

Stéphane F. Roume

Du « nous devenons » athénien au « on est » contemporain

FROM THE ATHENIAN “WE BECOME” TO THE IMPERSONAL AND CONTEMPORARY “WE ARE”

Abstract: A personal comparison between the Athenian democracy and the condition of the contemporary individual could develop a deeper understanding of both of them. While Athenians are characterized by a public and political life in communion, we suggest that the contemporary individual, hidden behind his “representation”, is guided by his own interest. So, Athenians were living accepting the figure of the Other, as the Athenian tragedy and Dionysus’s special status can show us, whilst the contemporary individual can be compared with Narcissus, who is rejecting this same figure.

Keywords: Individual Identity; (Athenian) Democracy; Modern Individualism; Dionysus; Narcissus; Public Representation; Self-representation.

STÉPHANE F. ROUME

Université des Antilles, Faculté de Droit
et d'économie du Pôle Martinique
st.roume@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2021.40.04

*Si la même chose était également
pour tous belle et sage, les humains ne
connaîtraient pas la controverse des querelles.
Mais pour les mortels, il n'est rien de
semblable ni d'égal, sauf dans les mots ;
la réalité est toute différente.
Euripide, Les Phéniciennes, 499¹*

Quand nous parlons d'identité, nous parlons généralement de l'identité qui perdure dans le temps, de l'identité qui se répète dans le temps². Cette identité, considérée sous l'aspect de la mêmété³, est une identité qui est quasiment immuable. C'est une identité rigide, qui peut se décliner selon des critères définis et qui peut être décrite et gravée sur le marbre – comme la date de naissance pour une personne, son sexe, sa nationalité, etc. L'identification est de ce fait liée à l'acte de pouvoir identifier ou attribuer définitivement⁴, selon un quadrillage ou une grille constitués, de critères eux-aussi définis.

Cette part d'identité, que l'on peut narrer et raconter, pourtant évolue, ne serait-ce que dans la narration et par les narrations successives. Cette évolution révèle ainsi une autre partie, difficilement descriptible voire indescriptible, ou encore inattendue ou inimaginable à un temps

donné. Cette part identitaire, que Ricœur nomme l'identité-ipséité, est par conséquent la partie mouvante de l'identité : elle prend ainsi en compte la dimension qu'est la temporalité. D'une certaine façon, l'identité-ipséité est une voie possible pour protéger la notion d'identité, trop souvent réduite à l'aspect de l'identité-mêmeté ; en effet, l'identité-mêmeté seule est un outil trop fragile et même inopérant face à des conceptions comme la temporalité par exemple. C'est par ailleurs la temporalité qui pose le problème de l'identité personnelle⁵ et qui révèle l'identité-ipséité ; sans temporalité ou sans diversité, il n'y aurait d'ailleurs plus aucun intérêt de traiter la question de l'identité et de tout ce qui découlerait de cette notion⁶, puisque la notion même d'*identité* serait ignorée.

Identité-mêmeté et identité-ipséité sont ainsi complémentaires et ne pourraient être considérées l'une sans l'autre, au même titre que la notion de l'*autre* permet de concevoir la notion de *même*⁷. L'identité-ipséité est aussi dans l'identité ce qui peut être considéré comme les transitions entre différents états de l'identité-mêmeté ; de la même manière, l'identité-mêmeté, par sa fixité peut être le moyen de pouvoir reconnaître le cours de l'identité-ipséité.

A partir de ces différents éléments, afin de décrire une facette de l'homme contemporain occidental, nous souhaitons le comparer au citoyen athénien, lors de l'apogée de la cité athénienne au V^e siècle avant J.-C. Nous choisissons la comparaison entre ces deux époques car nous pourrions révéler dans ce court article de nombreuses différences qui mettront en évidence certains traits caractéristiques de ces deux époques.

Nous sommes bien conscients de plusieurs aspects : le premier est que nous

parlons de modèles et que cela n'est pas la *réalité*. Nous signalons aussi que la vie au temps de la cité athénienne n'était pas « meilleure » que celle d'aujourd'hui car nous n'en savons pas finalement grand-chose, si ce n'est par exemple que la Grèce antique, c'est aussi un monde habité par l'inceste et le meurtre⁸.

