aux côtés de la reine mère Atossa le retour des leurs. Un messenger survient, leur annonçant qu'il est, avec le roi Xerxès, le seul survivant: toute l'armée des Perses a été décimée. Ce ne seront plus alors que cris et lamentations, au travers desquels est dénoncée la démesure (*hubris*) de Xerxès, tenue pour responsable de ce désastre. Or, ce en quoi consiste cette "démesure" n'a rien d'évident. Quel est donc l'excès dont se serait rendu coupable le roi des Perses en allant

3 Aubenque (2002) oppose cette vision platonicienne de la prudence au "retour" d'Aristote à la signification tragique de la prudence.

combattre les Grecs? Car Eschyle prend soin de décrire un contexte dans lequel Xerxès partait indéniablement en vainqueur. On évoquera d'abord l'incroyable chance qui avait accompagné jusqu'alors les grandes conquêtes perses, surtout du temps du grand roi Darius, père de Xerxès. Cette "bonne fortune" (*eutukhia*), qui a procuré tant de victoires et de richesses aux Perses est telle que, au cours de l'attente qui précède le retour du messager, la reine Atossa se dit vivre dans la crainte incessante de sa disparition: "j'ai peur que, devenue trop grande, notre richesse ne renverse du pied et ne transforme en poudre sur le sol l'édifice de bonheur qu'un dieu sans doute aida Darius à élever" (v. 163-164). Autre donnée, très concrète: la supériorité quantitative incontestable de l'armée perse. Ainsi par exemple, dans le récit du Messager:

S'il ne se fut agi que du nombre, sache que le Barbare aurait triomphé; car pour les Grecs, le chiffre de leurs navires était environ dix fois trente; dix en outre, formaient une réserve à part. Xerxès, au contraire, je le sais, conduisait une flotte de mille vaisseaux, sans compter les croiseurs de vitesse, au nombre de deux cent sept. Telle était la proportion (*logos*): la trouves-tu à notre désavantage? Non, c'est un dieu, dès lors, qui nous a détruit notre armée, en faisant de la chance des parts trop inégales dans les plateaux de la balance (v. 337-346).

En inversant la phrase de l'argumentaire, nous pourrions donc formuler l'aporie à laquelle nous confronte Eschyle de la façon suivante: tout semblait prévisible et modélisable. Dès lors, Xerxès semble avoir décidé et agi dans les conditions optimales de certitude d'une victoire pour son armée. Et pourtant: le désastre. Il faut reprendre le fil de la description lyrique pour comprendre ce paradoxe. La multitude des guerriers perses est aussi comparée par le chœur à un troupeau humain, lancé sur la mer et sur la terre, "mille bras, mille vaisseaux" qui parviennent à dompter jusqu'à la mer elle-même: la route que les Perses se sont tracée, inexorablement, jusqu'en Grèce, cette route "aux mille chevilles est comme un joug au cou de la mer" (v. 71-72). Ultiment, ce sont les guerriers perses qui deviennent aussi innombrables que les vagues de la mer, ce qui permet de dire en *crescendo* leur puissance: "qui donc serait capable de tenir tête à cet immense flux d'humains? Autant vouloir, par de puissantes digues, contenir l'irrésistible

houle des mers! Invincible est l'armée de la Perse au cœur vaillant" (v. 87-92). Plus forte encore que la disproportion quantitative des forces en présence évoquée par le messager, l'image chorale du flux va jusqu'à dissoudre la numération. On peut encore citer le vers 40, qui dit la démesure de cette multitude: *deinoi plêthos anarithmoi*, "terrifiants et extraordinaires (nb. le chœur évoque les rameurs), la foule, les innombrables". Sans cesse est donc mise en évidence la démesure du quantitatif: la foule des guerriers perses est telle, qu'il devient impossible de lui donner des limites par le nombre, de la définir en la comptant. Dès lors, cette foule devient une "masse", elle est déshumanisée et rejetée du côté du chaotique, de l'immaîtrisable. À l'opposé, toutes les références aux Grecs sont soigneusement circonscrites par des chiffres et des proportions, cadrées dans une métrique⁴, bref, limitées. Or, rappelons que pour les Grecs, la limite (*péras*) est signe de perfection, tandis que l'*apeiron*, l'illimité est aussi l'indéterminé, le chaotique, l'irrationnel, inquiétant et dangereux par excellence.

Revenons maintenant à la démesure de Xerxès. Envisagée d'un point de vue grec, cette démesure est d'abord liée à la disproportion inhérente à l'organisation de la société perse. La royauté absolue du Grand Roi signifie en effet le pouvoir d'un seul sur tous, et cette situation a-politique par excellence, puisque la *polis* suppose que le pouvoir soit réparti entre plusieurs citoyens, même dans une configuration oligarchique – induit souvent dans l'imaginaire grec l'assimilation des Perses à une société d'esclaves. Pour un Grec, la démesure de Xerxès, c'est donc aussi d'avoir pris seul la décision de partir en guerre: *hubris* du *monos phronein*, le "penser/délibérer solitaire", qui sera aussi stigmatisé dans l'*Antigone* de Sophocle⁵. Chez les Perses, pas

