

democracias

ESTUDOS DOS SÉCULO

XX

número 17 • 2017

De la démocratie.
Questions de concepts et de méthode

Georges Contogeorgis

Georges Contogeorgis, Professor de Ciência Política na Universidade de Panteion, Atenas. Doutorado em Ciência Política, Universidade de Paris II.
E-mail: gdc14247@gmail.com.

https://doi.org/10.14195/1647-8622_17_1

DA DEMOCRACIA. QUESTÕES DE CONCEITOS E MÉTODO

Por ignorância, mas também partindo de uma perspectiva profundamente oligárquica, a modernidade procurou desde o início classificar o seu sistema político entre as democracias, afirmando ter realizado um milagre: que a monarquia simplesmente eletiva seja ao mesmo tempo um sistema representativo e democrático, apesar de não ser nem uma coisa nem outra e que, em todo o caso, estes dois sistemas são incompatíveis entre si. Na democracia, o sistema político pertence à sociedade dos cidadãos, que passa a ser deste modo uma instituição constitutiva da politeia, um *demós*. Ao mesmo tempo, a sociedade dos cidadãos possui toda a competência política, governa-se a si própria. Nos antípodas, actualmente, o sistema político é detido pelo Estado em geral, incluindo a soberania política. Na democracia, a sociedade é um *demós*; hoje ela é apenas uma característica (extra-politeia). A democracia também difere da representação. Nestas duas politeias, a sociedade dos cidadãos é um *demós*, uma instituição/parte integrante da politeia. No entanto, na representação, ela só possui a qualidade de mandante, enquanto as competências do mandatário pertencem ao detentor do poder político. Por conseguinte, a representação e a democracia não podem coexistir no seio do mesmo país. Como sistema, a democracia não é uma finalidade em si. Ela é o sistema que visa a realização da liberdade global (individual, social e política). Por esse motivo, situa-se nos antípodas da monarquia eletiva moderna, cuja finalidade é a liberdade individual e um corpo de direitos sociais e políticos.

Palavras-chave: *Democracia, Sistema político, Sociedade, Cidadania, Monarquia.*

ABOUT DEMOCRACY. CONCEPTUAL AND METHODOLOGICAL ISSUES

Due to ignorance, but also as a result of a deeply oligarchic starting point, modernity sought to classify from the start its political system among the democracies, claiming to have accomplished a miracle: to have an electoral monarchy which is both representative and democratic, whereas it is neither and, anyhow, both systems are incompatible with each other.

In democracy, the political system belongs to the society of citizens, which is thus an institution that makes up the politeia, a *demós*. At the same time, the society of citizens enjoys political power, governing itself. Quite on the opposite, nowadays the political system is held by the State in general, political sovereignty included. Society is a *demós* in democracy; today it is only a characteristic (an extrapoliteia). Democracy is also not the same as representation. In these two politeias, citizens' society is a *demós*, an institution/part of the politeia. In representation, however, it only functions as principal, whereas the powers of agent are held by the political power. Which is why representation and democracy cannot coexist in the same country.

As a system, democracy is not an end in itself. It is the system that aims to achieve total freedom (individual, social and political). Which is why it is on the opposite end of the modern elective monarchy, the overall aim of which is personal freedom and a body of social and political rights.

Keywords: *Democracy, Political system, Society, Citizenship, Monarchy.*

DE LA DEMOCRATIE. QUESTIONS DE CONCEPTS ET DE METHODE

Par ignorance, mais aussi en raison d'un point de départ profondément oligarchique, la modernité a dès le début entrepris de classer son système politique parmi les démocraties, en prétendant avoir accompli un miracle: que la monarchie simplement électorale soit un système à la fois représentatif et démocratique, alors qu'elle n'est ni l'un ni l'autre et que, en tout cas, ces deux systèmes sont incompatibles l'un avec l'autre.

Dans la démocratie, le système politique appartient à la société des citoyens, qui devient ainsi une institution constitutive de la politeia, un *demós*. En même temps, la société des citoyens possède toute la compétence politique, elle s'autogouverne. Aux antipodes, de nos jours, le système politique est détenu par l'État dans son ensemble, y compris la souveraineté politique. Dans la démocratie, la société est un *demós*; aujourd'hui, elle est un simple particulier (extra-politicien). La démocratie diffère également de la représentation. Dans ces deux politeias, la société des citoyens est un *demós*, une institution/partie prenante de la politeia. Mais dans la représentation, elle possède seulement la qualité de mandant, alors que les compétences du mandataire appartiennent au détenteur du pouvoir politique. C'est pourquoi la représentation et la démocratie ne peuvent coexister dans le même pays. En tant que système, la démocratie n'est pas une finalité en soi. Elle est le système qui vise à la réalisation de la liberté globale (individuelle, sociale et politique). C'est pourquoi elle se situe aux antipodes de la monarchie électorale moderne, dont la finalité est la liberté individuelle et un corps de droits sociaux et politiques.

Mots-clés: *Démocratie, Système politique, Société, Citoyenneté, Monarchie.*

1. Le cadre dans lequel la question est traitée

L'approche de la démocratie que j'entrepris ici se situe aux antipodes de la modernité qui, soucieuse en réalité de dissimuler le fait que sa *politéia*¹ est simplement post-despotique, a accompli un saut arbitraire encore jamais vu en gnoséologie. Elle a revêtu d'un voile démocratique un système politique typiquement proto-anthropocentrique² et, pour rendre son argument convaincant, elle a mis dans le même sac typologique des *politéias* (la démocratie, la représentation, la monarchie) dont les contenus sont incompatibles.

Pour bien comprendre la manière dont la modernité se différencie, sur la question de la démocratie, de "l'Antiquité" qui l'a inspirée, il est fondamental de souligner que dans la cité, cette *politéia* a été le résultat effectif d'un long processus évolutif de maturation. La société de la cité n'avait pas sous les yeux de modèle antérieur ni même de base théorique pour s'interroger sur la démocratie. C'est pourquoi dans la cité, le concept de démocratie – tout comme les autres concepts *politéiens* – décrit un phénomène social: le fait que *le demos est maître de la politéia, à savoir globalement libre*.

L'époque moderne, au contraire, a rencontré la démocratie dans la littérature hellénique à un moment où l'Europe sortait à peine du despotisme féodal et s'affairait à reconstruire ses sociétés sur le plan anthropocentrique. L'imitation admirative initiale sera suivie de la tentative de comprendre l'enjeu théorique de la démocratie hellénique et de l'appliquer aux sociétés européennes de ce temps-là, où les conditions n'étaient toutefois pas réunies. Cette tentative aboutira à l'élaboration d'une série de compromis que résumera la distinction entre démocratie "directe" et démocratie "indirecte".