Ne pas savoir pas grand-chose ne nous dispense pas non plus de ne rien dire et de ne rien faire. En effet, même si nous ne sommes pas dans le même contexte, nous pouvons tout de même questionner – le choix et l'intérêt des questions étant d'ores-et-déjà une révélation sur nous-mêmes et il n'y a pas de point de vue totalement impartial⁹ – tant le passé que le présent afin d'en savoir davantage et afin de pouvoir comprendre et d'agir dans le présent dans une direction porteuse de sens. Pour accentuer cette relativisation, mais aussi l'intérêt d'une telle réflexion, tout en décrivant ce que signifie *voir*, nous pouvons citer Cornelius Castoriadis¹⁰ :

Nous ne savons rien de la Grèce, si nous ne savons pas ce que les Grecs savaient, pensaient et sentaient d'eux-mêmes. Mais évidemment, il existe des choses tout autant importantes concernant la Grèce, que les Grecs ne savaient pas et ne pouvaient pas savoir. Nous pouvons les voir – mais de notre place et par le moyen de cette place. Et voir, c'est cela même. Je ne verrai jamais rien de toutes les places possibles à la fois, chaque fois, je vois d'une place déterminée, je vois un « aspect », et je vois dans une « perspective ». Et *je* vois signifie je vois *parce que* je suis moi, et je ne vois pas seulement avec mes yeux ; lorsque je

vois quelque chose toute ma vie est là, incarnée dans cette vision, dans cet acte de voir. Tout cela n'est pas un défaut de notre vision, *c'est* la vision. Le reste, c'est le phantasme éternel de la théologie et de la philosophie.

Nous proposons ainsi au lecteur une vision du citoyen de chacune de ces deux époques, sociétés et même civilisations complètement différentes. Une fois de plus, nous sommes bel et bien conscients qu'une vision politique¹¹ est sous-jacente à notre discours mais après tout, rien que le fait de parler de l'« humanité en tant qu'unité [ce] n'est pas une idée régulatrice de la raison, c'est une signification imaginaire politique qui anime un projet politique »¹².

Ainsi, dans une première partie, décrivons-nous l'idéal de la *polis* athénienne pour souligner, dans une seconde partie, les contrastes entre cet idéal et les individus de l'époque contemporaine. Nous n'opposons pas l'individu à la collectivité car, comme nous pourrions le constater dans notre récit – car il s'agit bien là d'un récit –, nous ne pouvons parler d'un individu, aussi abstrait soit-il, qu'à travers les relations qu'il entretient avec ses contemporains.

I. Du « nous devenons » athénien...

I. 1. L'absence de représentation permettant l'autonomie

Avant tout, remarquons un élément essentiel à la démocratie chez les Athéniens, à savoir que l'idée-même de représentation en politique n'existait pas¹³. En effet, sur l'agora, les citoyens avaient

trouvé selon eux et pour eux le moyen le moins imparfait de coordonner leurs actions car la politique était bien évidemment intimement liée à l'action et à l'interaction entre les différents hommes – c'est-à-dire qu'elle concernait chaque citoyen et aussi que chaque citoyen se sentait concerné. Au sein de la *polis*, le politique s'exerçait et se vivait en effet seulement *via* l'action (*praxis*) et la parole (*lexis*) et non pas *via* la force et la violence¹⁴.

Comme nous le rappelle l'étymologie du mot démocratie, à l'image d'un butin à partager, le pouvoir était ainsi placé au centre de la place publique et partagé constamment entre les citoyens¹⁵ : c'est ainsi que ce pouvoir, violent et brutal, était discuté ; il était aux mains de tous les citoyens. Nous pouvons mentionner brièvement que, pour les décisions politiques qui ont trait à une question d'opinion, par l'éducation des citoyens, le tirage au sort avait monnaie courante¹⁶, tandis que pour les questions techniques, c'était le vote, aristocratique par nature – car jusqu'à preuve du contraire quand on vote, on vote pour le meilleur et non pas pour le pire –, qui était utilisé. Dans les deux cas, les Athéniens nommés n'étaient pas des représentants des autres : c'étaient des personnes qui portaient le fardeau de devoir exercer le pouvoir pour un temps.

