

XX

Séminaire du 11 mai 1983

Comme je l'avais annoncé la semaine dernière, nous allons commencer aujourd'hui – pour des raisons, disons, pédagogiques – par un point qui se rapporte à l'ensemble des thèmes abordés cette année. Nous apporterons quelques compléments à ce qui a été dit sur l'objet ou les objectifs de l'institution de la *polis* – il s'agit là, vous vous en souvenez, de la troisième dimension du processus d'auto-institution de celle-ci. Ces compléments concernent l'objet de l'institution en général.

L'expression elle-même soulève déjà des problèmes très considérables. Il suffit de remplacer par exemple le mot « objet » par le mot « fin » pour que surgisse la question – peut-être abyssale, peut-être privée de sens : quelles sont les fins de la vie en société, quelle est la fin de l'homme ? Je n'ai pas l'intention de l'aborder directement sous cet angle, même si, bien entendu, elle va l'être quand même de façon indirecte. Rappelons simplement, pour l'instant, que pratiquement toutes les philosophies de l'histoire et toutes les philosophies de – ou plutôt sur – la politique ont essayé de donner une certaine définition des fins de la vie humaine – et donc aussi des fins de la vie en société ; et qu'elles l'ont fait, en général, à partir de principes extra-sociaux et extra-historiques. C'est le cas, bien entendu, de façon typique et massive, de toutes les philosophies qui postulent une réalité transcendante – Platon, saint Augustin, etc. ; de toutes les philosophies de l'histoire et de la politique, donc, qui s'inscrivent dans le courant d'une philosophie théologique, d'une philosophie-théologie où la théologie se veut rationnelle. On peut aussi – c'est l'autre versant – partir d'une idée de la nature humaine, Aristote étant certainement l'initiateur de cet autre courant. L'histoire serait alors le domaine dans et par lequel l'être humain réalise une *phusis*, une nature au sens profond, originaire du terme, ou un *telos*, une fin ; mais ce *telos* est bien entendu immanent à l'être humain, comme c'est d'ailleurs le cas de façon générale dans la conception

aristotélicienne. Chaque être est ce qu'il est en tant qu'il a, de façon intrinsèque, immanente, un *telos* qui lui est propre et qui, pour Aristote, est déterminé et défini omni-temporellement sinon a-temporellement. C'est là le sens de la célèbre expression d'Aristote : l'*ousia*, l'essence d'un être est le *to ti ên einai*, « ce qu'il était à être », ce qu'il était destiné de toute éternité à devenir ; et c'est cet accomplissement du *telos* qui est l'*ousia*, l'essence¹.

De ce point de vue, on peut dire que toutes les philosophies modernes de l'histoire et de la politique qui ne sont pas théologiques sont aristotéliciennes. Marx, cela va de soi, l'est massivement : sous ce rapport, il est aristotélicien et rien d'autre. Il y a pour Marx un *telos* immanent de la nature humaine, et nous trouverons chez lui, qu'il s'agisse de ses œuvres de jeunesse ou même du *Capital*, des expressions indiscutablement aristotéliciennes. Par exemple quand il parle de l'industrie comme du « livre ouvert des facultés humaines² » et du travail comme la réalisation des potentialités qu'a en lui-même l'être humain. Ou quand il pose la totalité de l'histoire comme un mouvement qui, contradictoirement, dialectiquement, mènera à l'accomplissement de ce qui est de façon indubitable un *telos* de l'être humain, l'homme communiste, ce qu'il appelle l'homme « total », l'homme qui dans l'individualité de chacun réalise l'universalité des potentialités de l'humanité. Et c'est aussi ce qui est visé dans l'abolition de la division du travail et de la distinction, par exemple, entre travail intellectuel et travail manuel. Voilà donc ce que l'on trouve si l'on prend Marx à son meilleur, si j'ose dire, ou au plus profond : Aristote. Mais à ce niveau-là, à cette même profondeur, il en est également ainsi des représentants les plus estimables de la philosophie libérale des Temps modernes. Je pense en particulier à toute la conception que nous appellerons, pour aller vite, individualiste, avec son ancrage dans le droit naturel, dans les droits de l'homme. Pour elle, l'homme naît libre, et presque toutes les institutions sociales méconnaissent cela, y font obstacle et l'oppriment : le but de l'action politique et d'une nouvelle institution de la société, c'est de restaurer, de restituer cette liberté natu-

1. <Aristote, *Metaph.*, A, 3, 983 a 27.>

2. <Trad. Molitor (éd. Costes) des «Manuscrits de 1844». K. Papaioannou traduit : «le livre ouvert des forces essentielles de l'homme», dans F. Engels-K. Marx, *La Première Critique de l'économie politique*, Paris, UGE, coll. «10/18», 1972 (plusieurs rééd.), p. 251.>

relle. Il ne s'agit d'ailleurs pas de renvoyer à un hypothétique état de nature, et Rousseau par exemple le dit très justement : ce qui lui importe, ce n'est pas la question *quid facti*, mais *quid juris*, non pas la question de fait mais la question de droit. Quand Rousseau pose l'égalité et la liberté naturelles, «nature» a pour lui un sens aristotélicien : c'est la norme d'un être. Un cheval qui naît estropié, qui ne pourra pas galoper, est quelque chose qui ne correspond pas à la nature du cheval – *mutatis mutandis*, il en est de même d'une société. Marx est à cet égard tout simplement libéral : la visée finale, c'est l'abolition de l'État ; et d'ailleurs de toute institution. Après la fin de ce qu'il appelle la «préhistoire» de l'humanité, dans la société communiste, quand commencera la véritable histoire, l'institution n'existera plus parce que chaque être humain, libéré de l'oppression, sera capable selon sa nature de s'autoréguler. Chez Marx, pour y arriver, il faut un énorme détour. Chez certains libéraux, disons ceux qui ont l'attitude la moins critique envers l'ordre établi, nul détour n'est nécessaire, il suffit que l'État cesse d'interférer avec la vie sociale pour que les individus commencent à se réaliser. Nous avons, en fin de compte, cette idée que «par nature» – nature des individus et peut-être nature de ce qui se produit quand de nombreux individus s'assemblent : «main invisible», harmonie cachée de la vie sociale –, il y a une fin immanente qui est l'accomplissement de la vie individuelle telle que l'individu la conçoit, sans doute avec l'adjonction d'une éthique.