Depuis la conception originelle de l'idée de démocratie "indirecte" jusqu'à nos jours, le concept de démocratie allait subir de nombreux réajustements idéologiques ou autres. Cependant, l'adjectif épithète associé à la démocratie restera une constante constitutive, changeant dans la formulation mais non quant à l'essentiel: de la démocratie "indirecte" à la démocratie "participative", on convient que la différence fondamentale entre la démocratie "ancienne" et la démocratie "moderne" se situe dans la question de savoir si la *société des citoyens*³ est installée à l'intérieur ou à l'extérieur du système de la *politéia*. Dans la démocratie "ancienne", la société des citoyens se constituera en *demos* de la *politéia*. Dans la démocratie "moderne", elle restera une société-particulier. Cette précision suffit à montrer que pour la modernité, c'est l'adjectif épithète qui caractérise finalement l'essence du régime, et non le substantif.

Au fil du temps, l'opposition entre démocratie "moderne" et démocratie "ancienne" a fait l'objet d'une élaboration théorique destinée à établir sur le plan gnoséologique l'affinité de la démocratie "moderne" avec le principe démocratique et, surtout, la supériorité de la démocratie "moderne" sur la démocratie "ancienne".

¹ J'adopte le terme *politéia* au lieu de *constitution* ou *république* car il inclut l'ensemble de l'arsenal socio-économique et politique qui permet la réalisation de la liberté globale.

² Le concept d'anthropocentrisme définit les sociétés en liberté. Aux antipodes des sociétés anthropocentriques se trouvent les sociétés despotiques (par exemple, féodales).

³ J'établis une distinction entre *société des citoyens*, qui désigne l'ensemble des citoyens en tant que catégorie politique, et *société civile*, qui définit les groupes d'intérêts issus de la société.

Je m'empresse de signaler que la modernité n'est pas formellement en désaccord avec le principe démocratique que nous enseigné la cité-État. Mais elle estime que ses fondements peuvent être cédés aux détenteurs de la compétence politique (globale) (à l'État) sans supprimer son essence. En réalité, c'est négliger le fait que ce qui est cédé à l'État, ce n'est pas seulement le principe démocratique, mais aussi le principe représentatif, si bien que le corps de la société des citoyens se trouve placé en dehors de la *politéia*, dans un statut privé.

Je retiens la motivation de l'entreprise: la cession de la compétence politique (globale) à l'État fait que, en ces temps de complexité, les affaires communes sont administrées par les spécialistes et qu'en même temps, l'individu/membre de la société est protégé contre le corps social lui-même, qui est responsable d'une propension au totalitarisme, exactement comme le despote typique.

Ces observations sur la perception moderne de la démocratie suggèrent aussi la manière dont la question du principe démocratique est traitée.

J'essaierai tout d'abord d'esquisser les *principes* ou plutôt la *finalité* de la démocratie. Ensuite je décrirai le *système* qui réalise la finalité de la démocratie, comparé à ceux de la monarchie élective et de la représentation. Ce raisonnement nous conduira à nous interroger sur le *temps* et, par extension, sur *l'avenir* de la démocratie à notre époque.

2. La liberté globale, finalité de la démocratie

La démocratie se définit fondamentalement en vertu de sa finalité, qui est la *liberté globale*. La liberté globale se distingue, pour des raisons systématiques, en liberté individuelle, sociale et politique. Elles correspondent à autant de domaines de l'action sociale ou de fonctions de l'individu/membre de la société, c'est-à-dire du citoyen.

La liberté, à son tour, se définit de manière positive comme une *autonomie* et de manière négative – ce qu'elle n'est pas – comme le fait de “*n'être commandé par personne*”⁴, comme la négation du *pouvoir*. Dans sa version complète, la liberté concerne aussi bien les contraintes imposées à l'individu par la nature (par exemple, la nécessité de subsister) que les contraintes sociales qui se rapportent notamment aux dépendances tissées au sein de la société (par exemple dans le domaine du travail), à la privation que génère la pauvreté, ou même à l'impossibilité qui en résulte de jouir des biens de la civilisation.

En particulier, la liberté individuelle recouvre la vie privée de l'individu/du citoyen au sein de la société. En ce sens, la liberté individuelle ne se pose pas en face de la société, de manière antithétique à celle-ci: elle en est un paramètre constitutif.

La liberté sociale focalise son intérêt sur le domaine de la vie sociale, où l'individu passe des contrats avec des (sous-)systèmes sociaux (institutions ou autres personnes) qui lient sa volonté ou modifient sa position sociale. Le contrat passé avec le médecin en vue de la guérison du malade ou avec l'ingénieur en vue de la construction d'une maison ne limite pas la volonté de l'individu/du citoyen. Mais le contrat que l'individu

⁴ ARISTOTE – *La Politique*, 1317b,13, 1310a, 32; PLATON – *La République*, 557B, 560E, 572E, *Les Lois*, 701B. ISOCRATE – *Aréopagitique*, 20, *Panathénaïque*, 131; (PSEUDO-)XÉNOPHON – *La Politéia d'Athènes*, I, 8 et suiv.

passé avec le propriétaire d'une entreprise dans le but de lui céder sa force de travail contre le paiement d'un salaire est un acte privatif de liberté (sociale).

La liberté politique, enfin, concerne la place de l'individu dans la société politéienne dans son ensemble. La question qui se pose en l'occurrence est celle de l'élaboration d'une relation entre société et politique, dans le cadre de laquelle l'individu sera autonome, s'auto-définira. Autrement dit, la liberté politique dicte à l'individu/au citoyen de ne pas se soumettre au pouvoir de quelqu'un d'autre.

La relation entre ces trois champs de réalisation de la liberté fait apparaître, d'une part, une suite logique et, d'autre part, un agencement *cumulatif*. Du point de vue évolutif, la première des trois libertés est la liberté individuelle, suivie comme revendication par la liberté sociale et enfin par la liberté politique. Cette suite est également cumulative, en ce sens qu'une liberté s'ajoute à l'autre, ce qui élargit sans cesse son horizon. La liberté politique présuppose la liberté individuelle et en tout cas la liberté sociale. Par exemple, on ne saurait concevoir que le serf formule une revendication de liberté politique et, surtout, qu'il s'autogouverne politiquement, sans être déjà substantialisé en tant qu'individu libre.

L'agencement cumulatif des champs de la liberté dément donc la modernité quand celle-ci affirme que la liberté suivante (par exemple la liberté politique) abolit la précédente (par exemple la liberté individuelle), ou que la liberté politique (la liberté des "anciens") peut exister, dit Benjamin Constant, sans la liberté individuelle (la liberté des "modernes")⁵.

La démocratie promet la réalisation de la liberté dans l'ensemble des domaines de la vie sociale. Cependant, elle se caractérise notamment par la présence de la liberté politique, dans la mesure où l'existence ou non de celle-ci fait la différence avec les politéias non démocratiques.

La liberté politique concerne la place de l'ensemble de la société des citoyens dans le système politique. Toutefois, le système politique se combine à un autre aspect de la liberté, qui a affaire avec la polysémie (culturelle, géographique, etc.) de la société et, par extension, avec la tendance naturelle des groupes/formations qui la composent à autogérer leurs affaires. Bien que cette tendance ne soit pas l'apanage de la démocratie, nous observons que plus la société politéienne se développe du point de vue de la liberté, plus le concept d'une politéia une et uniforme sur l'ensemble du territoire recule afin de laisser place à une composition multi-politéienne du territoire étatique qui combine l'intérêt particulier avec l'intérêt commun dans son ensemble.