Cette absence de représentation se retrouve par ailleurs dans la nature-même de ce qu'est la *polis* que nous traduisons en français par le mot cité et qui n'est en aucun cas une localisation physique¹⁷. En effet, comme le remarque entre autres Jean-Pierre Vernant¹⁸, « [l]a cité n'est pas, pour le Grec, une entité abstraite. Il ne dit pas « Athènes » ; il dit *οἱ Ἀθηναῖοι* [les Athéniens]. La cité, ce sont des citoyens unis par les liens personnels d'amitié et exerçant par cette *κοινωνία*

[communion] leurs activités. » Ainsi, la conception d'Athènes n'était qu'une conception géographique tandis que la conception politique ne traitait que de citoyens : Aristote a donc écrit « *La Constitution des Athéniens* » et non pas « *La Constitution d'Athènes* » comme nous pouvons le lire ou l'entendre de nos jours¹⁹, ce qui est en contrepartie révélateur simultanément de notre conception contemporaine de l'affaire publique.

C'est à partir de cette absence de représentation que la question de la liberté pouvait être posée, puisque tout le monde était concerné et contribuait aux affaires publiques, c'est-à-dire à leurs affaires, en se les réappropriant constamment et sans les délaisser à d'autres²⁰, permettant ainsi aux citoyens de devenir autonomes.

Cette liberté était donc reliée au fait de pouvoir agir directement sur les événements politiques qui concernaient les citoyens, sans qu'ils soient dépendants ou impuissants face à la volonté et de la décision de quelques-uns ; cette liberté se fondaient sur le fait qu'aucun citoyen n'était du point de vue politique supérieur à un autre ; cependant, sur la place publique, qui se différencie en cela totalement de la sphère privée, tous les citoyens étaient égaux en termes de droits²¹.

A partir de là, le citoyen pouvait devenir autonome, terme sur lequel il faut tout de même être prudent : cela ne signifiait pas que le citoyen n'avait aucun besoin. Toutefois, comme nous l'avons évoqué, ces besoins faisaient partie de la sphère privée : le citoyen n'était libre et voué à l'autonomie que dans l'espace public.

En contrepartie et simultanément, il est bon de garder en tête qu'en créant le concept de citoyen libre, les Athéniens ont aussi créé par la même occasion le concept

d'esclave²² dont la place se trouvait dans la sphère privée. Nous rappelons la perspective d'Hannah Arendt²³, qui nous prépare à l'idée du social que nous évoquerons dans la seconde partie :

Dans la pensée antique tout tenait dans le caractère privatif du privé, comme l'indique le mot lui-même ; cela signifiait que l'on était littéralement privé de quelque chose, à savoir des facultés les plus hautes et les plus humaines. L'homme qui n'avait d'autre vie que privée, celui qui, esclave, n'avait pas droit au domaine public, ou qui, barbare, n'avait pas su fonder ce domaine, cet homme n'était pas pleinement humain. Quand nous parlons du privé, nous ne pensons plus à une privation et cela est dû en partie à l'enrichissement énorme que l'individualisme moderne a apporté au domaine privé. Toutefois, ce qui paraît plus important encore, c'est que de nos jours le privé s'oppose au moins aussi nettement au domaine social (inconnu des Anciens qui voyaient dans son contenu une affaire privée) qu'au domaine politique proprement dit. Événement historique décisif : on découvrit que le privé au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d'abriter l'intimité, s'oppose non pas au politique mais au social, auquel il se trouve par conséquent plus étroitement, plus authentiquement lié.

Ce n'est donc qu'en investissant l'espace public qu'un citoyen pouvait devenir libre et autonome, terme sur lequel nous pouvons désormais nous concentrer. Cette autonomie, nous l'avons vu, ne peut s'exercer qu'à partir de la présence des autres et,

du fait que c'est un exercice, ne cherche pas à devenir finalement – du simple fait que cette fin ne pourra jamais parfaitement être atteinte et définitive – semblable à une création *ex nihilo*. Pour reprendre les termes de Castoriadis²⁴ :

Le Je de l'autonomie n'est pas Soi absolu, monade qui nettoie et polit sa surface extéro-interne pour en éliminer les impuretés apportées par le contact d'autrui ; il est l'instance *active et lucide* [c'est nous qui soulignons] qui réorganise constamment les contenus en s'aidant de ces mêmes contenus, qui produit avec un matériel et en fonction de besoins et d'idées eux-mêmes mixtes de ce qu'elle a trouvé déjà là et de ce qu'elle a produit elle-même.

Après avoir examiné la notion d'autonomie, notre choix du titre, « “nous devenons” athénien », semble plus motivé : nous pouvons montrer que ce « nous » fait allusion à plusieurs personnes qui se réunissent pour avancer ensemble, décidant de leur avenir qu'ils partagent ensemble, entre semblables.