Dans toutes ces conceptions, certes, on trouvera – j'en ai parlé au début de cette année et je ne vais pas revenir là-dessus – passage d'une ontologie à une politique : on croit pouvoir déduire d'une définition de l'être de l'homme quelque chose concernant les modalités et les finalités de l'institution sociale. J'ai essayé de montrer au début de l'année que ce passage comme passage positif est impossible, qu'il n'aboutit à rien. Rappelons qu'il y a trente ans, dans les cafés du VI^e arrondissement, il fallait affirmer pour être à la mode qu'il n'y a pas de nature humaine. C'est une ânerie, bien entendu, il y a bel et bien une nature humaine, et sous plusieurs rapports. En premier lieu, parce qu'il y a un ancrage biologique. Mais aussi parce que l'être humain est caractérisé *dans sa nature* par l'imagination radicale, c'est-à-dire par la création ; et s'il n'en était pas ainsi, ce ne serait plus un être humain, ce serait autre chose : plus, moins ou ailleurs. L'homme, c'est cela. Et il s'agit bien d'une nature humaine au sens d'une *ousia*. Mais on ne saurait en tirer aucune conclusion poli-

tique. Je profite de l'occasion pour essayer, une fois de plus, de dissiper les confusions autour du terme de création que j'utilise si souvent. «Création» n'a pour moi aucune connotation de valeur. Absolument aucune. Si on prend un point de vue de valeur – ce qu'on ne peut faire, bien entendu, qu'à l'intérieur de l'histoire et à l'intérieur d'un monde social-historique donné –, une création peut être neutre par rapport aux valeurs, ou positive, ou, bien évidemment, négative. Comme je le dis et l'écris *ad nauseam*, Auschwitz et le Goulag sont des créations humaines, des *eidè*, des formes nouvelles qu'aucun animal n'aurait pu inventer – pour cela, il fallait l'homme. Nouvelles, et non seulement nouvelles dans l'histoire de l'humanité mais nouvelles dans l'histoire de l'Être. Il va pourtant de soi que nous ne les valorisons pas positivement. Et même si l'on disait fallacieusement que, la nature de l'homme étant l'imagination radicale, c'est-à-dire la création, il faudrait que l'institution de la société incorpore cette finalité qui consiste à libérer le plus possible la création humaine, on n'aurait encore rien dit. Parce que reste la question : quelle création humaine ? C'est-à-dire la question portant sur le contenu, la substance de cette création humaine. Cette question, nous ne pouvons en aucun cas l'esquiver.

J'en viens ainsi à un deuxième point, à travers une brève discussion d'un auteur que j'estime énormément, Hannah Arendt, sur qui nous reviendrons encore. Pour Arendt, le grand apport de la Grèce ancienne dans le domaine politique est la création de la *polis* comme institution qui permet aux êtres humains de révéler ce qu'ils sont à travers l'action et la parole³. Et il est vrai que, la démocratie étant le régime où l'action n'est pas réservée au monarque ou au bureaucrate et où il n'y a pas de monopole de la parole du Grand Prêtre, religieux ou idéologue, c'est effectivement dans ce cadre que les potentialités de l'être humain peuvent se réaliser, que chacun peut faire venir au jour ce qu'il est et par là même le rendre véritablement réel en agissant et en parlant. Arendt rappelle à juste titre, à cet égard, l'importance de la dimension agonistique dans le monde grec⁴. En grec ancien les Jeux olympiques sont des *olumpiakoi agônes* – et surtout pas des jeux : l'*agôn*, c'est la lutte. Il s'agit d'une compétition dans laquelle l'enjeu, même s'il peut paraître peu de chose matériellement (car la victoire n'enrichit guère son homme,

du moins dans la période classique), est très considérable du point de vue de la signification : elle rapporte ce qui est placé au plus haut par les Grecs de l'époque, le *kleos* et le *kudos*, la renommée et la gloire. Il y a une anecdote, célèbre dans l'Antiquité, sur le Rhodien Diagoras⁵, pugiliste qui fut plusieurs fois vainqueur aux Jeux, en particulier à Olympie. Devenu vieux, Diagoras assiste le même jour à la victoire de ses deux fils. Un Lacédémonien s'approche de lui et lui dit : «Meurs maintenant, Diagoras, tu ne monteras jamais sur l'Olympe.» Cette victoire est le sommet qu'il peut atteindre sur terre, le mieux est donc de disparaître, car souhaiter plus, ce serait vouloir devenir dieu. L'*agôn* est ainsi la compétition, le conflit, la lutte, mais ce n'est pas forcément une lutte à mort, ni même une lutte pour nuire à autrui, comme le montre l'exemple des Jeux olympiques, c'est une lutte pour être le meilleur. C'est d'ailleurs aussi le cas de la tragédie à Athènes, où les poètes tragiques participent à un concours : ils luttent entre eux. Cette dimension agonistique est donc présente dans l'analyse d'Arendt⁶. Elle avait été mise en lumière au XIX^e siècle par le grand historien suisse Jacob Burckhardt⁷, dont Arendt, à l'évidence, s'inspire sur ce point. Elle est certes liée à sa conception de la démocratie – le régime qui permet à l'homme de révéler ce qu'il est à travers l'action et la parole –, mais il est certain que la dimension agonistique est une réalité de la vie politique grecque et non une fiction d'Arendt. On est toutefois en droit de se demander si c'est cet aspect uniquement, ou essentiellement, que nous fait voir l'institution de la *polis*.

Résumons d'abord l'objection, disons intrinsèque, qu'on pourrait faire à l'interprétation d'Arendt. Dans cette conception, on commence par introduire une prémisse qu'on pourrait appeler universaliste : la démocratie est le régime où *tous* peuvent se révéler par l'action et la parole. Mais si, comme le fait Arendt, on lie cela de façon nécessaire à la volonté de s'immortaliser, à l'aspiration au *kleos* et au *kudos*, il est évident que la chose, par définition – et il

5. <Cicéron, *Tusculanes*, XVI ; Pindare écrit sa *VII^e Olympique* pour célébrer la victoire de Diagoras à la 79^e olympiade (en 464).>

6. <Sur ce qui suit, cf. C. Castoriadis, «La *polis* grecque...», *loc. cit.*, p. 303-306, rééd. p. 379-382.>

7. <Voir Jacob Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, Vevey (Suisse), Éditions de l'Aire, 2002 (trad. fr. en 5 tomes de *Griechische Kulturgeschichte* [1989], Leipzig, Körner, 1929, 3 vol.), en part. t. V, p. 115-155.>