D'un autre côté, il n'est pas sans rapport que le développement de l'individu en termes de liberté s'inscrive exclusivement dans le cadre de la société de l'État. Au-delà de celle-ci, dans le cosmosystème global, l'individu est envisagé comme étranger, c'est un *apolis* (*sans patrie et au fond sans citoyenneté*). La qualité de citoyen (la *citoyenneté*) va de pair avec l'État auquel son détenteur appartient.

Cette composante de la citoyenneté, évidente pour la phase que traverse notre époque, est toutefois relativisée dans le contexte du monde hellénique, dans la mesure où elle suggère que le *statocentrisme* constitue non pas une constante axiomatique

⁵ "Dans son ouvrage *De la liberté des anciens comparée à la liberté des modernes*". 1849. In *Écrits politiques*. Gallimard, 1997.

mais un stade dans l'évolution du cosmosystème anthropocentrique, un stade que suit celui de l'*œcoumène post-stato-centrique*. La qualité de *cosmopolite/cosmocitoyen* définit fondamentalement le *citoyen de la cité*, lequel participe à la *cosmopolis œcuménique*.

Dernière question liée à la liberté, celle de l'*égalité*. L'égalité définit la *mesure* de la participation de chacun des membres de la société à la liberté. Cette remarque nous informe que le *contenu de l'égalité* – et, en un certain sens, l'objet de la *justice* – n'est pas stable, comme on le croit, mais varie en fonction de l'évolution de la liberté. À l'époque proto-anthropocentrique, l'*égalité* concentre sa priorité sur la réalisation de la *liberté individuelle*. À l'époque de l'achèvement anthropocentrique, elle concentre sa priorité surtout sur la *liberté sociale et politique*. Et cela parce que la liberté individuelle, en tant que présupposé, est naturellement contenue et substantialisée par elles.

La liberté individuelle focalise le principe d'égalité sur les questions qui la substantialisent, comme l'*objectivation du droit* et, par extension, l'*égalité devant la loi et devant la justice rendue*, ou la revendication d'*égalité devant la propriété* (par la redistribution ou la nationalisation des objets de l'économie, etc.). Dans ce cas (c'est-à-dire quand la liberté individuelle l'emporte), le principe d'égalité peut aussi s'étendre au champ social et politique (c'est-à-dire là où ne se trouve pas la liberté), afin de garantir ou bien le noyau de la liberté individuelle ou bien certains de ses prolongements particuliers. Je pense ici aux *droits*, lesquels délimitent ou protègent la liberté de l'individu/du citoyen dans les domaines où la liberté qui correspond à ces droits est absente. Donc, le *droit* se distingue fondamentalement de la *liberté*.

L'émergence de la liberté sociale et, au-delà, de la liberté politique n'abolit pas les aspects fondamentaux de l'égalité sur lesquels repose la liberté individuelle (par exemple, l'égalité devant la loi, etc.). Cependant, elle élargit le champ de l'égalité, de sorte qu'il englobe des réglementations qui substantialisent l'individu en tant qu'entité socialement et politiquement libre. Par exemple, l'égalité qui vise à faire de la liberté politique un vécu ordonne l'adoption de règles qui répartissent également la participation du citoyen au processus politique. L'égalité en tant que droit politique concerne le suffrage de légitimation, l'expression politique, la possibilité de participer à la dynamique de la vie politique (par des manifestations, etc.). L'égalité dans la liberté politique a pour objectif l'incarnation du système politique lui-même par la société des citoyens, de sorte que les droits (l'expression politique, le suffrage, la participation, etc.) ne soient plus simplement des représentations de la liberté individuelle mais deviennent des paramètres constitutifs de la liberté politique.

Enfin, dans ses applications, le principe d'égalité se différencie en fonction du bien. Si le bien est divisible, son partage est la condition nécessaire pour atteindre l'égalité (par exemple, dans la propriété de la terre). Mais là où le bien est indivisible (possédé en indivis) et où, par extension, on estime que sa redistribution mènera à la destruction ou à l'abolition de la nature du bien lui-même, on opte pour l'égalité "idéale", pourrait-on dire. Je mentionne à titre indicatif les cas de la loi, de l'entreprise chrématistique ou de la politique. L'individu/le citoyen participe en l'occurrence à l'égalité en tant que partenaire idéal/solidaire du bien global. Pour utiliser l'expression d'Aristote, quand le bien (par exemple, la politique) est indivisible, c'est l'individu qui devient "molécule" dans le cadre de l'ensemble, et non le bien. Un "procédé"

particulier, dirais-je, pour faire face au problème de l'égalité concernant les "autorités" de la politéia consiste à organiser la périodicité de leur "jouissance", sous le signe du "tirage au sort".

Cette mutation statutaire de l'homme social dans la démocratie explique aussi pourquoi on constate que dans cette politéia, on opte pour la participation "idéale" au système (économique et politique) ou du moins aux ressources plutôt que pour la redistribution de la propriété des moyens de production. En effet, la participation au système favorise l'individualité sociale et politique de l'homme social, tandis que la redistribution des moyens de production proclame simplement l'individualité privée et, en grande part, le retrait de la vie sociale.

3.Liberté et typologie des politéias

La définition négative de la liberté concerne la relation socio-économique et politique dans laquelle s'inscrit l'individu. Le fait de "*n'être commandé par personne*", que le Stagirite nous transmet comme axiome fondamental de la démocratie, nous introduit directement dans la question du pouvoir. Le pouvoir, c'est-à-dire la capacité ou le droit de quelqu'un de dicter sa volonté à autrui ou à l'ensemble de la société, est perçu comme absolument incompatible avec la liberté globale et, par extension, avec la démocratie. Et il recouvre les trois champs de la liberté: privée, sociale, politique.

Le pouvoir peut être le résultat d'une décision de la société des citoyens, expresse ou déduite, de céder à un tiers le droit de la dominer (de décider pour son compte). En conséquence de cette décision, la société conserve donc le droit de lever son consentement et de retrouver son autonomie. C'est le cas de la *relation de représentation*, dans lequel les détenteurs des qualités de *mandant* et de *mandataire* sont expressément différenciés. Dans la politéia représentative, la société des citoyens, constituée en catégorie politique (institution de la politéia, démos), possède effectivement la qualité de mandant, tandis que la classe politique/le pouvoir possède la qualité de mandataire.

Cependant, il se peut que le pouvoir soit constitué en vertu d'un droit primaire qui ne requiert pas l'accord du dominé. Il s'agit du cas dans lequel le système repose sur la propriété. Je citerai comme exemple le plus caractéristique de système organisé sur la propriété celui du despotisme (la monarchie absolue ou héréditaire). Ce système se rencontre aussi, toutefois, dans les sociétés anthropocentriques et en particulier à la première phase post-despotique, où la liberté concentre son intérêt presque exclusivement sur le terrain de la vie privée de ses membres (liberté individuelle). Mais il se distingue du despotisme absolu/étatique en ce que le détenteur du système politique n'est pas héréditaire mais élu (*monarchie élective*).