Cependant, la place pour Autrui, essentielle pour la conception de l'identité et du Même²⁵, n'était pas pour autant oubliée chez les Athéniens, loin de là : la Tragédie athénienne, indissociable de la démocratie athénienne, lui réserve en effet une place de choix que nous allons traiter dans ce qui suit.

I. 2. La place de la tragédie et de l'Autre dans la cité à travers le dieu Dionysos

La démocratie athénienne avant son déclin est la seule à avoir fait naître et vu naître la Tragédie qui est de ce fait

athénienne et non pas grecque²⁶ ; si la démocratie athénienne se caractérisait par l'exercice de la liberté au sens athénien du terme, la tragédie athénienne était intimement liée à la *polis* qui y était mise en scène et en question : les institutions et le vocabulaire (notamment juridique) étaient visés²⁷, ainsi que la nature même de l'homme qui se révèle être une énigme continue²⁸, impossible à définir entièrement²⁹ ; près de 2600 ans plus tard, nous ne pouvons que constater que cela est toujours vrai, en témoigne par exemple l'existence de revues qui interrogent encore la notion d'identité humaine. Qui plus est, toute tragédie gravite autour de Dionysos, dieu qui incarne par excellence l'Autre³⁰ : en effet, lors de chaque représentation, les choreutes se déplaçaient et évoluaient en fonction de l'autel rond destiné à ce dieu, la *thymelè*³¹. Les représentations des tragédies qui concourraient étaient par ailleurs jouées annuellement lors des dionysies.

Dionysos, qui ne se limite pas au vin et à la vigne, bien qu'il puisse être aussi « terrible à l'extrême » ou « infiniment doux »³², incarne bel et bien l'Autre. Déjà, il est différent des autres dieux : plus demi-dieu que dieu par sa (double !) naissance, il est un dieu hivernal, n'ayant pas vraiment sa place dans l'Olympe. Il est itinérant et va de cité en cité, entouré des Ménades et des Satires, et demande à ce qu'il soit reconnu et qu'on lui consacre un culte dans toutes les cités³³. Dans son accoutrement, il est plutôt féminin, habillé d'une longue tunique avec des cheveux longs. Il est aussi maître de l'illusion³⁴, et il n'est question avec lui que d'allusions car il est un dieu qui ne montre ou ne se montre jamais directement : s'il est entouré de satires par exemple, on ne verra jamais ses attributs sexuels qui ne seront

que sous-entendus. Si Hermès peut être représenté en érection, Dionysos jamais : ce sera par exemple son char en érection qui laissera l'imagination interpréter, laissant toujours une place à un possible.

Si nous insistons sur sa description, c'est pour montrer sa différence d'avec les autres dieux de l'Olympe mais cette différence révèle aussi l'altérité qui est en chacun et qu'il nous invite à accepter, aussi minime soit-elle, au risque de la faire surgir et de la faire exploser au grand jour avec les dégâts que cela peut engendrer ; Penthée en a fait les frais par exemple dans *Les Bacchantes* d'Euripide. En effet, aussi indirect soit-il, Dionysos est le dieu qui regarde en face-à-face, droit dans les yeux ses interlocuteurs : si on ne le voit pas directement, on le voit qu'il nous voit, qu'il nous fixe des yeux³⁵, en témoignent ses représentations où Dionysos est représenté face à nous³⁶. Ce regard profond permet d'exprimer et de faire surgir du dedans l'ailleurs, que ce soit le dedans d'une identité, d'une collective ou même de la vie quotidienne³⁷. Partout où il y a stabilité, « positivité » ou ordre que l'on considère comme définitif, Dionysos est là pour remettre cette stabilité en question, leçon que la cité démocratique athénienne se rappelle continuellement.

En d'autres mots :

La Tragédie des *Bacchantes* montre les dangers d'un repli de la cité sur ses propres frontières. Si l'univers du Même n'accepte pas d'intégrer à soi cet élément d'altérité que tout groupe, tout être humain porte en lui sans le savoir, comme Penthée refuse de reconnaître cette part mystérieuse, féminine, dionysiaque qui l'attire et le fascine jusque dans l'horreur qu'elle

est censée lui inspirer, alors le stable, le régulier, l'identique basculent et s'effondrent, c'est l'Autre dans sa forme hideuse, l'altérité absolue, le retour au chaos qui apparaissent comme la vérité sinistre, la face authentique et terrifiante du Même. La seule solution, c'est que, pour les femmes par la transe contrôlée, pour les hommes par la joie du *kômos*, du vin, du déguisement, de la fête, pour toute la cité, par et dans le théâtre, l'Autre devienne une des dimensions de la vie collective et de l'existence quotidienne de chacun. L'irruption victorieuse de Dionysos signifie que l'altérité s'installe, avec tous les honneurs, au centre du dispositif social.³⁸