3. <H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 251-268.>

4. <*Ibid.*, p. 253 ; et Castoriadis, *CQFG I*, p. 155-160.>

semble d'ailleurs que cela devrait valoir pour toute démocratie concevable –, ne peut qu'être réservée à un tout petit nombre. La gloire est un bien rare et sa valeur pour celui qui y aspire est justement liée à sa rareté : si elle est à tout le monde, elle n'est à personne. Deuxième objection, plus grave, qui porte sur le contenu même de l'action et de la parole, qui a d'ailleurs déjà été faite de plusieurs côtés, et en dernier lieu par Mary McCarthy lors d'un colloque consacré récemment à Hannah Arendt à New York. Aussi longtemps qu'on n'accorde pas l'importance qui lui revient au contenu, à la substance de cette action et de cette parole, on peut au fond prétendre que toute entreprise qui tranche, qui se détache de la grisaille habituelle, est une révélation par l'acte et la parole, et à ce titre vaut autant que n'importe quelle autre. À la limite, on pourrait dire que Hitler et Staline se révèlent – et c'est d'ailleurs certainement le cas – par leurs actes et leurs paroles. Hitler, par exemple, a acquis un *kleos* et un *kudos*, ne serait-ce que négativement, puisqu'il a suffi que l'on annonce avoir retrouvé des carnets de lui pour que toute l'Europe se demande s'il faut ou non les publier⁸, ce qu'on ne ferait certainement pas pour le premier venu. Érostrate brûle le temple d'Artémis à Éphèse parce qu'il veut devenir célèbre, et qu'il n'a aucun autre moyen de le devenir. Et il devient célèbre. C'est une façon de « se révéler ». Mais que voyons-nous, justement, en Grèce ancienne ? Qu'à partir du moment où la conception de la politique comme domaine de l'expression ou de l'affirmation de soi commence à régner sans partage dans la vie de la cité, nous passons des politiques aux démagogues. Ce que la conception de Hannah Arendt ne permet pas de penser, c'est la différence entre Périclès et Créon, entre Périclès et Alcibiade. Car Créon et Alcibiade sont des personnages qui, afin de s'exprimer par l'action et par la parole, sont capables de tout, et même d'entraîner la ruine de la cité. Il y a ici dissociation totale entre la manifestation de l'individualité et la visée du *kleos* et du *kudos*, d'une part, et le contenu substantif de l'action politique, d'autre part. Cette dissociation n'existe pas chez Thémistocle ou Cimon, chez Ephialtès ou Périclès : c'est ce qui en fait de véritables politiques et non des démagogues. Et c'est bien cette conception – l'activité politique est inséparable d'un contenu substantif – qui prévaut dans la période qui précède le tournant de la guerre du Péloponnèse et la crise, la corruption interne de la démocratie, et finalement sa ruine. Périclès ne vise pas la gloire – la gloire vient par surcroît.

Nous disposons là-dessus d'un témoignage monumental – monumental à plus d'un titre –, la célèbre « Oraison funèbre^b » de Périclès pour les premiers morts de la guerre du Péloponnèse, que l'on trouve dans Thucydide⁸. Ce texte est pour moi le sommet de la pensée politique démocratique. Nous n'en parlerons pas en détail aujourd'hui – nous en avons déjà dit quelque chose il y a deux semaines –, mais je voudrais commenter un passage, dont Hannah Arendt a d'ailleurs donné sa propre interprétation⁹. Il s'agit de la première phrase du paragraphe 40 du livre II : *Philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias*. Phrase dont le sens est à première vue évident mais dont l'interprétation est en réalité très difficile, et qu'un professeur de lycée qui ne se poserait pas trop de problèmes traduirait par quelque chose comme : « Nous aimons sans extravagance la beauté et nous philosophons sans mollesse. »

Mais d'abord une digression sur le texte même de Thucydide. Nous savons que Thucydide a participé aux débuts de la guerre, qu'il a été stratège et qu'il a dû s'exiler à partir de la dixième année du conflit, probablement dans ses propriétés de Thrace, où il a rassemblé toutes les informations disponibles pour écrire son *Histoire*. Celle-ci s'arrête en 411, mais nous savons qu'il est rentré à Athènes après la défaite de 404 et qu'il est mort vers 400. Xénophon rédigea une suite, qui retrace les dernières années du conflit, dans ses *Helléniques*. J'ai parlé de témoignage monumental. Thucydide lui-même savait ce qu'il faisait, il nous dit d'emblée qu'il n'écrit pas pour amuser le lecteur mais pour apporter « une possession pour toujours¹⁰ » (*ktèma es aei*). Car à la différence de l'imposture moderne – on en reparlera à propos de l'« Oraison funèbre » –, les acteurs historiques, à l'époque, savent ce qu'ils sont et ce qu'ils font, et ils n'ont pas peur d'en faire état. J'ajoute que nous trouvons dans le texte de Thucydide un élément proprement extraordinaire. Quand il y a un parti ou une décision à prendre et qu'un problème se pose, quand une collectivité hésite, une ou plusieurs voix s'élèvent pour défendre une opinion et souvent les discours s'affrontent. Un très bel exemple en est fourni par l'assemblée des Lacédémoniens où est prise la décision de déclarer la guerre. Ces discours, denses et