Le système politique de la modernité est un exemple typique. Dans le domaine de l'économie, le (sous-)système (l'entreprise, par exemple) est constitué et possédé par le propriétaire des moyens de production (par exemple, le capitaliste) ou plus simplement par son propriétaire (là où l'apport de capital n'est pas nécessaire). La distinction entre *propriété des moyens de production* et *propriété du système de l'économie* est inconcevable de nos jours. Par conséquent, il n'est pas pensable que les acteurs non propriétaires du système participent aussi à celui-ci.

Des choses analogues se produisent dans le champ de la politique, où la distinction entre *système politique* et État – entre *politéia* et *cité* – est également inconcevable de nos jours. L'État incarne en l'occurrence le système politique, si bien que la référence à l'État suggère automatiquement le système politique et inversement. C'est pourquoi les politiques élaborées par les détenteurs du système politique se définissent automatiquement comme des politiques de l'État.

En tout état de cause – à savoir: que la motivation du pouvoir relève d'une concession/d'un consentement ou d'une propriété primaire – le pouvoir en tant que fait qui différencie le gouvernant du gouverné, celui qui a le droit de décision de celui qui est obligé de suivre sa volonté, abolit la possibilité de l'individu de s'auto-réaliser: autrement dit, il abolit son autonome. En cela, il se situe aux antipodes de la liberté.

Le pouvoir n'abolit complètement la liberté que dans le despotisme. Dans le cosmosystème anthropocentrique, le pouvoir a cours là où la liberté n'existe pas. Par exemple, l'individu peut être autonome dans sa vie privée (liberté individuelle), mais être soumis à un régime d'hétéronomie dans le domaine social et/ou politique. Dans ce cas, il ne jouira pas de la liberté sociale et politique (*monarchie élective* et, en partie, *représentation*). Dans l'anthropocentrisme, la ligne de démarcation qui délimite le champ de la liberté individuelle par rapport aux champs du pouvoir, où l'individu n'est pas libre, est tracée par les *droits*.

Ainsi, dans la mesure où la démocratie proclame la liberté globale (individuelle, sociale, politique), le pouvoir n'a pas sa place dans cette *politéia*. Je songe, bien sûr, au modèle idéal du principe démocratique car, pour ce qui concerne la pratique de la démocratie, on observe un large éventail morphologique, de la version modérée à la version radicale, un éventail où s'élabore la dialectique de la relation entre liberté et pouvoir.

4. La *politéia* de la démocratie

On peut se demander sur ce point comment la démocratie escompte réaliser son projet de liberté globale. La question concerne en fait la liberté sociale et politique, étant donné que celle de la liberté individuelle a déjà trouvé des réponses dans la période pré-démocratique des sociétés anthropocentriques, dont la démocratie incorpore le contenu dans sa *politéia*. Je me réfère essentiellement aux mesures qui substantialisent l'individu en tant qu'entité libre, ainsi qu'aux droits sociopolitiques correspondants qui protègent l'expérience de cette liberté (la *politéia* de droit et de providence, leurs références aux principes d'égalité, de justice, etc.).

Pour ce qui est de la liberté sociale, la modernité n'a pas de réponse à fournir parce qu'elle ignore le phénomène. Le paradigme hellénique, au contraire, offre deux systèmes différents – et uniques – de réalisation de cette liberté. L'un se rencontre dès l'époque classique (à la période statocentrique achevée) et se traduit dans le concept de *société du loisir*. Le passage de la *société du travail* à la *société du loisir* signifie le *rejet du travail (dépendant)* des citoyens ou, autrement dit, le passage du *travail économique* au *travail politique*. Ainsi l'idéologie du loisir n'équivaut-elle pas à la paresse ou à l'inactivité mais à la libération du citoyen par rapport à la dépendance sociale dans le domaine du travail, ce qui lui garantit le temps nécessaire pour pouvoir s'occuper de

l'administration des affaires communes sans être dérangé. Ainsi la démocratie classique n'a-t-elle pas cherché à mettre en œuvre le principe démocratique dans le (sous-)système économique mais à libérer le citoyen du travail économique. À cette phase, le (sous-)système économique continue à être fondé sur le principe oligarchique, c'est-à-dire à appartenir au propriétaire des moyens de production. Mais la place du citoyen travailleur est occupée plus ou moins par le travailleur vénal/esclave, c'est-à-dire par le *travail-marchandise*. De nos jours, c'est le migrant économique qui tend à devenir l'acteur du travail-marchandise, et le passage du *contrat de travail* au *contrat d'ouvrage*, véhiculé par la technologie, tend à s'affirmer.

L'autre système qui garantit la liberté sociale se présente comme la situation qui a succédé à la société du loisir et qui se consolide progressivement dans le monde hellénique avec le passage à la cosmopolis œcuménique. On opte en l'occurrence non pas pour le retrait du citoyen du travail économique mais pour la *mise en œuvre du principe démocratique dans le (sous-)système économique*. Il s'agit de l'émergence de la *société partenariale*, dont le trait marquant consiste dans la *différenciation de la propriété dans les moyens de production et dans le système de l'économie*. Dans la mesure où le capital injecté n'est pas déterminant, le système revient à ses acteurs, c'est-à-dire aux détenteurs du travail. Mais si le capital est constitutif du partenariat économique et n'est pas versé par les acteurs du travail, le système reste en fait à son propriétaire. Dans ce cas, le travail n'est pas apporté contre le versement d'un salaire, c'est-à-dire en terme de dépendance. Il est évalué en tant que capital, et dans ce cas son détenteur est envisagé comme partenaire du (sous-)système⁶.

Le système de l'économie partenariale, qui a été l'une des causes fondamentales de la *disparition du travail vénal/esclavage* dans le monde hellénique⁷, a accompagné ce dernier jusqu'à son passage à l'État nation au XIX^e siècle. Ce système, transvasé en même temps que la cité/"commune" en Occident, explique, à mon avis, la raison pour laquelle le monde moderne a échappé au travail vénal/esclavage⁸.

En conclusion, nous retenons l'enseignement du monde hellénique selon lequel la liberté sociale se réalise soit à travers la propriété des moyens de production (capital, terre, etc.), soit au moyen du travail politique (du loisir), soit enfin par la mise en œuvre du principe démocratique dans le système économique, du fait que la propriété du système revient à ses acteurs. Sous cet angle, la place de la propriété dans la démocratie finit par se préciser. En effet, la démocratie ne s'oppose pas à la propriété. Bien au contraire. Cependant, elle établit une distinction entre la propriété individuelle, quand celle-ci n'entraîne pas l'apparition de contrats avec un tiers, en l'occurrence le citoyen, et la propriété du système qui est susceptible d'abolir la liberté. Les plus caractéristiques de ces contrats concernent les champs du système économique et du système politique.

⁶ Sur le système du loisir, voir mes travaux: *Le cosmosystème hellénique*. Vol. 1. *La période statocentrique de la cité*. Athènes, 2006, et *La démocratie comme liberté. Démocratie et représentation*. Athènes, 2007. Sur le système de l'économie partenariale, voir mes livres *Le cosmosystème hellénique*. Vol. 2. *La période de l'œcoumène*. Athènes, 2014, et *Système économique et liberté*. Athènes, 2010.