C'est ainsi que les Athéniens prennent en considération l'altérité ou l'Autre, que ce dernier soit à l'intérieur ou venant de l'extérieur, en tâchant de l'accepter en gardant en tête que toute frontière peut être brouillée et que toute tension identitaire peut être apaisée – notamment par un rire libérateur³⁹. Ceci revient pour les Athéniens à cultiver leur sens politique et à vivre ensemble, de manière lucide, de manière autonome et solidaire à la fois.

II : ... au « on est » contemporain

II. 1. Prépondérance de la sphère privée dans la modernité

Si notre vision de la démocratie peut paraître fautive et romantique – et nous sommes conscients qu'elle l'est en de nombreux points si nous retenons les seuls propos de cet article – et que la croyance vouée

à Dionysos est *a priori* désormais impossible, il n'en demeure pas moins qu'il existe des mythes tout aussi vivants aujourd'hui ; nous pensons à l'un d'eux qui s'apparente à une discordance entre ce qu'il représente dans notre idéal et ce qu'il est vraiment aujourd'hui, à savoir la notion-même de représentation qui a été fondée pour des velléités oligarchiques⁴⁰. Nous pourrions dire que le terme « démocratie représentative » est à l'origine un oxymore⁴¹.

Là où la représentation était inconnue dans la démocratie athénienne, elle est devenue dans les temps modernes une nécessité pour que les personnes demeurent libres, liberté entendue au sens moderne du terme. En effet, sur ce point, Benjamin Constant résume très bien dans son discours le pas franchi dans la compréhension de ce terme qu'est la liberté et qui modifie totalement la conception-même de la vie en communauté et en politique :

[N]ous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. La part que, dans l'antiquité, chacun prenait à la souveraineté nationale, n'était point, comme de nos jours, une supposition abstraite. La volonté de chacune avait une influence réelle ; l'exercice de cette volonté était un plaisir vif et répété. [...] Perdu dans la multitude, l'individu n'aperçoit [aujourd'hui] presque jamais l'influence qu'il exerce. Jamais sa volonté ne s'empreint sur l'ensemble ; rien ne constate à ses yeux sa propre coopération. [...] Il s'ensuit que nous devons être bien plus attachés

que les anciens à notre indépendance individuelle.⁴²

Nous distinguons très bien dans cet extrait ce qui résume peut-être l'homme moderne ; comme il ne croit pas avoir d'influence sur la politique, il se rabat sur l'« indépendance individuelle », sur la « jouissance paisible de l'indépendance privée » que nous avons évoquée brièvement dans la première partie, marquant ainsi son retrait et son effacement de l'espace public. Si l'on considère que les individus se contentent d'une certaine stabilité politique, à l'image d'une stabilité⁴³ fondée sur des pierres bien ordonnées – or les individus, contrairement à des pierres, peuvent être actifs⁴⁴ –, et que d'autres peuvent décider pour eux, nous risquons d'esquisser un régime assez dangereux⁴⁵ voire despotique⁴⁶.

En d'autres termes, intéressé par son seul intérêt privé et la force l'habitude pouvant lui faire accepter n'importe quelle condition de vie⁴⁷, le citoyen moderne ne s'intéresse que très peu aux questions politiques⁴⁸, préférant se replier sur lui-même⁴⁹ et se consacrer à la question de son confort et de ses intérêts privés opposés à la question non plus publique mais sociale que nous avons évoquée plus haut⁵⁰.

Cet individu égoïste a cette fois-ci besoin des autres non pas pour accepter une part de soi étrangère, comme dans le cas de Dionysos cité tout à l'heure, mais au contraire pour leur montrer ses richesses dont la valeur réside dans leur signification collective⁵¹ ; cette évolution est tout aussi dangereuse dans la compréhension de la démocratie si on l'assimile, faussement, à la possibilité ou à la facilité de la consommation⁵².

A partir de ces propos, nous pourrions faire appel à une autre figure mythologique évoquée par Gilles Lipovetsky⁵³ et qui représente le Même, faisant abstraction du monde qui l'entoure, en l'occurrence Narcisse.