8. <Thucydide, II, 35-46.>

9. <Dans « La crise de la culture... », *op. cit.*, p. 273 sq.>

10. <Thucydide, I, 22, 4.>

riches, sont écrits, tout comme d'ailleurs le reste de l'œuvre, dans une prose absolument inégalable, dont il serait vain de chercher un quelconque équivalent de nos jours. Y sont exposées les raisons pour lesquelles tel chef de parti, stratège ou politique, propose que telle décision soit prise. C'est dans ce genre de texte que nous devons chercher nos sources, si nous voulons savoir ce qu'est la véritable pensée politique grecque. Les arguments, les ressorts cachés de l'action, c'est là que nous les trouverons, et non chez des auteurs tardifs comme Platon, ou même Aristote. Thucydide a dû naître vers 470, c'est un contemporain de Sophocle, qui a grandi au moment où s'épanouit, où se déploie la démocratie, mais qui se met à distance pour essayer de comprendre. À cet égard, qu'il ait inventé de A à Z ces discours ou qu'ils ne soient que la transcription sténographique de ce qui a été dit ne fait strictement aucune différence^c. L'important pour nous, c'est que ces idées, ces arguments pouvaient être énoncés à Athènes au v^e siècle; et qu'un grand esprit comme Thucydide, qui visait non seulement le vrai mais aussi la vraisemblance ou plutôt la *probable*, pouvait les présenter sans craindre une seconde qu'on puisse lui reprocher d'avoir mis dans la bouche de ses orateurs des choses que X ou Y n'auraient en aucun cas pu dire, ni même penser. Thucydide lui-même annonce qu'il n'a pas essayé de donner le texte exact des discours, mais qu'il a voulu respecter l'esprit des propos tenus¹¹. N'oublions pas, d'ailleurs, que l'historien vit encore dans un monde de culture orale et non pas écrite – un monde où le rôle de la mémoire est tout différent de ce qu'il est dans le nôtre et où un discours peut être entendu et rapporté avec un degré de fidélité qui nous semble aujourd'hui difficilement concevable. Tous les discours que rapporte Socrate ou qui lui sont rapportés, dans le *Phèdre* ou ailleurs, et qui tiennent parfois sur des dizaines de pages du texte de Platon, ne sont pas forcément des fictions littéraires. Je crois donc que les discours du texte de Thucydide sont très proches de ce qui a été dit effectivement, et que c'est par excellence le cas pour l'«Oraison funèbre» de Périclès, que Thucydide a presque certainement entendue.

Les Athéniens sont, selon la coutume, réunis pour enterrer les morts de la première année de la guerre. Périclès a été choisi pour prononcer leur éloge. Or, comme je vous l'ai déjà dit il y a deux semaines, ce qu'il va faire, c'est l'éloge de la cité pour laquelle ces

citoyens sont morts, et pour cela il présente à grands traits un tableau de la genèse et du développement d'Athènes et de la démocratie, en mettant en relief ce qui lui semble être essentiel. Ce qui frappe dans ce discours, c'est le sens très vif de la transformation historique et de son rythme. Nous avons affaire à un processus ouvert, où la dimension de l'avenir est fortement présente, bien loin de tout conservatisme et de toute idée de répétition cyclique. On se souvient ici de l'extraordinaire portrait que font des Athéniens les Corinthiens dans l'un des discours qui décident, à Sparte, du déclenchement de la guerre¹². Ils les opposent aux Spartiates, qui ne songent qu'à conserver ce qui est; alors que les Athéniens sont toujours à imaginer de nouveaux moyens d'action. Il y aurait beaucoup à dire sur cette fantastique comparaison entre le mode d'être des Athéniens et celui des autres Grecs, sur ce qu'elle nous donne à voir de la façon dont était perçu à l'époque le processus de création à Athènes. Je la mentionne ici pour que vous compreniez que cette partie de l'«Oraison funèbre» n'est pas un hapax, que c'est une image d'Athènes partagée à l'époque par beaucoup, et que Thucydide peut sans invraisemblance l'attribuer aussi bien à Périclès qu'à ses ennemis corinthiens. Mais l'essentiel, chez Périclès, n'est pas là. L'essentiel, c'est la description de ce qu'est la cité, de ce qu'est son régime, de ce que font les Athéniens. Et c'est ainsi que l'on voit apparaître en filigrane l'*objet* de l'institution de leur *polis*. Au milieu de cette description, nous trouvons cette phrase étonnante que j'ai citée il y a un moment, et sur laquelle nous allons nous arrêter un peu. Elle nous dit que l'objet de la vie en commun des Athéniens est quelque chose qu'on ne saurait réduire à l'*agôn*, ni à l'expression de soi par l'acte et la parole.

Périclès dit: *Philokaloumen... Kalon*, c'est le beau, et en grec comme dans beaucoup de langues, le beau c'est aussi le bon. Il faudrait d'ailleurs réfléchir sur cette parenté sémantique entre le bon et le beau. Mais dans ce contexte, il s'agit sans aucun doute du beau. Pour certains traducteurs, *philokaloumen* ne poserait donc pas de problème: «nous apprécions la beauté», «nous aimons le beau». Bref, nous aimons la beauté comme quelque chose qui serait en face de nous. Mais, comme Hannah Arendt l'a très bien vu dans le texte

12. <Thucydide, I, 70-71. Voir le commentaire de Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 287-288; rééd. coll. «Points», p. 309-311, sur la «temporalité» athénienne.>

11. <Thucydide, I, 22, 1.>

sur «La crise de la culture» (repris en anglais dans le recueil *Between Past and Future*) que j'ai déjà cité, les deux choses sont ici prises dans une forme verbale active, il n'y a pas d'extériorité du sujet par rapport à l'objet¹³. Il n'y a pas d'un côté des choses belles et de l'autre les Athéniens; et un rapport de ceux-ci à ces choses belles qui serait un rapport d'amour – tout cela est pris dans l'unité de la forme verbale. Nous pourrions tout aussi bien – ce ne serait pas plus infidèle – traduire ce *philokaloumen* par: «nous vivons, nous sommes dans et par l'amour du beau». Cela ressort d'ailleurs clairement du parallélisme entre les deux formes verbales: *philokaloumen/philosophoumen*. Nous savons tous, bien entendu, comment *philosophô* est construit: j'aime, *philô*, *sophia*, le savoir ou la sagesse – dans ce contexte, car *sophia* a aussi voulu dire habileté, en particulier technique. Pensez aux fameux sept Sages, aux *sophoi*^d. Mais, au moins à partir de Solon, *sophia* signifie la sagesse ou le savoir. Le *philosophos* est celui qui aime la sagesse, du moins après ceux qui par modestie se sont appelés ainsi car personne n'est *sophos*, tout au plus peut-on aimer la sagesse. Cela dit, il est impossible d'entendre *philosophô* en grec ancien comme: me voici sage-ment assis, et en face de moi se trouve la sagesse que je regarde avec amour. Ce n'est absolument pas cela. *Philosophô* veut dire: je suis actif dans la recherche du savoir. Et même plus tard, dans le *philosophari* latin, il est clair qu'il s'agit d'un mode de vie. (*Primum vivere, deinde philosophari*, veut tout simplement dire que celui qui voudrait philosopher d'abord et vivre ensuite mourrait de faim, et qu'il convient de manger en tout premier lieu.) En français, on a bien «philosopher» mais malheureusement pas de «philocaler», je ne sais trop pourquoi – mais profitons d'un moment d'inattention de l'Académie française pour l'introduire. Car ce que dit Périclès, c'est cela: nous vivons dans et par l'amour du beau. *Philokaloumen gar met'euteleias*...: le seul sens attesté du substantif *euteleia* en grec ancien est «le bon marché», «le bas prix». Le mot est à rapprocher de l'adjectif *eutelès*, «de peu de valeur», «de peu de prix». Dans *eutelès* nous retrouvons l'adverbe *eu*, «bien», et *telos*, un mot que vous avez entendu ici plus d'une fois et dont le sens initial et cardinal est «fin» ou «finalité», mais qui peut vouloir dire