⁷ Dès les temps hellénistiques et de manière définitive à Byzance.

⁸ En Europe occidentale, le phénomène partenarial s'est adapté aux conditions despotiques, sous l'appellation de corporation.

La question de la liberté politique se pose de manière plus simple. La démocratie met en évidence, comme nous l'avons vu, la différence fondamentale entre *système politique* et (la personne légale de l') État. Elle introduit comme condition le fait que le système politique soit détaché de l'État et investi par la société des citoyens. Cela signifie que l'essentiel des fonctions de l'État, à savoir la compétence politique universelle (la dite souveraineté politique), se trouve transféré à la société constituée sur le mode politique (le démos). Dans ce cadre, les "autorités" de la démocratie ne sont plus, comme dans la monarchie élective et, en partie, dans la représentation, une institution constitutive et donc caractéristique du système politique, mais une institution au service du démos, dotée de compétences strictement exécutives. Le *tirage au sort* remplacera en principe l'élection des autorités, afin que l'ensemble des citoyens en profite. Je dis "en principe" parce que même la version la plus radicale de la démocratie laisse une marge de sécurité en recourant à l'élection pour certaines autorités qui exigent des compétences ou des connaissances spéciales (le stratège, par exemple).

Le rappel ci-dessus des fondements (de la *finalité* et du *système*) de la *démocratie* met en lumière la différence statutaire de celle-ci par rapport à la *monarchie élective* et au système de la *représentation*. Dans la monarchie élective, le système politique est incarné par "l'État" et son détenteur possède à la fois les qualités de mandant et de mandataire. La société des citoyens reste confinée dans la sphère privée, exclue du système politique, et ne conserve que la compétence de légitimation (le contenu du suffrage dans la monarchie élective). En conséquence, la politique n'est pas soumise à la justice (le personnel politique se situe en dehors de la politéia de droit) et le citoyen ne peut pas révoquer le détenteur du pouvoir politique, ni le contrôler ni l'obliger à changer de politique. Quant à la représentation, tout comme la démocratie, elle présuppose que la société des citoyens soit constituée en institution du système politique (en démos). Mais dans la représentation, la compétence politique ne revient pas entièrement au démos de la société. Le démos assume seulement les compétences qui correspondent à la qualité de mandant, tandis que les compétences qui appartiennent au mandataire restent au détenteur du pouvoir politique (de l'État). Par conséquent, on peut dire que la représentation se situe au croisement du système politique pré-représentatif de l'époque anthropocentrique primaire (comme la monarchie élective de la modernité) et de la démocratie de l'achèvement anthropocentrique.

Dans le prolongement de cette typologie des politéias, nous établissons également une distinction dans la *citoyenneté*: le *citoyen imparfait* ou *sujet* (de l'État) va de pair avec la monarchie élective, le *citoyen simple* avec la représentation, le *citoyen complet* avec la démocratie⁹.

5. Démocratie et modernité

Il est manifeste que le principe démocratique et le système socio-économique et politique correspondant émanent du paradigme historique unique de la cité hellénique. C'est d'ailleurs en lui que la modernité a puisé, comme nous l'avons vu,

⁹ Voir mon ouvrage *Citizen and State. Concept and typology of citizenship*. Lambert Academic Publishing, 2013.

ses informations sur la démocratie, et de lui qu'elle s'est inspirée pour constituer ses fondations. La question qui se pose en l'occurrence est de savoir quels éléments notre époque a retenus de ce principe et du système qui va de pair, si bien qu'ils se rencontrent aujourd'hui. Autrement dit, quels sont les fondements de la modernité qui lui permettent d'affirmer que son système peut être classé dans la typologie des politéias démocratiques.

Par souci de brièveté, je rappelle tout de suite que, parmi les différents champs de la liberté, seule la liberté de la vie privée (ou liberté individuelle) se rencontre dans les sociétés modernes. Il est intéressant de remarquer qu'à notre époque, alors que la liberté individuelle est définie comme *autonomie*, dans le champ social et politique, la liberté est assimilée au *droit*. C'est ainsi que se trouve assuré le compromis trouvé au moment de la phase de transition entre le système du despotisme – ou le propriétaire constitue et possède le système – et la société qui, entre temps, s'est substantialisée sous le signe de la liberté individuelle.

C'est précisément cela qui explique notre constatation que le grand choc entre *libéralisme* et *socialisme* a concerné exclusivement la question de savoir qui, du secteur privé ou étatique, occuperait la première place dans la propriété du système économique. La société, et en particulier la liberté sociale et politique, n'ont été un enjeu ni pour le *libéralisme* ni pour le *socialisme*. Et naturellement, de nos jours également, elles n'ont pas été inscrites dans la problématique du processus politique. En d'autres termes, le libéralisme et le socialisme embrassent exactement le même système politique – celui qui a succédé à l'*absolutisme* (la *monarchie héréditaire*) – et plus précisément la *monarchie* élective.

La question majeure de savoir comment l'autonomie individuelle peut voir cours dans un contexte d'hétéronomie socio-économique et politique (celui de la monarchie élective) a trouvé une réponse avec l'argument du *consentement* et du *droit*.

Le *consentement* a visiblement été avancé par la modernité comme argument pour faire oublier le fait que le maintien dans sa politéia, dans des conditions d'anthropocentrisme primaire, du régime antérieur configuré sur le mode de la propriété fonctionnait au détriment de la liberté (sociale et politique). Cependant, il est essentiel de retenir que le *consentement* à l'*hétéronomie*, c'est-à-dire le renoncement à un champ de la liberté, ne maintient pas l'individu dans un statut d'autonomie. Le consentement crée des conditions de *légitimation* du système de l'hétéronomie, il ne préserve pas la liberté de l'individu/la société. Celui qui consent ne reste pas libre du simple fait qu'il accepte d'être soumis à un statut de dépendance, c'est-à-dire d'hétéronomie. Si, par exemple, quelqu'un est d'accord pour être soumis au statut d'esclave, il sera esclave aussi longtemps qu'il consentira à cette relation.