4 Voir par exemple, les vers 339-340.

5 Cf. CASTORIADIS, 1999a, p. 26-27, ainsi que KLIMIS, 2004, pour plus de détails. Pour le point qui nous occupe ici, qu'il suffise de rappeler que, tant Créon qu'Antigone sont dénoncés par le chœur et par Hémon comme étant coupables d'une telle *hubris*. En effet, les deux protagonistes "ont raison", mais seulement partiellement, car ils agissent sur base d'une vision tronquée de la réalité, chacun refusant de s'ouvrir à la raison de l'autre. Ainsi, Antigone a "raison" de vouloir accomplir les rites funéraires sur le cadavre de Polynice, car la mort annule la distinction entre ami et ennemi de la cité. Mais elle a tort de vouloir le faire seule, "de sa propre main", alors que c'est la cité tout entière qui devrait accorder à Polynice des funérailles collectives pour le réinsérer dans la communauté. Créon a quant à lui "raison" de poser que la sauvegarde de la cité prime sur tout autre chose, mais il a tort en s'obstinant à maintenir Polynice dans son statut d'ennemi, même après la mort de ce dernier. En refusant de lui accorder des funérailles, Créon refoule Polynice hors

d'assemblées délibératives, pas de discours contradictoires qui forcent les citoyens à réfléchir ensemble pour prendre leurs décisions collectivement. Pourtant, Eschyle choisit de donner à voir le chœur des vieillards perses s'invitant à la concertation pour envisager l'issue de la guerre⁶. Mais cet appel à la délibération collective restera sans suite, puisqu'il est directement suivi par l'arrivée de la reine Atossa et par le récit de son rêve. Le chœur ne pourrait donc être, au mieux, que *thumomantis*, "devin inspiré par le cœur", et non pas collectif citoyen argumentant par la raison. Mais le chœur refuse ce degré moindre de réflexion, qui consisterait à interpréter le songe de la reine, et lui enjoint plutôt de s'adresser aux dieux en suppliante. Est-ce à dire que les nobles perses sont incapables de quitter leur position passive, et que la réflexion et la délibération sont l'apanage du seul roi? A un premier niveau, il semblerait que oui. Xerxès a bien dû se livrer à quelque chose comme un calcul de probabilités, visant à estimer ses propres forces par rapport à celles des Grecs. Mais ce que la voix lyrique nous dévoile, c'est que le calcul de probabilités est insuffisant, voire même qu'il est totalement non pertinent dans ce contexte. Ce que la pièce nous révèle, c'est que dans une guerre, une indéniable supériorité numérique n'induit pas la victoire comme sa conséquence nécessaire. Autrement dit, la démesure de Xerxès, c'est de s'en être tenu à un calcul de poids et mesures limité au registre du quantitatif. Car, pour un Grec, ce type de calcul n'est pas la sagesse pratique, la *phronèsis* – et très mal traduite "prudence" –, qui fait qu'on prend la bonne décision au bon moment:

La *phronèsis* est quelque chose qui appartiendrait plutôt à ce que Kant appellera par la suite la "faculté de juger", tout en la dépassant largement puisque la faculté de juger kantienne, ou plus largement, de la logique ordinaire, c'est la capacité de reconnaître qu'un cas tombe sous une règle (...) mais la *phronèsis* n'est pas que cela. Au-delà de ce

du cadre de l'humanité civilisée et se déshumanise – et se dépolitise – donc aussi lui-même. Ainsi, tant Antigone que Créon sont *a-polis*, inintégrables dans la cité, car ils ne parviennent pas, selon la belle expression du chœur, "à tisser ensemble les lois de la cité et les serments faits aux dieux" (v. 368-369).

6 *Perses*, v. 140-143: "allons, Perses, prenons place sous ce toit antique et ouvrons l'examen prudent et profond, aussi bien la nécessité nous en presse".

côté un peu mécanique de la faculté de juger, c'est aussi quelque chose d'indéfinissable *a priori*: cette capacité de reconnaître chaque fois ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas (...) et juger une situation, ce n'est pas passer en revue les milliards de cas possibles et dire: c'est celui-là le cas pertinent. Non, c'est aller directement à la décision: c'est pertinent, ça n'est pas pertinent. (CASTORIADIS, 1999b, p. 58)

Par cette citation du philosophe Castoriadis, je souhaite commencer à introduire l'idée selon laquelle l'une des causes possibles de la "crise" contemporaine réside peut-être dans un cruel défaut de *phronèsis*. Eclipse de la sagesse pratique des Anciens, dans un contexte hérité d'une modernité qui s'est peut-être fourvoyée en limitant la raison à son activité calculatrice: hypostase dont l'hyperbole nous aurait conduits au marasme actuel, non sans raison concentré autour de la finance. Car, toujours à suivre Castoriadis, "l'activité calculatrice et raisonnante n'est pas propre au conscient (...) le vivant discrimine, sépare, choisit, identifie, travaille par classes, propriétés et relations (...) il y a reconnaissance de formes, il y a mise en relation, il y a toujours "si...alors" (CASTORIADIS, 2002, p. 91):

La capacité d'activité délibérée est tout autre chose que la possibilité d'un acte indiqué sans ambiguïté par le calcul logique, le *reckoning*. Dans notre optique, nous pouvons imputer ce dernier type d'acte à une bactérie, à un animal, etc.: un chien "se dirige", etc. Mais dans la capacité d'activité délibérée, nous visons la possibilité pour un être humain de faire entrer dans les relais conditionnant ses actes les résultats de son processus de réflexion (...) Autre façon de dire la même chose: la volonté ou activité délibérée est la dimension réfléchie de ce que nous sommes en tant qu'êtres imaginants. (CASTORIADIS, 2002, p. 113)

Pour le dire encore autrement: ce que Castoriadis pointe ici, c'est le caractère restrictif, voire, l'erreur de la définition philosophique qui assimile la raison au seul calcul. En effet, selon Castoriadis, l'activité calculante et raisonnante, érigée par les Modernes comme différence spécifique de l'humain, se retrouve en réalité déjà à tous les niveaux du vivant, depuis le stade le plus élémentaire de la bactérie. En effet, tout être vivant, envisagé

en tant que “pour soi”, configure “son” monde propre, en sélectionnant les éléments utiles à sa survie et en évitant ceux qui lui sont nuisibles, parmi la multitude chaotique des éléments et des événements du monde qui s’offrent à lui. Dès lors, nous aurions vécu depuis des siècles dans l’imposture d’une représentation imaginaire qui nous a indûment fait prendre *homo computans* pour *ego cogitans*. La faillite actuelle d’*homo computans* serait ainsi due à l’oubli de ce qui fait le fonds de notre humanité: la sagesse pratique entendue comme capacité de poser une action fondée sur la délibération — entendue comme démarche réflexive, mais qui comprend aussi une part d’intuition, voire, de “flair”⁷: dans une délibération au sens grec, il s’agit tout autant de “réfléchir” que de “sentir” ce que sera la juste décision pour un contexte donné, toujours éminemment singulier. Cette sagesse ne se base donc pas sur un calcul de probabilités, mais elle est une démarche d’auto-réflexion qui allie imagination et entendement.