13. <Hannah Arendt, *La Crise...*, op. cit., p. 273-288. Le texte «Society and Culture» (traduit par Barbara Cassin), qui donne son titre à l'édition française de l'ouvrage, est de 1960.>

aussi «prix» et en particulier «taxe». Une cité est dite *hupotelès* lorsqu'elle doit, forme classique de la sujétion dans l'Antiquité, payer un impôt à une cité plus forte. On rend donc traditionnellement par «nous aimons la beauté sans extravagance», sans excès, ce que nous avons appelé, entre nous, «philocaler à bon marché». Cette interprétation, qui a pour elle le seul sens attesté d'*euteleia*, peut paraître un peu plate et semble en contradiction avec le fait que quelque cinq ou six mille talents d'or ont été dépensés pour l'édification des temples de l'Acropole. Il est vrai que, par un louable souci d'économie, la statue en ivoire d'Athéna avait été recouverte d'une tunique en or qui pouvait être enlevée, *periairetè*, si la cité avait de gros besoins en temps de guerre. Reste que tout cela n'est guère «bon marché». Et certains, comme Arendt, ont cherché une autre interprétation; pour elle, *telos* doit être rapporté au sens premier et central: nous «philocalons» avec une bonne visée du but¹⁴. Je ne suis pas tout à fait fermé à cette interprétation, mais enfin: qu'est-ce qui est «visé» ici¹⁵? Passons à l'autre membre de phrase: *philosophoumen aneu malakias*. *Malakia*, c'est effectivement la mollesse. Périclès dit immédiatement après¹⁶ quelque chose qui peut nous aider à comprendre ce qu'il faut entendre par là. Nous nous distinguons des autres, affirme-t-il, parce que nous savons faire preuve de la plus grande audace tout en réfléchissant sur ce qu'il y a à faire. On voit bien l'opposition: chez les autres il y a des généraux qui pèsent le pour et le contre et donnent tout à coup à l'armée l'ordre d'avancer; les Athéniens ne laisseront à personne le soin de réfléchir à leur place sur ce qu'ils sont capables d'entreprendre. Et Périclès de poursuivre ce même parallèle: chez les autres, le résultat est que *amathia men thrasos* (le manque de pensée les conduit à l'arrogance, à la témérité folle), *logismos de oknon*

14. << Serait-ce [...] que l'amour de la beauté demeure barbare s'il n'est accompagné par l'*euteleia*, par la faculté de viser dans le jugement, le discernement et la discrimination, bref, par cette faculté curieuse et mal définie que nous appelons communément le goût? » (*ibid.*, p. 274-275).>

15. <Dans «La polis grecque...», Castoriadis est plus explicite: «Je reprends la traduction habituelle d'*euteleia* (= «en fuyant les extravagances»). Bien qu'elle ne soit pas rigoureusement impossible, la traduction qu'Hannah Arendt donne de ce terme, et qui débouche sur l'interprétation: «nous aimons la beauté dans les limites du jugement politique», est extrêmement improbable» (*loc. cit.*, p. 305, rééd. p. 381).>

16. <Thucydide, II, 40, 3.>

pherei (et la réflexion à l'hésitation, au relâchement); ou ils se ruent dans l'action, ou l'équilibre des discours contraires, la représentation des dangers anticipés sont tels qu'ils renoncent à agir. Tandis que nous sommes les seuls à réfléchir ensemble et à oser ce que nous avons décidé après avoir réfléchi. Cette phrase éclaire le *aneu malakias*, le « sans mollesse ». Nous vivons en philosophant et cela n'entraîne aucune atonie, aucun relâchement de l'action et de l'audace liée à l'action. On voit bien à travers cela ce qu'est pour Périclès un citoyen : quelqu'un dont la vie est, entre autres choses, en même temps *philosophia* et *philokalìa*. Sagesse et beauté, amour de la sagesse et de la beauté, ne sont pas ici des objectifs séparés de ou dans la vie de la cité, ni des moyens qui permettraient d'« enrichir » la vie des citoyens. Périclès n'est pas un scout humaniste. Il ne dit pas : nous aimons la sagesse, nous aimons la beauté parce que cela rend les gens meilleurs, il ne dit même pas que cela rend les gens meilleurs. Il dit : nous les pratiquons, c'est notre façon d'être. Être un Athénien, c'est cela : « philosopher » et « philocaler ».

Le discours de Périclès montre qu'il est possible d'échapper aux faux dilemmes – individu ou collectivité, communauté politique ou société civile – dont se nourrit ce qu'on peut appeler le malheur moderne. Car cette activité – ce « philosopher » et « philocaler » – est celle d'individus concrets, d'individus au sens plein du terme, définis justement non pas par des fonctions animales ou économiques mais par ce rapport à la sagesse et à la beauté; et cette activité elle-même, et son objet ou son résultat, ne peuvent exister que dans et par la vie politique et collective. C'est la cité qui fait être le Parthénon, et l'agora, et ces lois grâce auxquelles on peut y discuter librement et écouter – chose impensable à Sparte – ces sophistes étrangers qui mettent en question tant de choses... Ce que l'on voit apparaître à plusieurs reprises dans l'« Oraison funèbre », c'est une unité articulée de l'individuel et du collectif, du civil et du politique, qui est au-delà ou en deçà de ces dilemmes, ou qui les laisse de côté. Malheureusement, Arendt elle-même semble par moments ne pas y échapper. Un Périclès fidèle à l'image qu'elle donne du citoyen grec – c'est-à-dire essentiellement animé par la volonté d'être le premier – se serait borné à vanter la puissance et la gloire de la cité sans la relier à un contenu substantif. <...> Non que cet aspect soit étranger à l'« Oraison funèbre », où l'on trouve cette très belle phrase : Athènes est, de toutes les cités contemporaines, la seule qui, mise à