Pour compenser pleinement ce défaut, la *liberté* dans le champ social et politique sera définie selon le critère du concept de *droit* et non d'*autonomie*. C'est manifestement contraire à l'approche de la liberté individuelle, qui a lieu sous l'angle de l'autonomie. C'est également ignorer que le droit délimite simplement en étendue le champ de la liberté individuelle, ou le cadre de sa protection là où l'individu est privé de liberté. Sont des exemples typiques l'espace du travail de nos jours ou la relation entre société et politique. Enfin, cette entreprise a été lancée très tôt afin de combler le fossé entre *liberté simple, individuelle*, et *liberté globale*, qui renvoie à la démocratie (ou entre

autonomie et *droit hétéronomique*), en affirmant la supériorité de la première. La liberté (individuelle) des modernes, dira-t-on dès l'époque des Lumières, est supérieure à la liberté (politique/collective) des "anciens". Cependant, il a échappé à l'attention de la gnoséologie moderne que la liberté des "anciens" n'est pas la liberté simplement politique, mais le produit cumulé de la liberté individuelle, sociale et politique, c'est-à-dire la liberté globale. Sur cette prétention viendra s'ancrer ensuite le point de vue selon lequel le *droit* est, lui aussi, supérieur à la *liberté*. Un point de vue qui finalement ne vise pas à protéger les minorités mais à légitimer le pouvoir du petit nombre sur le grand nombre. D'un autre côté, si le fait de faire valoir le *droit* contre la *liberté* en tant que signe de supériorité de notre époque et, surtout, l'affirmation que les "anciens" ignoraient ce concept (celui de *droit*, de même que la *liberté individuelle*) ne sont pas le résultat d'un manque de connaissance, ils sont évalués comme un choix idéologique. En effet, la différence entre *liberté* et *droit* est capitale, puisque le droit ne mène pas à la liberté/autonomie et n'est donc pas assimilé à elle. Le travailleur en relation de dépendance jouit de droits qui empêchent l'aliénation de sa liberté individuelle, mais sa relation de travail n'en reste pas moins hétéronomique, c'est-à-dire non libre. Le droit de manifester (ou droit d'expression) confirme précisément que l'individu/le citoyen est défini par autre chose que lui-même. S'il s'auto-définissait politiquement, il n'aurait pas besoin de manifester. Il posséderait lui-même la politéia et déciderait de son destin.

Donc, à supposer que nous acceptions l'affirmation de la modernité selon laquelle le *droit* est supérieur à la *liberté*, il nous faudra convenir finalement que *l'hétéronomie* est supérieure à *l'autonomie*. Mais si cela est vrai, pourquoi ne pas proposer aussi l'annulation de l'autonomie de l'individu dans la sphère individuelle/privée, de sorte que quelqu'un d'autre décide pour lui de sa vie privée? Supposons-nous donc que le *travail dépendant* est supérieur au *loisir/travail politique* et/ou au *travail partenarial*? Ou bien est-ce que le *suffrage simple* (la qualité de *citoyen imparfait* ou de *sujet*) qui légitime le personnel politique au poste de détenteur exclusif du système politique et, éventuellement, le droit de manifester contre l'État souverain constituent une expression de liberté supérieure à l'institution de la société en politéia (la qualité de citoyens complet)? En fait, le droit apparaît là où la liberté est absente (surtout dans le champ social et politique) et il disparaît quand elle s'étend sur le terrain où il prospérerait.

Cette lacune gnoséologique explique pourquoi la modernité insiste à classer en bloc la démocratie dans le *totalitarisme* en l'assimilant au phénomène proto-anthropocentrique correspondant. Cette affirmation ne prend toutefois pas en compte le fait que le *totalitarisme*, à l'instar de *l'absolutisme* et de *l'autoritarisme*, requiert l'existence d'une différence claire entre le détenteur de la compétence politique universelle et le sujet social de celle-ci, c'est-à-dire la mutation de la première en pouvoir politiquement souverain. Dans la démocratie, le sujet de la souveraineté politique – la société des citoyens – fait défaut parce que la liberté politique élimine la relation entre dominant et dominé, étant donné que le système politique revient entièrement à la société des citoyens.

On a pu dire, au titre d'argument, que la reconsidération du concept de démocratie était inévitable à partir du moment où la construction anthropocentrique des sociétés modernes a été véhiculée par la *grande échelle cosmossystémique* (l'État nation). La

“démocratie athénienne”, prétendront les penseurs modernes, n’est pas possible de nos jours parce que ni *l’échelle des États* ni la *complexité* qui s’ensuit des sociétés et la difficulté des problèmes que la politique doit résoudre ne le permettent. C’est manifestement ignorer que la “démocratie athénienne” est un exemple de mise en œuvre *du principe démocratique* à la petite échelle de la cité. Par conséquent, la question n’est pas de mettre en œuvre de la démocratie de la cité à notre époque, mais de savoir s’il est possible ou non de *mettre en œuvre le principe démocratique dans l’État nation*. Cette manière de considérer les faits nous permettrait de conclure que de nos jours, les conditions de la démocratie ne sont pas réunies parce que les sociétés en sont à vivre le stade proto-anthropocentrique de leur évolution, et non parce qu’elles sont entrées dans la grande échelle cosmologique (celle de l’État nation).

Autrement dit, le passage ou non à la démocratie s’inscrit dans la logique de l’évolution cosmologique. Il dépend de la biologie de l’homme anthropocentrique, c’est-à-dire du degré de maturation des conditions pragmatologiques qui correspondent à la démocratie. Et non d’échafaudages intellectuels qui peuvent occuper l’esprit de certains individus en résultat de lectures ou d’expériences vécues. C’est pourquoi la démocratie n’est congénitalement liée ni à la petite ni à la grande échelle cosmologique, ni à l’État cité ni à l’État nation, comme on le pense, mais à une certaine phase d’évolution du phénomène anthropocentrique, et en particulier à son achèvement final.

À la petite échelle de la cité, la démocratie n’est pas apparue dès le départ mais en route, en résultat de la maturation anthropocentrique des sociétés (du point de vue de l’économie, de la constitution/de l’essence sociale, de l’idéologie, etc.), c’est-à-dire dans le cadre du *système communicationnel naturel* existant. La question n’est donc pas de nos jours de démolir l’État nation, le cosmologique anthropocentrique à la grande échelle, et de refaire le monde sous le signe de la petite échelle de la cité, ni d’enfermer la société dans un “ghetto” au sein de l’État nation pour qu’elle vive la démocratie de manière privée, c’est-à-dire dans des groupes “sociaux” restreints.

C’est pourquoi le problème de la modernité est double: d’une part, elle doit se débarrasser de ses obsessions idéologiques, afin d’accéder, d’autre part, à l’acquis gnoséologique de la typologie politique anthropocentrique globale (et donc de la démocratie). D’un côté, réaliser une révolution dans le domaine des concepts qui définissent les phénomènes et, d’un autre côté, prendre connaissance de la biologie évolutive de l’homme social. Ainsi comprendra-t-elle qu’elle n’est pas passée directement de la féodalité au stade final de l’achèvement anthropocentrique qu’est la démocratie, mais simplement à sa phase anthropocentrique primaire. De cette façon, elle pourra s’interroger sur son prochain stade anthropocentrique, qui annonce assurément l’assimilation de son système à la *représentation politique*. Cette assimilation et surtout le passage de la *monarchie élective* à la *politéia représentative* ne se feront pas sur la base de la communication naturelle mais seront véhiculés par le nouveau système de communication numérique, et notamment au niveau de la technologie de la communication.

Il résulte des considérations qui précèdent que de nos jours, non seulement la demande, en termes de valeur, de démocratie n’existe pas, mais que la familiarisation même de la pensée moderne avec le concept (c’est-à-dire avec la *finalité* et le *système*) de démocratie n’est qu’une perspective lointaine.