Si l’on revient pour conclure à la tragédie des *Perses*, la démesure de Xerxès peut s’envisager sous plusieurs angles. *Primo*, cette démesure résulte d’une décision unilatérale (*monos phronein*), car le roi n’a pas pris le temps d’écouter ni d’articuler des points de vue différents du sien, voire, contradictoires, émanant d’autres personnes, elles aussi impliquées à des niveaux et degrés divers dans la guerre. Ceci équivaut à un défaut de sagesse pratique (*phronesis*): “délibérer seul”, c’est se risquer à “mal délibérer” et donc, en réalité, à ne pas avoir délibéré du tout. D’où une vision tronquée et paradoxale de la supériorité incontestable du quantitatif: la supériorité numérique sur le champ de bataille n’est pas décisive, car c’est la délibération elle-même qui exigeait le “nombre”, tant, comme le résumera plus tard Aristote “on pense mieux à plusieurs que seul”. *Secundo*, la démesure du roi peut aussi être entendue comme incapacité à se mettre soi-même en question: il semble impossible à Xerxès de se représenter les limites de son pouvoir despotique et du système d’organisation collective qui en découle. Ceci résulte directement de l’incapacité à imaginer et à entendre ce qui est radicalement autre: que la supériorité militaire puisse être qualitative et non pas quantitative. En miroir, Eschyle nous représente les causes de la victoire

7 Rappelons que, pour Willamowitz, le terme grec *noos* (“l’esprit”, “l’intellect”) aurait aussi signifié le fait de souffler, de renifler.

des Grecs: d'abord, leur intelligence rusée (*mêtis*) et leur curiosité de l'Autre les ont rendu capables d'inventer une ruse en anticipant la réaction perse. Autrement dit, seuls les Grecs possèdent la capacité imaginative de se projeter dans un cadre de pensée et de valeur distinct du leur. Deuxièmement, leur victoire est aussi due à leur solidarité absolue, conséquence d'une organisation politique en cités, où les citoyens se représentent à eux-mêmes comme étant libres (*eleutheroi*) et égaux (*homoioi*). Par le biais de la critique des Perses, Eschyle se livre à l'éloge de la cité démocratique athénienne, "leader" de la confédération des cités grecques ayant remporté la victoire de Salamine⁸.

La prudence, invention d'une règle singulière potentiellement universalisable d'après le *Politique* de Platon

Soulignons tout d'abord que, pour Platon, *sophia* et *phronèsis* semblent être synonymes (DIXSAUT, 1997, p. 335-362). C'est Aristote qui entreprendra de distinguer entre sagesse théorique et sagesse pratique, entre l'homme de la prudence et le sage contemplatif⁹. Pour Platon, il n'y a qu'une seule sagesse, apanage du roi-philosophe dans la *République*, car seul celui qui sait peut bien agir: il faut posséder la science (*épistémè*) pour pouvoir gouverner avec prudence et selon la justice¹⁰. Toutefois, dans le dialogue du *Politique*, Platon laisse percevoir que la possession de cette science totalisante pourrait bien n'être qu'un idéal régulateur, voire, un

8 En écho aux *Perses* d'Eschyle, nous pourrions aussi évoquer la célèbre *Oraison funèbre* prononcée par Périclès en hommage aux citoyens morts au combat au début de la guerre du Péloponnèse, rapportée par Thucydide. Voir CASTORIADIS, 2008, p. 165-166, pour qui ce discours montre que les Athéniens considèrent que ce qui les distingue, non seulement des Perses, mais aussi *in fine* de tous les autres Grecs, c'est de "savoir faire preuve de la plus grande audace tout en réfléchissant sur ce qu'il y a à faire. On voit bien l'opposition: chez les autres il y a des généraux qui pèsent le pour et le contre et donnent tout à coup à l'armée l'ordre d'avancer; les Athéniens ne laisseront à personne le soin de réfléchir à leur place sur ce qu'ils sont capables d'entreprendre. Et Périclès de poursuivre ce même parallèle: chez les autres, le résultat est que *amathia men thrasos* (le manque de pensée les conduit à l'arrogance, à la témérité folle), *logismos de oknon pherei* (et la réflexion à l'hésitation, au relâchement); ou ils se ruent dans l'action, ou l'équilibre des discours contraires, la représentation des dangers anticipés sont tels qu'ils renoncent à agir. Tandis que nous sommes les seuls à réfléchir ensemble et à oser ce que nous avons décidé après avoir réfléchi".