l'épreuve, est supérieure à sa réputation¹⁷. Mais Périclès ne se contente pas de cela : il présente longuement le contenu positif de cette institution politique. Ce Périclès-là échappe à l'interprétation d'Arendt; et sur ces questions, il faut écouter Périclès et Thucydide plutôt qu'Arendt. De même que ce Périclès échappe à la conception platonicienne – et aristotélicienne – qui fait du *bios theorêtikos*, de la *vita contemplativa*, la forme suprême de vie. Chez lui, la *theôria* s'intègre de façon organique à la vie totale de l'être humain, individuelle et collective, civile et politique – à une vie qui est, en tout cas, vie dans et par la cité. Nous n'avons donc pas affaire à une activité politique sans autre fin qu'elle-même, mais à une activité politique dont la fin est la vie substantielle, comme dirait Hegel, de la cité et des individus qui font la cité. Et s'il fallait coûte que coûte donner une réponse à la question : quelles sont donc les finalités de l'institution de la *polis*, celle que l'on pourrait tirer de l'« Oraison funèbre » serait : vivre dans et par l'amour de la beauté, vivre dans et par l'amour de la sagesse – et aussi, mais je ne peux malheureusement pas analyser maintenant cette partie du discours de Périclès, vivre dans et par l'amour du bien commun et de la cité elle-même, collectivité à la fois concrète, formée d'individus, et permanente – une institution. Et c'est ainsi que Périclès peut dire de ceux dont il fait l'éloge : ils sont morts parce qu'ils ne voulaient pas être privés d'une telle cité¹⁸.

J'ai observé que nous avons affaire à des gens qui savaient ce qu'ils faisaient. Au début de ce même paragraphe 41 qui conclut que telle est la cité pour laquelle ces hommes ont accepté de lutter et de mourir, Périclès semblait annoncer par un : « En résumé... » qu'il allait reprendre ce qui avait été dit. Mais ce qui suit ne résume pas, mais prolonge et enrichit le portrait d'Athènes : la cité est *paideusis*, l'éducation et l'éducatrice de la Grèce, et chaque citoyen, individuellement, est capable d'y faire un maximum de choses avec un maximum de grâce (*meta kharitôn*). Sur cette « grâce », on pourrait gloser sans fin. Essentiellement, cela veut dire : sans lourdeur professionnelle, sans cette spécialisation mutilante qui est par exemple le propre de ces Spartiates qui ne vivent pour ainsi dire que pour et par leur entraînement militaire, comme Périclès l'a rappelé au paragraphe 39. Arrogance fantastique de cette formule : l'éducation et

17. <Thucydide, II, 41, 3.>

18. <Thucydide, II, 41, 5.>

l'éducatrice de toute la Grèce, mais qui n'est rien à côté de ce qui vient plus loin : nous n'aurons pas besoin – et dans la bouche d'un Grec c'est proprement blasphématoire – d'un Homère, d'un poète pour faire notre éloge, car la réalité est telle qu'elle n'a pas besoin du type de gloire qui vit du discours poétique. Or ce qui semble arrogance folle s'est avéré être en fin de compte une évaluation plutôt modeste, car cette Athènes-là n'a été seulement l'éducatrice de la Grèce, mais de tous ceux qui ont fait ce que l'on peut appeler l'histoire gréco-occidentale. Que des gens puissent, à un moment donné de l'histoire, faire de telles choses et avoir une conscience si aiguë de la signification et de la portée de ce qu'ils font est certainement un grand mystère. C'est une énigme pour laquelle nous n'avons pas de réponse. Mais il faudrait sans doute réfléchir là-dessus si nous voulons aborder le célèbre problème de la conscience historique. Je m'arrête ici pour que nous puissions discuter.

QUESTIONS

– *Est-ce qu'on ne peut pas relier l'ensemble de ces questions à la dimension éthique, et en particulier à la nécessité de respecter l'altérité de l'autre ?*

C'est une illusion de croire que, face à certains problèmes, comme par exemple la menace d'une homogénéisation de la société qui nous transformerait tous en exemplaires d'un même type, il y a une réponse dans la simple idée d'altérité ou de respect de l'altérité. Ni en éthique ni en politique je ne peux être simple spectateur de la manifestation de l'autonomie de l'autre, avec une attitude de neutralité bienveillante, en faisant abstraction des contenus. Par rapport à autrui, j'ai à faire – et pas au sens de l'aumône ou de l'assistance –, j'ai à intervenir, et cela même au plan éthique, indépendamment de toute action politique.

– *N'y a-t-il pas déjà un jugement de valeur par rapport à la politique quand vous parlez de « pré-politique » ? Qu'entendez-vous exactement par là ?*

Je croyais avoir été suffisamment clair là-dessus. Aussi bien la réflexion que la réalité elle-même – car il y a eu des mouvements

politiques qui ont prétendu faire table rase – me conduisent à dire qu'on peut adopter un point de vue politique global sur l'institution de la société, même s'il ne s'agit bien entendu que d'un moment, d'une composante abstraite d'une attitude politique qui n'épuise pas, loin de là, la question. Il est vrai que dans toute société il y a déjà une institution globale, une langue, des valeurs, des coutumes, des règles – et une organisation politique... Pourtant, si je réfléchis politiquement, un moment de ma réflexion consiste à voir dans tout cela une matière « pré-politique » en un sens particulier : je ne peux pas considérer comme allant de soi que puisque telle coutume, règle, etc., existe, elle doit être forcément préservée dans l'institution de la société que vise la politique. Il s'agit d'un moment abstrait, d'un moment de radicalité de la pensée politique où tout est mis en suspens, où tout lui apparaît, où tout doit lui apparaître comme matière pré-politique pouvant être transformée. Je dis que c'est un moment abstrait. Et j'ajoute que nous savons tous qu'il peut connaître des dérives perverses s'il ne se connaît pas comme tel. Car la pensée politique, si elle a fait correctement sa propédeutique, et pris la mesure des risques, sait que c'est parce qu'il y a une créativité immanente à l'histoire – parce que les gens créent du sens et que leur vie sociale n'existe que moyennant cette création de sens – qu'on ne peut pas traiter la vie sociale comme une simple matière que le politique ou le législateur peut modeler à sa guise. Et même la position libérale extrême : la société présente telle qu'elle s'organise spontanément et aveuglément est la meilleure société possible –, une telle position, chez n'importe quel penseur libéral digne de discussion, doit être fondée elle aussi à partir d'un premier moment abstrait où, après avoir regardé les choses, autant qu'il est en son pouvoir, sans préjugés, il décide qu'effectivement ce que produit cette coexistence déjà instituée et en même temps spontanée des gens aboutit à la meilleure société possible. Bref, pour ce moment abstrait de la pensée politique, il y a une nécessité, transitoire mais à mon avis incontournable, de considérer tout ce qui est donné comme de la matière pré-politique. Il y a d'autres considérations qui relèvent du contenu : à partir du moment où on a posé certains objectifs pour l'institution de la société, ils excluent comme aberrante l'idée que tout puisse être l'objet d'une réglementation politique, ou même collective. L'aberration la plus flagrante étant par exemple de vouloir empêcher les gens de pratiquer la religion de leur choix. Et c'est ainsi que la matière pré-politique est réintégrée dans le politique.