II. 2. Individualisme et narcissisme contemporain

En effet, selon Gilles Lipovetsky, nous assistons non pas à une a-socialisation mais à un repli sur soi, ne s'entourant que de personnes comme soi, avec une hypersocialisation aux intérêts miniaturisés⁵⁴. Se créent alors des microgroupes restreints tout aussi miniatures aux dénominations précises : pour bien que l'on comprenne la nature de ces groupes, Gilles Lipovetsky cite par exemple « les regroupements de veufs, des parents d'enfants homosexuels, des alcooliques, des bègues, des mères lesbiennes, des boulimiques »⁵⁵ ; il est par ailleurs intéressant de constater que, depuis la rédaction de son livre⁵⁶, ces dénominations de groupes ne sont plus aussi « taboues » dans la sphère sociale.

Par conséquent, chacun se complaît dans l'image de lui-même qu'il se renvoie et, dans sa bulle, ne se nourrit pas de choses nouvelles, ce qui prédit une certaine dégénération. Le Narcisse moderne et multiplié ne s'adonne qu'à la consommation qui lui plaît avec un large panel de choix⁵⁷ : avec toutes ces gammes de choix et ces catégorisations dans tous les compartiments de sa vie, jusqu'à son intimité, Narcisse est comme seul devant un stand de supermarché où un même produit est décliné afin qu'il s'y forge son identité ou, pour actualiser notre exemple à l'ère du numérique, il est reclus seul chez lui d'où

il peut sélectionner toute sa consommation depuis son écran en deux dimensions⁵⁸. En d'autres termes, le Narcisse moderne, par l'excès de libre choix et de self-service craint désormais l'uniformité⁵⁹.

Pourtant, s'il le pouvait, il choisirait tout ce qui lui est proposé pour tout consommer : il n'est pas inactif, loin de là. Il est au contraire pressé et sollicité partout et pour tout : il doit avoir un avis sur tout, tout connaître : la connaissance et la culture générale elles-mêmes s'assimilent à la capacité de mémoriser de nombreuses choses, telle une banque de données numériques, invention technologique de la fin du XX^e siècle révélatrice elle aussi de la direction que peut prendre l'humanité au point de pouvoir devenir l'« Encyclopédie de demain », nouvelle « nature » de l'homme postmoderne⁶⁰ – pour cette même raison, nous pouvons nous demander en aparté si une place pourra être réservée au Professeur qui n'aura plus rien à enseigner d'intéressant ni autant de mémoire qu'un simple appareil numérique⁶¹.

Il faut croire que l'évocation de Narcisse a ce don de renverser le sens des mots et des expressions : là où l'Oracle prenait le contre-pied et le contre-sens du précepte de Delphes en disant que, pour qu'il vive longtemps il ne devait pas se connaître lui-même, aujourd'hui, c'est l'idée-même de *réflexion* qui tombe avec le miroir – pourvu que cela ne porte pas malheur...

S'il doit tout savoir, l'homme contemporain doit aussi bien savoir, de façon uniforme pour ne pas froisser les autres Narcisse qui lui ressemblent, à moins finalement qu'il ne veuille leur ressembler : en réalité, il ne le sait peut-être plus vraiment. Il hésite entre se démarquer des autres ou suivre la norme, pour finalement s'isoler petit à petit. Cette image floue de

lui-même en fin de compte se désubstantialise⁶², s'impersonnalise ; la structure « chacun est », typique de l'individualisme, devient petit à petit un « on est » impersonnel où l'Autre a disparu – du moins cet Autre n'est plus considéré ; son prestige et la reconnaissance d'autrui, jusqu'alors si importantes, perdent toute leur valeur⁶³.

Pour illustrer ces propos, citons directement Gilles Lipovetsky⁶⁴ :

Après la désertion sociale des valeurs et des institutions, c'est la relation à l'Autre qui selon la même logique succombe au procès de désaffection. Le Moi n'habite plus un enfer peuplé d'autres ego rivaux ou méprisés, le relationnel s'efface sans cris, sans raison, dans un désert d'autonomie et de neutralité asphyxiantes. La liberté, à l'instar de la guerre, a propagé le désert, l'étrangeté absolue à autrui. « Laisse-moi seule », désir et douleur d'être seul. Ainsi est-on au bout du désert ; déjà atomisé et séparé, chacun se fait l'agent actif du désert, l'élargit et le creuse, incapable qu'il est de « vivre » l'Autre. Non content de produire l'isolation, le système engendre son désir, désir impossible qui, sitôt accompli, se révèle intolérable : on demande à être seul, toujours plus seul et simultanément on ne se supporte pas soi-même, seul à seul. Ici le désert n'a plus ni commencement ni fin.