9 AUBENQUE (2002) pour une étude devenue un classique et qui reste incontournable.

10 EDMOND (1991) pour une étude fine et nuancée de la manière dont Platon traite de la politique.

phantasme irréalisable. Tout d'abord, l'*épistèmè* y est synonyme de *tekhè politikè*: science et technique politique sont la même chose et apanage d'un énigmatique "homme royal" (*basilikos anèr*). Selon l'Etranger d'Elée, qui mène le dialogue, la possession de cette science technique rend l'homme royal supérieur à la loi, car cette dernière est "comme un homme ignare qui répète toujours la même chose" (294b-c) sans être capable de s'adapter aux cas concrets. L'Etranger d'Elée nous offre donc ici ce qui est sans doute la première critique de l'universalité abstraite de la loi. A l'opposé, la science technique politique serait donc quant à elle un savoir de l'universel capable de s'adapter aux cas singuliers. La qualifier d'*épistèmè* renverrait ainsi à sa dimension universelle et abstraite. L'appeler *tekhè* serait la dévoiler comme "savoir qui contient en lui-même la virtualité de l'adaptabilité à toute conjoncture qui pourrait se présenter" (CASTORIADIS, 1999b, p. 180). Enfin, en la qualifiant aussi de *phronèsis*, Platon insisterait sur l'effectuation pratique de cette adaptation de l'universel au particulier, dans la prise de décision et le gouvernement effectif de la cité¹¹.

Dans son commentaire du *Politique*, Castoriadis propose une interprétation de l'analogie faite par Platon entre l'homme royal et le capitaine d'un navire qui précise de façon éclairante le statut de la *phronèsis*. Voici d'abord le texte de Platon:

De même que c'est en veillant constamment à ce qui est avantageux pour son bateau et son équipage, sans édicter de règles écrites, mais donnant comme loi sa propre technique (*tèn tekhnèn nomon parekhomenos*), qu'un capitaine de navire assure la sauvegarde de ses compagnons de navigation, n'est-ce pas de la même manière que les hommes qui sont en mesure d'exercer ainsi leur autorité peuvent réaliser une constitution droite, en faisant de leur propre technique une force plus puissante que les lois? (Platon, *Le Politique*, 296e-297a)

11 Loin d'être floue et imprécise ou de tout réduire au Même, la terminologie utilisée par Platon tisse autour de son "objet" (la politique) une série de variations sémantiques pour l'appréhender (voire, le créer?) selon différents aspects qui sont intimement liés les uns aux autres, tout en pouvant être distingués par l'analyse.

Castoriadis commente ce passage en insistant sur l'importance du mouvement créateur par lequel la technique est prise comme loi:

Que fait, en bon marin, le capitaine d'un navire, dramatisons un peu: un navire en pleine tempête et soumis à des règlements imbéciles? Il donne des ordres qui vont éventuellement contrevenir à ces règlements, qui en tout cas ne les imposent ni ne les respectent et ce faisant, il "offre son art comme loi" *tèn tekhnèn nomon parekhomenos*. Très belle phrase qui anticipe, en un sens – mais tout cela reste implicite et explicite par personne –, la troisième *Critique* de Kant. Parce que ce que dit Kant dans la *Critique du Jugement*, c'est exactement ça, *tèn tekhnèn nomon parekhomenos*. C'est-à-dire que l'œuvre de génie fournit une loi uniquement à partir de son art, art ici voulant dire cette capacité de lier imagination et entendement. (CASTORIADIS, 1999b, p. 161)

En s'appuyant sur cet exemple, Castoriadis le généralise et montre que prendre comme loi la technique enrichie par toute une vie d'expérience, afin de s'aider à la juste décision pour inventer l'action capable de résoudre une situation de crise donnée, c'est la définition même de la *phronèsis*, qui est sagesse pratique en situation:

La *phronèsis*, ce n'est pas du tout la prudence, c'est le jugement dans ce qu'il a de créateur. Ce n'est pas seulement, comme dirait Kant, la capacité de soumettre le cas sous la règle ni même de trouver la règle commune à travers divers cas. La *phronèsis*, c'est trouver à partir d'un cas unique une règle originale qui s'applique à ce cas et peut-être à d'autres cas à venir. Le cas surgissant étant unique, il n'est pas subsumable à une loi déjà là (aporie de l'universel abstrait). (CASTORIADIS, 1999b, p. 146)

Cette manière d'approcher la *phronèsis*, qui en fait une faculté de juger créatrice de règles, permet d'éclairer le statut du mystérieux "homme royal" identifié sans aucune justification dans le cours du dialogue à l'homme politique. Rappelons d'abord les paroles de l'Etranger: "puisque l'art du législateur est une partie de l'art royal, c'est-à-dire de l'art politique, ce que je dis, c'est que, le meilleur, ce n'est pas que les lois soient souveraines,

mais l'homme royal qui agit avec prudence (*andra ton méta phronèseôs basilikon*)" (PLATON, *Le Politique*, 294a, trad. C. Castoriadis). Or, tout d'abord, l'idée "qu'on doit gouverner sans lois, cela est dur à entendre" (PLATON, *Le Politique*, 293e) affirme Socrate le Jeune, l'interlocuteur de l'Étranger d'Elée. Le jeune homme étant muet ou approbateur pendant la quasi-totalité de l'entretien, sa vive réaction sur ce point dévoile combien il est problématique, voire, impensable dans un contexte politique grec, d'imaginer pouvoir se passer des lois. De plus, l'assimilation du "politique" au "royal" ne pouvait manquer de paraître choquante aux yeux d'un Grec, pour lequel parler de "roi" évoquait d'abord et avant tout la figure du Grand Roi perse, l'ennemi de toujours¹². Est-ce à dire que Platon serait en faveur d'un pouvoir despotique? Une analogie avec le médecin semble le corroborer: tout comme un médecin qui vise la santé de son patient peut lui imposer de force un traitement, sans devoir le persuader du bien fondé de son acte (PLATON, *Le Politique*, 296b-c), de même l'homme royal serait justifié de transgresser les lois, voire, d'user de violence envers les citoyens, pour autant qu'il vise la justice et le bien commun (PLATON, *Le Politique*, 296c-297b). Visiblement en faveur d'un despotisme éclairé, l'Étranger résume:

N'est-il pas vrai que des chefs sensés peuvent tout faire sans risque d'erreur, tant qu'ils observeront cette seule et grande règle: distribuer en toute occasion entre les citoyens une justice parfaite, grâce à l'intelligence et la technique, et réussir non seulement à les préserver, mais encore, autant que possible, à les rendre meilleurs? (PLATON, *Le Politique*, 297a-b)

Pourtant, les deux interlocuteurs se heurtent à une difficulté de taille: un homme disposant de tant de qualités peut-il réellement se rencontrer dans la réalité? La réponse semblant s'orienter vers la négative, l'Étranger d'Elée module alors imperceptiblement la figure de l'homme royal gouvernant sans

12 CASTORIADIS, 1999b, p. 57: Castoriadis pose que cette identification est "monstrueuse pour des Grecs surtout et des Athéniens en particulier. A l'époque où écrit Platon, il n'y a pas de roi en Grèce. A Sparte, il y a bien deux rois, mais ils n'ont aucun pouvoir, le vrai pouvoir est partagé entre les éphores et la *gerousia*. Par ailleurs, s'il y a des tyrans en Sicile, ils ne se font pas appeler rois (...) Quand on parle en Grèce, aux Vème et IVème siècles du 'roi', c'est un substantif qui désigne un personnage bien précis, et un seul: 'Le Grand Roi', le roi des Perses, et c'est l'incarnation du despotisme".

lois et le transforme en Législateur éclairé. Mais une autre aporie se présente alors:

Il nous faut également penser que le législateur, qui doit donner à ses troupes des ordres en matière de justice et de contrats dont les obligations sont mutuelles, ne sera jamais en mesure, en édictant des prescriptions pour tous les membres du groupe, d'appliquer à chaque individu la règle précise qui lui convient. (PLATON, *Le Politique*, 294e-295a)

Il restera donc au Législateur à “édicter la règle qui convient au plus grand nombre dans la plupart des cas, et c'est de cette façon, en gros, qu'il légifèrera pour chacun” (295a). Et nous voici revenus à la case départ: le législateur royal se heurte lui aussi à la limite de l'universalisme abstrait de la loi. Car pour y échapper, il faudrait supposer la situation suivante, décrite par l'Étranger:

Car comment pourrait-il y avoir quelqu'un qui serait capable, à tout instant de la vie, de venir s'asseoir auprès de chacun en particulier pour lui prescrire exactement ce qu'il doit faire? (PLATON, *Le Politique*, 295a-b)

Une telle situation est bien évidemment absurde et totalement irréaliste: difficile d'imaginer un homme royal courant en permanence au chevet de chaque citoyen pour l'aider à prendre chacune de ses décisions. Pour Castoriadis, cela prouve l'impossibilité de son existence. Dès lors, si Platon accepte finalement de se rabattre sur la nécessité des lois, c'est en les considérant comme un *second best*, au vu de l'impossibilité de trouver un tel homme providentiel dans la réalité. Olivier Fressard synthétise pour nous l'essentiel de l'interprétation de Castoriadis: “formulation possible d'une exigence théorique idéale, cette figure est au plan pratique un fantasme insensé que Platon reconnaît tant bien que mal comme tel” (FRESSARD, 2000, p. 122). L'homme royal semble donc être une utopie pour Castoriadis: une possibilité d'abord énoncée par Platon sur un plan logique, mais en vue d'un prolongement ontologique, et qui ne se dévoilerait comme impossible que dans un second temps. Mais Platon resterait à jamais nostalgique d'un pouvoir fort, appartenant à un homme “éclairé”. Si le seul gouvernement

véritablement juste est celui de l'homme royal qui possède la science politique, toutes les constitutions et les gouvernements existants sont donc irrémédiablement viciés pour Platon. Vincent Descombes propose quant à lui une interprétation différente, puisqu'il fait de l'homme royal une "impossibilité d'ordre logique" (DESCOMBES, 2000, p. 100). Selon lui, "la seule façon dont je puis me placer au chevet d'un individu considéré comme sujet agissant, c'est d'être cet individu. Du coup, demander à l'individu de se placer à son propre chevet, c'est faire une demande vide" (DESCOMBES, 2000, p. 100).

Or, il me semble qu'il existe une troisième voie pour interpréter le statut de l'homme royal, comme n'étant ni une utopie ni une impossibilité logique. L'homme royal pourrait bien être la construction dans le discours d'un possible au seul niveau logique (*en logôî*)¹³. Autrement dit, l'homme royal serait une fiction logique: un artefact fabriqué pour les seuls besoins de l'argumentation, une créature/création du discours, servant à la mise en place purement théorique d'une réflexion sur le politique. Étrangement, Castoriadis n'évoque jamais cette possibilité, alors qu'il l'a pourtant théorisée à propos des figures du Cyclope dans l'*Odyssée* et des créatures de la pré-humanité dans le *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle. Castoriadis remarque en effet que les Cyclopes sont essentiellement décrits par des négations: ils sont sans institutions, ne plantent ni ne labourent, et n'ont pas d'assemblées délibératives (CASTORIADIS, 2004, p. 151). Autrement dit, Homère construit "un état de monstruosité" (CASTORIADIS, 2004, p. 152) qui permet de "dégager par contraste, ce qui est typiquement humain" (CASTORIADIS, 2004, p. 152). Castoriadis décrypte un procédé analogue chez Eschyle, lorsque ce dernier dépeint l'humanité avant les dons de Prométhée, comme étant sans feu, sans techniques, sans maisons. Pour Castoriadis, ces créatures sont "d'un point de vue biologique radicalement inaptes à la vie" (CASTORIADIS, 1999a, p. 18). Elles décrivent en effet "l'état de l'homme en dehors ou avant l'institution de la vie sociale" ce qui ne peut être qu'un état "totalement irréaliste et monstrueux" (CASTORIADIS, 1999a, p. 18). Et pourtant, Castoriadis considère que la description d'Eschyle donne à voir quelque chose de plus important que