– Agnes Heller* disait que chaque individu doit vivre sa propre pensée, dans sa recherche du vrai et du bien. Mais est-ce qu'il n'y a pas aujourd'hui une coupure entre l'idée philosophique de vivre sa pensée et le problème politique du vivre ensemble – traversé par la question de l'organisation du travail, même si cette question ne se posait pas pour les Grecs, ni pour le politique au sens qu'en donne Arendt ?

Il est évident que bien des choses qui allaient de soi pour les Grecs de l'époque classique, même dans une *polis* démocratique, ne vont plus du tout de soi pour nous. Je l'ai dit cent fois, je peux bien le répéter encore : je ne propose absolument pas la démocratie athénienne comme un modèle, je dis qu'il y a là pour nous un germe de réflexion. Il est évident que la remise en question de l'institué y est limitée, que l'esclavage n'est remis en cause que dans le discours de certains sophistes et que la condition de la femme est ce que vous savez. Je ne veux pas dire que ces questions ont été réglées par nous dans les faits, mais elles ont au moins été soulevées par l'activité des gens dans la société, y compris en ce qui concerne la dimension économique. Pour ce qui est de l'organisation du travail, vous savez sans doute que j'ai écrit longuement là-dessus, et que je crois qu'il y a une réponse, la gestion collective, à la question : comment la démocratie peut-elle s'introduire dans une activité humaine aussi importante que le travail d'une façon qui soit compatible avec les exigences de la production moderne. Je n'ai donc pas négligé ce problème, qui effectivement pour les Grecs anciens n'existe pas. Mais Hannah Arendt ne se borne pas à dire : « le problème n'existait pas pour le citoyen grec ». Elle va beaucoup plus loin. Pour elle, il est bon qu'il en ait été ainsi ; et l'économique et ce qu'elle appelle le « social » ne sont et ne doivent pas être des questions politiques¹⁹. Le malheur des révolutions modernes, et notamment des révolutions continentales par opposition à la Révolution américaine, c'est d'avoir introduit la « pitié pour les pauvres » dans une sphère politique où elle n'a rien à faire²⁰. Là-dessus, mon désaccord avec elle

19. <Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 66-67, 79-81, 277-282 ; et *Essai sur la révolution*, op. cit., passim, surtout p. 78, 85, 94, 162.>

20. <Voir surtout le chap. II (« La question sociale ») dans l'*Essai sur la révolution*, op. cit., p. 82-165.>

est complet, car je crois que, à partir de cette position, on perd facilement de vue la réalité. Nous ne vivons plus dans une collectivité de petits producteurs indépendants et nous savons que, au niveau politique même, le fait qu'un groupe dispose de façon pratiquement exclusive des moyens économiques essentiels dans la société capitaliste occidentale, ou de l'accès au sommet de la hiérarchie bureaucratique dans les sociétés de l'Est, fait de toute idée de démocratie une dérision. Ce n'est pas un problème parmi d'autres, c'est notre problème, c'est le problème de l'époque moderne : on ne peut pas séparer la démocratie politique du reste, c'est-à-dire des conditions effectives de la démocratie. D'ailleurs, cette démocratisation de la vie sociale ne peut pas consister simplement, comme certains l'ont écrit, à revendiquer et à se voir octroyer toujours plus de droits. Pour prendre l'exemple de l'industrie moderne, si nous ne parlons que de droits « individuels » – s'il n'y a pas une collectivité qui s'autogouverne –, tout discours sur les droits devient vite soit vide soit contradictoire, et peut à la limite aboutir à des absurdités et, pourquoi pas, à l'effondrement de la production. Nous ne pouvons pas aborder ces questions cette année parce que nous ne discutons pas d'un projet politique, de ce que j'appelle la société autonome. Mais il y a évidemment une grande différence à cet égard entre l'Antiquité et l'époque moderne, et elle ne tient pas essentiellement, comme on semble le croire, à l'évolution de l'économie. Ou, si vous voulez : elle ne tient pas seulement au fait que le capitalisme s'est développé et que nous nous trouvons face aux problèmes de la traduction politique des inégalités économiques ou à ceux de la division et de l'organisation du travail. Essentiellement, notre horizon politique s'est élargi et va plus loin que l'horizon grec. La radicalité de la mise en question de l'institution est devenue, pour ce qui est du contenu, beaucoup plus forte. Nous avons bien sûr affaire à une histoire longue et obscure, mais je ne crois pas que l'on puisse trouver dans l'Antiquité grecque, sur le plan social et économique, la radicalité que l'on trouve déjà dans certains soulèvements paysans de la fin du Moyen Âge européen. Il y a eu, certes, des luttes entre riches et pauvres, et toujours, à l'arrière-plan, la question de l'abolition des dettes et du partage des terres. À Athènes, les héliastes, au moins au IV^e siècle, s'engagent par serment à ne pas voter le partage des terres²¹. On a également conservé des inscriptions d'autres cités où