Cette remarque répond, d'un autre point de vue, à l'argument largement répandu selon lequel le *changement du régime*, en l'occurrence le passage à la démocratie, est une question de *culture*. Le fait est que chaque politéia a la culture qui lui convient. Mais la culture politique ne s'enseigne pas, elle se fortifie en route, au fil de la maturation des conditions pragmatologiques auxquelles les membres de la société s'habituent peu à peu, ou bien elle est vécue dans le cadre du cosmosystème global.

Ce qui importe donc pour la modernité, c'est qu'elle retrouve le fil du contact avec les concepts fondamentaux pertinents pour son époque au lieu de prétendre qu'elle traverse un autre stade, qui convient à la fin de l'achèvement anthropocentrique. En d'autres termes, qu'elle prenne conscience que le passage à la grande échelle, en tout point originale, est une question d'un autre ordre que la phase anthropocentrique qu'elle traverse. Il est clair que la première est supérieure à la petite échelle de la cité. Mais la deuxième convient à l'époque anthropocentrique primaire correspondante.

Pour ce qui est plus particulièrement de la typologie des systèmes politiques, la modernité pourra, sous cet angle, distinguer la *démocratie* de la *représentation* et de la *monarchie élective*, en prenant conscience qu'il s'agit de trois politéias différentes, incompatibles l'une avec l'autre. Ainsi comprendra-t-elle que son obstination à considérer que son système concentre à la fois les conditions de la représentation et celles de la démocratie, alors qu'il n'est même pas représentatif, constitue une théorie idéologique sans base gnoséologique.

6.L'anarchie dans la typologie politéienne, la monarchie élective et la démocratie

L'interrogation sur le fondement non représentatif et manifestement non démocratique du système politique moderne nous invite à préciser la place de *l'anarchie* dans la typologie politéienne.

Comme nous l'avons vu, la démocratie se situe aux antipodes des systèmes politiques (monarchie et représentation) constitués sous le signe du pouvoir. C'est à cela aussi que prétend l'anarchie. Mais la démocratie proclame la réalisation de la liberté globale et, par extension, une reconstitution de la politéia qui garantisse la pleine autonomie de l'individu dans le champ privé et, en même temps, dans le champ socio-économique et politique.

Dans ce cadre, la revendication *d'égalité de classe* (l'égalité devant la propriété) a été une demande des sociétés (de la cité et de notre époque) au moment de leur sortie du despotisme ou, du moins, de leur proto-constitution anthropocentrique. Bien avant leur entrée dans la démocratie, les couches populaires ont abandonné ce projet comme non opérant et, en tout cas, indifférent pour la réalisation de la liberté sociale, et au fil du temps, la priorité de l'égalité s'est tournée vers le terrain de l'autonomie politique.

La question de l'égalité des *classes* ou, comme on a pu le dire autrement, de la *société sans classes*, qui s'est combinée avec la "prolétarianisation" de l'ensemble des membres de la société et la remise de la propriété économique à l'État, a été rejetée dès le départ dans la cité État, et dans l'État nation, a été manifestement liée à des sociétés qui ont vécu de manière dramatique leur passage à l'ère anthropocentrique. C'est précisément cette combinaison de *propriété étatique sur l'économie* et de *système de souveraineté politique*

de l'État (la propriété étatique sur la politéia) qui a constitué le mélange détonant qui a fonctionné comme la cause première du *totalitarisme* à une époque où les sociétés étaient asservies du point de vue anthropocentrique. Si bien que la *société sans classes* qui passe par la nationalisation de la propriété économique promet la restitution de la liberté individuelle à l'homme libéré et, en un sens, la non-exploitation, mais pas la liberté sociale. C'est pourquoi elle n'intéresse pas la démocratie, qui, en plus, estime que l'expérience de la liberté sociale contient par définition la prévoyance de la non-exploitation. Et cela parce que la condition fondamentale de l'exploitation, la dépendance dans le domaine du travail, n'y existe pas.

Enfin, le "communisme" inventé par la modernité proto-anthropocentrique diffère de manière essentielle de la théorie "communiste" de Platon. La modernité identifie totalement le système politique à l'État et le remet aux détenteurs du pouvoir différencié sous forme de propriété réelle. Platon distingue la politéia de l'État/cité et l'attribue au corps de la société/démos constituée. Dans le premier cas, la propriété économique est rattachée à l'État, qui incarne aussi le système politique; dans le second cas, elle revient à la société constituée en tant que système politique/démos. Le "communisme" moderne se focalise exclusivement sur la propriété économique. Le "communisme" de Platon englobe l'ensemble de la politéia (l'ensemble du système socio-économique et politique).

Ces brèves observations amènent naturellement, je pense, à conclure que le projet de la *société sans classes* est un exercice intellectuel qui relève plutôt de la sphère de l'*utopie* que d'une logique de correspondance avec la gnoséologie cosmosystémique.

Néanmoins, le projet anarchique prétend combiner l'abolition de la propriété économique et l'abolition des autorités politiques (du pouvoir). Il ne comprend manifestement pas qu'il opère le même glissement gnoséologique que Karl Marx, qui pensait que la suppression des classes sociales entraînerait automatiquement l'abolition de l'État et, par extension, celle de la politique. Marx a tenté de pallier ce défaut en proposant le concept de "dictature du prolétariat". Mais l'anarchisme a poussé plus loin son raisonnement en proclamant l'abolition totale non seulement de la propriété économique, mais aussi du système politique.

Il est évident que le problème de ces deux projets idéologiques a pour point de départ le même problème gnoséologique que la modernité: l'idée que *la propriété sur les moyens de production* et *sur le système économique* sont identiques par nature, tout comme *le système politique et l'État*. Puisque ce sont des concepts par nature indissociables, il ne reste donc qu'à les abolir. D'où le fait que la question de leur incarnation par le corps de la société, qui en l'occurrence composerait la politéia, n'a jamais préoccupé ni le marxisme, ni l'anarchisme.

Mais le problème principal, pour l'anarchisme en particulier, est qu'il ne comprend pas la nature véritable de la politique. À savoir que sa suppression, et donc l'abolition du système politique, entraînera automatiquement la dissolution de la société elle-même. C'est d'ailleurs ce qui explique au moins certaines des hypothèses formulées par les fondateurs de la théorie anarchiste, comme Proudhon, qui promettent en fait le retour du monde à l'ère de l'économie naturelle et des automatismes sociaux qui marquaient les sociétés primitives.

En d'autres termes, la libération de la dépendance socio-économique ne coïncide pas en soi avec le concept démocratique de liberté sociale. En même temps, c'est ne

pas tenir compte du fait qu'en son nom, on décide de faire passer l'individu sous la dépendance absolue des contraintes naturelles et de la misère. L'idéologie anarchiste refuse le principe fondamental de la démocratie selon lequel la politéia peut être constituée de sorte que les membres de la société l'incarnent et soient donc conduits au sommet de la pleine autonomie et à la suppression du pouvoir. La "société sans classes anti-pouvoir" est possible en soi seulement sur la base de la rencontre, de la collaboration et de la concorde volontaires des individus. Elle ne relève pas de la logique structurelle du système fondé sur le "démós".