13 KLIMIS (2008), pp. auquel je me permets de renvoyer pour plus de détails.

la réalité: “elle seule nous permet de comprendre tout ce qui, chez l’homme, se rapporte à la dimension sociale” (CASTORIADIS, 1999a, p. 19). La fiction dépeint ainsi “un état que nous ne pouvons penser que logiquement, hypothétiquement, et par abstraction: ce que serait l’homme sans pensée et sans art”. (CASTORIADIS, 1999a, p. 18)

Il me semble que Platon emprunte au discours poétique ce type de modélisation fictionnelle du monstrueux, tout en l’insérant dans une argumentation, ce qui est sans doute la raison pour laquelle Castoriadis ne l’identifie pas. Il est par ailleurs possible d’affiner encore un peu plus notre compréhension du mode de fonctionnement du monstrueux envisagé comme fiction logique, grâce à un élément mis en évidence par Florence Dupont dans son étude des trois versions tragiques d’Electre (DUPONT, 2001). Elle nous montre en effet comment le monstrueux fonctionne toujours comme signifiant d’autre chose, et plus précisément de quelque chose qui ne peut pas être isolé comme tel dans le réel. Dans le cas d’Electre, le matricide est selon Dupont “le signifiant d’autre chose que le meurtre d’une mère” (DUPONT, 2001, p. 177). L’enjeu n’est pas de faire réfléchir le public citoyen sur le statut du matricide dans la réalité de la cité. Le matricide sert “à désigner négativement l’existence d’un lien social entre le meurtrier et sa victime, qui n’est ni de l’ordre de la filiation, ni de l’ordre de la concitoyenneté civique” (DUPONT, 2001, p. 177). Pour Dupont, le lien à la mère mis en scène négativement au travers du matricide, permet d’isoler dans la fiction tragique ce qui relie le citoyen aux autres dans toute vraie cité, en dehors de la politique, qu’elle appelle la concitoyenneté sociale, et qui est “invisible” comme telle au niveau du réel, car impossible à isoler de l’expérience quotidienne où elle est toujours indissolublement liée à la concitoyenneté civique et à la sphère de la famille (DUPONT, 2001, p. 179). Ainsi, l’exercice de simulation fictionnelle rend isolable et donc pensable cette concitoyenneté sociale dans le contexte artificiel d’une cité sans politique (Argos), où c’est sous la forme d’une fonction maternelle qu’elle est signifiée (DUPONT, 2001, p. 181). Le matricide est donc le signifiant de la rupture du lien de sociabilité sociale, et seule cette fiction, par la fragmentation imaginaire du réel qu’elle opère, permettrait de faire voir les conditions de possibilité non politiques de la concitoyenneté civique.

Si l’on revient à Platon, je propose donc de considérer que “l’homme royal” est une fiction théorique, qu’il est un signifiant visant à désigner

obliquement autre chose. Il me semble en effet que la comparaison de la loi avec un homme ignare ouvre la voie à une analogie implicite, dont le texte ne fournit que le premier rapport: la loi figée en absolu, c'est-à-dire, la loi réifiée en sa lettre – et les lois sont sans cesse appelées *grammata*, comme pour insister – est comme un homme ignare répétant toujours la même chose. Je postule que l'homme royal est la figure opposée et complémentaire de l'homme ignare: il serait donc “comme” l'opposé/complémentaire de la lettre de la loi, soit l'esprit de la loi. Il me semble alors que l'on peut poser que le signifiant caché derrière l'homme royal, c'est la *phronèsis* elle-même, entendue comme ce qui rend possible une actualisation juste de la loi dans chaque contexte particulier¹⁴. Selon Monique Dixsaut, que je suis ici, la *phronèsis* ne s'identifie en effet pas pour Platon au “savoir immuable de l'être immuable”¹⁵ (DIXSAUT, 1997, p. 335), mais elle est ce qui permet l'actualisation belle et bonne d'une capacité/vertu neutre. Elle est, ce qui, “orientant les vertus vers ce qu'il faut en en guidant l'usage (la *phronèsis* est hégémonique), transforme en vraies vertus des dons et des capacités naturelles, puissances égales des contraires et indifférentes aux conséquences” (DIXSAUT, 1997, p. 338). Dès lors, on comprend la véritable signification de l'affirmation au premier abord absurde, selon laquelle l'homme royal doit être assis au chevet de chacun: selon Platon, l'âme humaine s'affronte sans cesse au risque de céder à la violence et à la démesure dues aux désirs. Dès lors, l'exercice de la *phronèsis* doit, dans chaque circonstance de la vie, permettre que la raison garde le contrôle de l'âme, afin que les capacités naturelles puissent s'actualiser en courage, justice, piété, tempérance, et sagesse, et pas en leurs vices contraires¹⁶.

14 Par ailleurs, la variabilité grammaticale des termes associés au “Roi” – Platon parle tantôt de roi en utilisant un nom (*basilea* 258^e), de “régnant” en utilisant le participe présent (*basileuonti* 259a), de “royal”, en n'utilisant que l'adjectif, la plupart du temps traduit par “homme royal” en suppléant le nom manquant (*basilikos* 259b) – loin d'être une négligence ou une imprécision, me semble elle aussi un argument en faveur de l'identification de l'homme royal non pas à une personne, mais à une activité (celle de la *phronèsis*), qui peut tout autant être individuelle que collective. C'est l'activité qui est en droit celle de tout âme où l'éducation dialectique aurait installé la raison aux commandes, et pas celle d'un homme en particulier, que Platon désignerait ainsi obliquement.