Si nous acceptons le postulat que la « domination de la forme incarne la mainmise de la société civile sur l'individu et l'ascendant du pouvoir sur les esprits et les corps »⁶⁵, nous ne pouvons que constater que cette mainmise est bien plus forte que lors des précédentes révolutions industrielles

et autres bouleversements du XIX^e siècle ; aujourd'hui nous remarquons une forte atomisation et une grande désocialisation des individus⁶⁶. Nous sommes arrivés à ce point non pas par l'inactivité mais au contraire « en absorbant l'individu dans la course au niveau de vie, en légitimant la recherche de l'accomplissement de soi, en l'assaillant d'images, d'informations, de culture »⁶⁷.

Face à cette situation, le rire lui-même dans la société a perdu de son incisivité et n'est plus à ce jour ni une échappatoire ni un remède car l'humour, désormais décontracté et omniprésent à l'image de la publicité qui l'a investi, est devenu en soi une normalité dans l'affichage que chacun doit arborer, en étant drôle et superficiel⁶⁸.

Nous avons ainsi peint deux individus idéaux, l'un du temps de la démocratie athénienne et l'autre de notre contemporain. Si nous sommes conscients bien entendu d'avoir largement accentué les traits positifs – selon nous – du citoyen athénien, en le présentant intéressé par l'affaire politique au sens premier du terme, et les traits négatifs du second, en le considérant comme hyperactif mais déconnecté des autres, il n'en demeure pas moins que cet article veut faire réagir le lecteur et lui faire ouvrir les yeux sur le monde présent et l'encourager à contribuer au monde politique. Dans le désert social et politique contemporain, rien ne nous empêche d'essayer de planter des graines, d'arbres aussi divers soient-ils et, encore plus surprenant que cela puisse paraître, quelques-uns parfois peuvent prendre racine, à plus forte raison si nous participons tous à leur plantation. En tous les cas, quel que soit le poids de cet article, nous espérons au moins que son sens n'aura pas laissé le lecteur indifférent⁶⁹.

BIBLIOGRAPHIE

- Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, Traduit par Georges Fradier, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.
- Hannah Arendt, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Traduit sous la dir. de Patrick Lévy, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.
- Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation*, Traduit par le Centre Bentham, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011.
- Jeremy Bentham, *De l'ontologie*, Traduit par Jean-Pierre Cléro et Christian Laval, in *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Paris, Le Seuil, 1997.
- Cornelius Castoriadis, *Interview with Cornelius Castoriadis by Chris Marker*, Disponible sur <https://vimeo.com/66587994>, 1989 (consulté le 12 décembre 2020).
- Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.
- Cornelius Castoriadis & Paul Ricœur, *Dialogues sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2016.
- Benjamin Constant, *De la liberté chez les Anciens et chez les Modernes*, in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997.
- Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, Traduit par Patrick Vieu, Lyon, ENS éditions, 2013.
- Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1997-1978*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2004.
- Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, Traduit par Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010.
- François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier, 1999.
- Christopher Lasch & Cornelius Castoriadis, *La culture de l'égoïsme*, Traduit par Myrto Gondicas, Paris, Flammarion, 2012.
- Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993.
- Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
- Philippe Nemo, 2013, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Paris, PUF, 2013.
- Adam Smith, *Leçons sur la jurisprudence*, Traduit par Henri Commetti, Paris, Dalloz, 2009.
- Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Livres I et II), Traduit par Philippe Jaudel & Jean-Michel Servet (dir.), Paris, Economica, 2000.
- Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Livres III et IV), Traduit par Philippe Jaudel & Jean-Michel Servet (dir.), Paris, Economica, 2002.
- Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Livre V), Traduit par Philippe Jaudel & Jean-Michel Servet (dir.), Paris, Economica, 2005.
- Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996.
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2004.
- Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne – I*, Paris, La Découverte, 2001.
- Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne – II*, Paris, La Découverte, 2001.