On pourrait dire beaucoup de choses concernant la mesure dans laquelle le principe de la "responsabilité morale individuelle", du "règne de la loi morale de l'individu" – au lieu de la politéia démocratique – qui repose sur la collaboration et l'offre volontaires, est suffisant pour qu'une société se constitue et fonctionne. Nous retenons simplement ce que la philosophie hellénique a enseigné au christianisme, à savoir qu'en rattachant la vie sociale à la responsabilité morale de l'individu et la "répression" du comportement déviant à la repentance personnelle du coupable, on enseigne en fait l'anomie et, à travers elle, la victoire des rapports de force, c'est-à-dire des puissants.

En tout cas, il est intéressant d'observer qu'aussi bien la *monarchie élective* dominante que *l'anarchie* sont des sous-produits de l'altération gnoséologique du concept de démocratie enclenchée et poursuivie de manière systématique depuis le Siècle des lumières en Europe. Les uns ont défini comme démocratie l'équivalent tautologique de l'État/système (despotique), simplement parce que la société s'est substantialisée en termes de liberté (individuelle) de ses membres et que, dans cette perspective, il lui a été reconnu le droit de légitimer le personnel politique de l'État souverain. Les autres ont isolé l'axiome démocratique "n'être *commandé par personne*" de sa base politéienne et ont considéré que le plus important était de détruire la propriété économique et le pouvoir politique (le système organisé sur le mode de la propriété) et non de reconstituer démocratiquement la société des citoyens en politéia.

Il ressort manifestement de tout ce qui précède que ces deux projets répondent à des questions de l'époque proto-anthropocentrique de la modernité et que, par conséquent, l'existence de l'un est indissociablement liée au maintien de l'autre. En tant que non-système, l'anarchie est alimentée par l'incarnation totale du système politique par l'État, tandis que l'État de la souveraineté politique invoque l'anarchie pour se légitimer comme garant de l'ordre et, par extension, de la sécurité de la société. Dans ce cadre, la privatisation absolue rencontre l'argument de la destruction absolue. D'où aussi la facilité avec laquelle une part significative du monde de l'anarchie considère comme allant de soi sa fusion avec la violence, estimant qu'ainsi elle s'infiltrera dans le système "sympathique" de la société.

Cette réalité désigne à l'évidence le point sur lequel les logiques de l'État de la souveraineté politique rencontrent l'anarchie: leur aversion pour la perspective d'une émancipation politéienne de la société des citoyens et donc de la liberté sociale et politique qu'entraîne la démocratie¹⁰. Cette remarque confirme le fait que l'anarchie,

¹⁰ La même chose vaut pour les approches de l'idéologie anarchiste concernant le contexte cosmossystémique interétatique. En effet, l'anarchie prétend dépasser la nation-État en prêchant le dogme que "la patrie est le monde entier". Elle ignore toutefois certaines dimensions fondamentales du phénomène social, dont

positionnée en bloc contre la “dictature” aussi bien que contre la “démocratie”¹¹, a en tête et dialogue donc avec les systèmes de la modernité et non avec le principe démocratique. Pour elle, la démocratie se définit comme la cristallisation pré-représentative de l'ère proto-anthropocentrique, c'est-à-dire comme la monarchie élective. Adoptant ainsi l'argument mensonger de la modernité, elle convient qu'elle occupe la place d'un accessoire, rattaché à ses palinodies idéologico-sociales et politiques.

7. Le temps de la démocratie

En tout cas, la question de la précision de l'enjeu de la démocratie (et de la représentation) se pose de nos jours avec une acuité particulière, puisqu'il est désormais plus qu'évident que les paramètres de la crise que le monde contemporain traverse depuis les dernières décennies du xx^e siècle ont pour point de départ la rupture de l'équilibre dans *la relation entre société, économie et politique*. Une rupture qu'on ne peut pas s'attendre à voir réparée par une nouvelle rencontre extra-institutionnelle des forces politiques avec le devenir social, ni par des projets du type “*société civile*” et “*gouvernance*”¹². En ce sens, la substantialisation représentative du système politique de notre époque, qui attribue la qualité de mandant au corps de la société, s'in.scrit à la fois comme projet politique et comme enjeu social qui rendra possible la perspective du passage de la société au futur. Et dans un premier temps, la reconstitution des rapports de force au profit de la société.

Cette reconstitution révèle indubitablement le *déficit* constaté et tout à fait réel de *représentation* – bien entendu, on ne parlera même pas du *déficit de démocratie* – qui ne peut être comblé par *l'invocation morale du devoir de la classe politique, c'est-à-dire de la déontologie*. En l'occurrence, la seule possibilité de voir les rapports de force changer en faveur de la société des citoyens est d'assister à la transmutation du *système de monarchie élective* en *système représentatif*. Ce qui se passera alors, c'est que, au lieu de demander aux gouvernants de violer les dispositions pré-représentatives de la Constitution pour agir politiquement en tant que représentants de la société, cette dernière assumera la compétence de mandant. Ainsi sera-t-elle légitimée et surtout autorisée à réécrire les politiques du pouvoir en visant l'intérêt de *la nation de la société*, c'est-à-dire *l'intérêt commun*.

Le réajustement représentatif de la politéia est le pont qui permettra le passage progressif à la démocratie. D'un autre côté, la démocratie devra annoncer la fin à long terme de l'époque statocentrique du cosmosystème anthropocentrique dans son ensemble et sa reconstitution sous le signe de l'œcoumène post-statocentrique. C'est pourquoi l'étude du cosmosystème hellénique/anthropocentrique à petite échelle présente un intérêt et offre un exemple historique unique à cette période, qui nous

la démolition l'amène en fait à fonctionner comme vecteur naturel des rapports de force et d'hégémonie, en l'occurrence sur le plan interétatique.

¹¹ Voir le slogan “ni dictature ni démocratie, mais anarchie”.

¹² Voir CONTOGEOURGIS, G. – “Bonne gouvernance et démocratie”. In MARON, F.; HORGA, I.(ed.) – *Media and the Good Governance Facing the Challenge of the EU Enlargement*. Bruxelles, 2005.

révèle finalement que *la démocratie ne s'est pas terminée au ¹⁹esiècle*, comme le croit la modernité, *mais seulement au ¹⁹siècle*. Avec le glas qui a sonné la fin des cités dans le monde hellénique et son passage à l'État nation.

De ce point de vue, il apparaît nécessaire que la science moderne se débarrasse des ankyloses idéologiques de l'époque de la transition et, en l'occurrence, des Lumières, afin qu'elle se défasse de ses certitudes et en vienne au stade de la constitution d'une nouvelle gnoséologie, d'ambition cosmosystémique. Cet enjeu concerne aussi bien les concepts, la typologie, le temps du fait social, que la reconsidération de la cosmohistoire. D'ailleurs, cette reconsidération de la cosmohistoire sous l'angle cosmosystémique de l'homme social conduira, à mon avis, à récupérer le passé comme paradigme, de sorte que son évaluation apporte à la science des informations inestimables dans l'entreprise de constitution d'une nouvelle gnoséologie globale, c'est-à-dire cosmosystémique, où le concept de démocratie retrouvera ses liens avec sa finalité et son système.