15 Elle critique par là l'interprétation de Pierre Aubenque.

16 DESCOMBES (2000, p.100) en avait eu l'intuition, en terminant son article par ces mots: “demander à l'individu de se placer à son propre chevet, c'est faire une demande vide, à moins que cela ne soit une invitation à acquérir la vertu de *phronèsis*...” (c'est moi qui souligne).

Alors qu'on oppose souvent la compréhension platonicienne de la *phronèsis* à celle des Tragiques¹⁷, il me semble que la confrontation des *Perses* d'Eschyle et du *Politique* de Platon permet de défendre une interprétation plus nuancée. En effet, plutôt que de s'opposer frontalement à la prudence des Tragiques, Platon la réélabore, à la fois en la modifiant mais aussi en gardant certains de ses traits les plus essentiels. Dans la tragédie d'Eschyle, la figure historique du roi Xerxès est mise en fiction pour servir de base à la construction d'un personnage censé incarner quelque chose comme le "type anthropologique" pur de l'homme de la démesure. *A contrario*, ce personnage de fiction permet de rendre visibles les traits distinctifs de l'homme grec, identifié quant à lui au type anthropologique pur de l'homme de la prudence. Pour donner à penser ce qui fait la spécificité de la prudence, Platon utilise lui aussi la figure historique du Grand Roi perse, mais épurée et stylisée à l'extrême: plus besoin de le nommer ni de le situer par rapport à un contexte historique précis, car c'est sous l'appellation générale et anonyme de "l'homme royal" qu'il est convoqué. Finalement identifié à sa seule "fonction", l'homme royal générique garde pourtant dans son sillage implicite toutes les connotations associées à la royauté perse dans l'imaginaire grec. Transformé en figure conceptuelle, "l'homme royal" est donc désormais une métaphore qui vise à rendre pensable une capacité de l'âme qui n'existe que dans son actualisation effective, dans chaque acte de jugement singulier: instituant radical, au cœur du réel, d'une norme potentiellement universalisable de l'action humaine. Comme chez les Tragiques, la prudence platonicienne est donc une sagesse pratique qui ne saurait se réduire à un simple calcul, et mobilise tant la réflexion que l'imagination pour parvenir à inventer une règle qui s'applique à une situation donnée. Comme chez les Tragiques, enfin, la focalisation sur une figure individuée ("Le" roi, "Le" politique, "Le" législateur) vise à en dénoncer la démesure et renvoie à la pluralité du monde commun comme à sa condition de possibilité. Si le "roi" désigne la *phronèsis* en acte, c'est en envisageant cette dernière, même au niveau individuel, sur le modèle de la délibération collective. Qu'il suffise ici de rappeler que la définition platonicienne de la pensée, dans le *Sophiste*,

17 AUBENQUE (2002, p. 23) encore majoritairement suivi aujourd'hui, considère ainsi que Aristote revient à une compréhension de la *phronèsis* plus proche de celle des Tragiques, précisément pour s'opposer à celle de Platon.

l'assimile à un "dialogue de l'âme avec elle-même", belle manière de dire que, même dans la solitude du penser, la pluralité se reconstitue au sein de la polyphonie des voix intérieures¹⁸.

Conclusion

Alors que plus de deux millénaires nous séparent d'eux, les Grecs restent ces "intempestifs" qui nous forcent à penser le temps présent dans le décalage fécond de leur altérité. A l'ère contemporaine d'un individualisme poussé à outrance, la sagesse tragique nous rappelle que la démesure ne réside pas tant dans le désir de s'égaliser aux dieux, que dans l'oubli de la pluralité inhérente à notre condition de mortels. Il me semble ainsi que les analyses profondes que Hannah Arendt a consacrées à la pluralité (ARENDDT, 1998), pourraient avec profit être croisées avec celles de Castoriadis sur le *monos phronein* dénoncé par les Tragiques, ce "penser seul et solipsiste", oublieux de la pluralité et étrangement fondateur de notre modernité. Mais la question de la pluralité et celle des conditions de possibilité d'un monde commun harmonieux rencontrent aussi la question grecque – et plus précisément athénienne, car fondamentalement liée au régime démocratique – de l'autolimitation. La tragédie des *Perses* révèle en effet que la démesure de Xerxès réside aussi dans son incapacité à s'auto-limiter. En effet, si le pouvoir absolu du Roi fonctionne pour ses sujets comme un principe de limitation de leur propre capacité d'action de nature quasi-transcendante, rien ne vient en revanche limiter le pouvoir du roi de l'extérieur. Xerxès serait donc censé se donner à lui-même ses propres limites, par exemple en estimant son empire de taille suffisante et en renonçant à l'étendre davantage. Là aurait été la sagesse pratique d'un roi véritable, qui, selon les critères grecs, se doit de faire passer l'intérêt collectif et l'harmonie du monde commun (*koinos kosmos*) avant son intérêt personnel. Or, toute la pièce dénonce précisément le caractère illimité du pouvoir de Xerxès, sa soif inextinguible de gloire et de conquête, cause de son auto-destruction. Faute de s'être donné une limite

18 Rappelons aussi qu'un Socrate immobilisé dans ses pensées, au beau milieu d'un vestibule, comme nous le décrit l'un des personnages du *Banquet*, est une exception qui confirme la règle: Socrate ne s'actualise comme philosophe, et à la limite, n'existe réellement, que dans la pratique de l'entretien dialectique, donc forcément en interaction avec d'autres.

qui ne préexistait pas à son invention, Xerxès l'a franchie en entraînant avec lui tout son peuple dans sa chute.