NOTES

1. Cité dans Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne – I*, Paris, La Découverte, 2001, p. 35.
2. François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pommier, 1999, p. 12.
3. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

4. François Laplantine, *Je, nous et les autres*, p. 33.
5. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 40.
6. Jeremy Bentham, *De l'ontologie*, Traduit par Jean-Pierre Cléro et Christian Laval, in *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Paris, Le Seuil, 1997.
7. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 380.
8. Cornelius Castoriadis, *Interview with Cornelius Castoriadis by Chris Marker*, Disponible sur <https://vimeo.com/66587994>, 1989.
9. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 8.
10. *Ibid.*, p.59.
11. Cette vision est politique au sens premier du terme, à savoir qu'elle suscite l'attention et la conversation afin d'améliorer un vivre-ensemble. En d'autres termes, elle sert le politique et en aucun cas la politique ou un quelconque parti.
12. Cornelius Castoriadis & Paul Ricœur, *Dialogues sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2016, p. 68.
13. Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Livres III et IV), Traduit par Philippe Jaudel & Jean-Michel Servet (dir.), Paris, Economica, 2002, p. 646 ; Benjamin Constant, *De la liberté chez les Anciens et chez les Modernes*, in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 592.
14. Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, Traduit par Georges Fradier, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 79.
15. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2004, p. 98.
16. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p. 47.
17. Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, p. 219.
18. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 285.
19. Cornelius Castoriadis, *Interview with Cornelius Castoriadis by Chris Marker*, *op. cit.*
20. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 105.
21. Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, p. 85.
22. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2004, p. 94.
23. Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, p. 90.
24. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 158.
25. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 380.
26. Cornelius Castoriadis, *Interview with Cornelius Castoriadis by Chris Marker*.
27. Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne – II*, Paris, La Découverte, 2001, p. 25.
28. *Ibid.*, p. 31.
29. *Ibid.*, p. 110.
30. *Ibid.*, p. 246.
31. *Ibid.*, p. 157.
32. *Ibid.*, p. 257.
33. *Ibid.*, p. 259.
34. *Ibid.*, p. 255.
35. *Ibid.*, p. 253.
36. *Ibid.*, p. 39.
37. *Ibid.*, p. 38.
38. *Ibid.*, p. 259.
39. *Ibid.*, p. 43.
40. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 60.
41. *Ibid.*
42. Benjamin Constant, *De la liberté chez les Anciens et chez les Modernes*, in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 602.

43. Nous profitons de cette note pour évoquer la différence entre un état stable et un état stationnaire en sciences sociales : ces deux termes sont bien différents du fait qu'un état stable représente un équilibre immobile dans le temps tandis qu'un état stationnaire ne signifie pas qu'il n'y a pas de mouvement : par exemple, là où le mur est stable, un fleuve est stationnaire.
 44. Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, Traduit par Patrick Vieu, Lyon, ENS éditions, 2013, p. 269.
 45. Dans l'un des livres fondateurs de ce qui deviendra la science économique, en l'occurrence la *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith, ce dernier ne cesse de mettre en garde ouvertement le lecteur de ce danger, notamment à la fin du premier livre (p. 256) ou encore au livre IV (p. 548).
 46. Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, Traduit par Patrick Vieu, Lyon, ENS éditions, 2013, p. 270.
 47. *Ibid.*, p. 250.
 48. Cornelius Castoriadis, *Interview with Cornelius Castoriadis by Chris Marker*.
 49. Christopher Lasch & Cornelius Castoriadis, *La culture de l'égoïsme*, Traduit par Myrto Gondicas, Paris, Flammarion, 2012, p. 15.
 50. Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, p. 90.
 51. Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, p. 415.
 52. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, p. 29-30.
 53. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993.
 54. *Ibid.*, p. 21.
 55. *Ibid.*
 56. La première édition de *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* date de 1983.
 57. *Ibid.*, p. 27.
 58. Le problème ne devant bien entendu pas se reporter à la bi-dimensionnalité de l'écran poussant ainsi les compagnies à investir dans les trois dimensions, comme cela semble pourtant devenir le cas...
 59. *Ibid.*
 60. Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p. 84.
 61. *Ibid.*, p. 87-88.
 62. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, p. 80.
 63. Christopher Lasch & Cornelius Castoriadis, *La culture de l'égoïsme*, p. 52.
 64. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, p. 68.
 65. Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile*, p. 464.
- Puisqu'il s'agit d'une citation, pour ne pas induire le lecteur en erreur, nous l'informons qu'il est question d'une note de traduction de Patrick Vieu.
66. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, p. 153.
 67. *Ibid.*
 68. *Ibid.*, p. 194.
 69. *Ibid.*, p. 58.