Avec Castoriadis, il faut *a contrario* souligner combien l'autolimitation fait partie de l'invention démocratique de la cité athénienne (CASTORIADIS, 1986, p. 287-306; 2008, p. 113-133; p. 139-146)¹⁹. Organisation politique autonome, se donnant à elle-même ses propres lois et s'en estimant seule responsable, la cité athénienne se devait donc d'inventer les moyens de limiter son propre pouvoir. Ainsi de l'*euthunè*, l'obligation pour chaque magistrat de rendre des comptes sur son activité, aux antipodes de notre trop commode "immunité" parlementaire ou diplomatique. Ainsi aussi de l'institution de la *graphè paranomôn*: l'accusation d'avoir fait voter une loi de façon illégale. Tout citoyen pouvait proposer à l'assemblée un projet de loi. Mais c'était en sachant que n'importe quel autre citoyen pouvait, s'il estimait que la loi avait été votée dans de mauvaises conditions (peu de monde à l'assemblée, manipulation rhétorique de la foule, etc.) lancer cette procédure contre lui. Si les juges désignés estimaient l'accusation fondée, la loi pouvait être retirée et celui qui l'avait proposée, recevoir une amende. Le collectif des citoyens d'Athènes avait donc inventé et mis en place une série de procédures et d'institutions pour se corriger lui-même (CASTORIADIS, 2008, p. 139-146).

Au choix contemporain de la surdétermination de l'expertise et de la restriction du pouvoir décisionnel à une élite prétendument seule compétente parce que savante, le modèle athénien propose donc une alternative: le pari de relancer, aujourd'hui, partout où c'est possible, une forme d'éducation continue à la délibération collective par la participation directe des citoyens aux activités qui les concernent, que cela soit par le biais de l'invention de nouvelles formes d'auto-gestion à différents niveaux politiques, mais aussi dans les entreprises ainsi que dans les établissements d'enseignement, ainsi que par la création de forums de discussion et de décision utilisant les nouveaux *média* comme internet. Le modèle athénien peut aussi relancer

19 Alors que nous, Modernes, pensons le plus souvent la limite comme étant négative, restrictive de nos libertés individuelles, il vaut la peine de souligner qu'elle est pour les Grecs ce qui contient, ce qui cadre et rend par-là même possible le développement de toute forme. Dans le contexte de la démocratie athénienne, l'autolimitation est pour Castoriadis aussi importante et partie prenante du processus d'inventivité politique que la création des lois. La tragédie est d'ailleurs pour lui une institution d'autolimitation, en ce qu'elle met sans cesse en garde contre l'*hybris*.

notre capacité d'inventivité politique en nous encourageant à créer de nouvelles formes d'auto-limitation, afin de nous faire redécouvrir qu'il n'y a pas de libertés individuelles possibles sans un monde commun préalable. Je songe bien évidemment à l'urgence d'une auto-limitation écologique, qui ne peut pas aller sans une modification radicale de nos habitudes de consommation tant individuelles que collectives, ce qui exigerait une transformation en profondeur de nos manières de vivre, et donc aussi des idéaux et des aspirations qui les sous-entendent: non plus avoir pour être, mais avoir à être. Non plus s'identifier à une réussite matérielle et à la thésaurisation de choses, mais chercher à créer sa propre réponse au cercle de l'autocréation humaine dans l'action, dans l'œuvre et dans la pensée de soi avec les autres. Le pari sur la prudence est alors un pari d'aujourd'hui pour demain: celui d'oser nous apprendre à nous-mêmes ce que nous ne savions pas précédemment, le pari d'oser nous inventer, individuellement et collectivement, sujets réflexifs et imaginants d'une société autonome, libérée de son aliénation au Marché et à la Croissance, ces veaux d'or contemporains aux pattes d'argile.

Références

ARENDRT, H. *The human condition*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1998.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 2002.

CASTORIADIS, C. Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle. In: CASTORIADIS, C. *Figures du pensable: les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1999a. p. 13-34. v. 6.

CASTORIADIS, C. *La cité et les Lois: ce qui fait la Grèce*. Paris: Seuil, 2008. v. 2.

CASTORIADIS, C. La polis grecque et la création de la démocratie. In: _____. *Domaines de l'homme: les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1986. v. 2, p. 287- 306.

CASTORIADIS, C. *Sujet et vérité dans le monde social-historique*. Séminaires 1986-1987. La création humaine I. Paris: Seuil, 2002.

CASTORIADIS, C. *Sur le Politique de Platon*. Paris: Seuil, 1999b.

DESCOMBES, V. L'illusion nomocratique. *Droits*, n. 31, 2000.

DIXSAUT, M. De quoi les philosophes sont-ils amoureux? Note sur la phronésis chez Platon et Aristote. In: CHATEAU, J.-Y. (Org.). *La Vérité pratique*. Éthique à Nicomaque I. Paris: Vrin, 1997. t. 6, p. 335-362.

DUPONT, F. *L'insignifiance tragique*. Paris: Le Promeneur, 2001.

EDMOND, M.-P. *Le Philosophe-Roi*. Platon et la politique. Paris: Payot, 1991.

FRESSARD, O. Penser la loi avec et contre Platon. *Droits*, n. 31, 2000.

KLIMIS, S. Antigone et Créon à la lumière du "terrifiant/extraordinaire" de l'humanité tragique. In: COULOUBARITSIS, L.; OST, F. (Orgs.). *Antigone et la résistance civile*. Bruxelles: Ousia, 2004, p. 63-102.

KLIMIS, S. Platon, penseur de l'autonomie? Castoriadis sur le Politique de Platon. In: *Cahiers Critiques de Philosophie*, Paris, n. 6, p. 115-132, 2008.

PLATON. *Le Politique*. Trad. L. Brisson et J. F. Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2003.

RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. II. Paris: Aubier, 1988.

.....
Recebido em: 20 nov. 2012

Aceito em: 20 mar. 2013