21. <Démosthène, *Contre Timocratès*, 148-149.>

les citoyens s'engagent à ne soutenir aucune demande d'abolition des dettes ou de redistribution des terres²². Ce qui est intéressant, car on n'introduira pas une telle clause dans un serment si ce qui est interdit ne se produit jamais : on n'a jamais forcé quelqu'un à jurer de ne pas violer la loi de la gravitation. Cette hantise d'une remise en cause du partage des terres, nous la retrouvons d'ailleurs aussi pendant la Révolution française, et des lois furent alors introduites punissant celui qui proposerait une « loi agraire¹ », par quoi on entendait un partage égalitaire des terres. Ce qui, bien entendu – vous vous souvenez de mes remarques sur ce que valent les dispositions constitutionnelles –, est absurde : si une loi punit celui qui veut introduire une loi agraire et même celui qui voudrait abolir cette première loi, il suffit d'attendre de disposer d'une bonne majorité, à la Convention ou ailleurs, pour abolir toutes les lois que l'on voudra. Mais revenons à l'Antiquité : s'il est donc vrai que le problème a toujours été là, à l'arrière-plan, il s'est rarement manifesté sous des formes radicales, même s'il y a eu des moments, comme l'épisode de Solon à Athènes, où l'opposition entre riches propriétaires et paysans pauvres a pris une forme plus aiguë. Par la suite, le *demos* s'est borné, pour l'essentiel, à imposer les riches de diverses façons (liturgies², c'est-à-dire que de riches particuliers prenaient en charge des services publics). Quant aux révoltes d'esclaves, je vous ai dit il y a quelques semaines ce qu'il en était. Or, avant même l'apparition de l'opposition entre bourgeois et prolétaires, les paysans européens, du XII^e au XVI^e siècle, par exemple, ne se révoltent pas pour devenir à leur tour des seigneurs, comme ces esclaves de l'Antiquité qui voulaient devenir des maîtres. De façon plus ou moins explicite, ils veulent une autre institution de la société. Je crois que tout discours sur la démocratie qui ne tient pas compte de cette radicalité – surgie dans la réalité, d'abord, puis dans la pensée – et qui se borne à parler du niveau étroitement politique, sans tenir compte des autres dimensions de la vie sociale, devient vite une mystification. Et je ne vois rien dans la réalité actuelle qui pourrait me pousser à changer d'avis.

– *Quand Périclès dit « nous », y a-t-il là autre chose qu'une visée ? Y a-t-il aujourd'hui une unité du social autre que l'unité,*

22. <Voir M. I. Finley, « La terre, les dettes et le propriétaire foncier dans l'Athènes classique » (1953), repris dans *Économie et société en Grèce ancienne*, op. cit., p. 120.>

disons, « monétaire » ? Quant à la nature humaine, est-elle la même chez Marx et chez Aristote ? Est-ce qu'il n'y aurait pas, par rapport à cette capacité de création caractéristique pour vous de la nature humaine, quelque chose de préalable, une disposition au jugement, qui permet a posteriori de donner une valeur à la création ? Comment caractériser ces autres types de création que sont, par exemple, la tyrannie, la dictature ou le despotisme ? Et si ce sont aussi des créations, où est alors l'originalité d'Athènes dans tout cela ?

Le « nous » de Périclès est une visée, certes, mais c'est une visée qui s'est réalisée, qui a pris corps. La communauté des citoyens athéniens, qu'on le veuille ou non, est une réalité. Et elle est suffisamment unifiée – ce qui ne veut pas dire homogénéisée – pour agir sur le plan politique, sur le plan du rapport de forces avec les autres cités et aussi sur un plan qu'on a appelé à tort, car on ne peut pas vraiment établir une telle distinction, culturel. À Athènes, les querelles concernant le Parthénon, dans la mesure où il y en a eu, n'ont pas porté sur la question de savoir s'il était monstrueux ou beau. Cette unité de la collectivité, du corps des citoyens, est déjà réalisée, et elle vise à se maintenir.

Quand vous dites que dans la société d'aujourd'hui l'unité est seulement « monétaire », ou économique, il y a là une part de vérité, mais aussi une grande exagération. Le rapport monétaire serait le seul type de rapport entre les individus si dans cette société la réification était totale. Cette société mourra peut-être, ou même certainement d'une façon ou d'une autre, mais pour l'instant elle n'est pas morte : les gens sont encore capables de se rassembler en s'enthousiasmant pour un film, une pièce de théâtre ou un livre ; et quand ils votent, leur attitude ne se réduit pas, même si bien entendu il y a aussi cela, à un calcul de type économique : Untel va m'accorder tel niveau de rémunération, etc. Leurs vues sur ce que devrait être la société ou la politique entrent aussi dans leurs choix. Il est vrai, par contre, comme je l'ai dit plus d'une fois, que l'unité active de la communauté politique n'existe pas aujourd'hui, ou n'existe que de façon tout à fait exceptionnelle. La meilleure définition que l'on puisse donner d'une révolution à l'époque moderne, ce serait cela : ni barricades, ni prise du Palais d'Hiver (qui ne fut qu'un coup d'État), mais reconstitution de l'unité politique de la société dans l'action. Une période révolutionnaire, c'est quand chacun cesse de

rester chez soi, de n'être que ce qu'il est : cordonnier, journaliste, ouvrier ou médecin, et redevient un citoyen actif qui veut quelque chose pour la société et son institution, et considère que la réalisation de ce quelque chose dépend directement de lui et des autres et non pas d'un vote ou de ce que ses représentants feront à sa place. Une telle révolution n'est pas violente par définition, elle peut avoir lieu sans la moindre goutte de sang. Même si l'argument a pu être utilisé de façon hypocrite par des gens, comme les léninistes, qui voulaient justifier d'avance ce qu'ils avaient de toute façon l'intention de faire, l'exemple récent de la Pologne montre que la violence dans un processus révolutionnaire n'est pas introduite par la société en mouvement mais par les contre-révolutionnaires qui veulent coûte que coûte ramener l'ancien état de choses. C'est vrai de la Révolution française, c'est vrai de la Commune, c'est vrai de la Pologne aujourd'hui, où le mouvement social a été tellement puissant que, comme pour Samson, il lui a suffi de bouger pour défaire ses liens. Pour l'arrêter, ses ennemis ont dû avoir recours à l'état de guerre. S'il y a dégénérescence d'une révolution, c'est parce que cette unité politique de la société à travers une activité auto-instituante ne se maintient pas. La grande question de notre époque, c'est : comment interpréter le fait que cette unité politique dans une activité collective responsable n'ait pu apparaître jusqu'ici que de façon paroxystique, par crises ? Et derrière cela, ce que nous trouvons, c'est tout le problème de l'institution de la société moderne.

Quant à la filiation Aristote-Marx, il est certain qu'elle est problématique à plus d'un égard. Mais à un certain niveau, à partir duquel les uns et les autres aboutissent, bien entendu, à des conclusions tout à fait différentes, il est incontestable que Marx est aristotélicien. Comme tout le monde en Occident, si j'ose dire, sauf dans une tradition aphoristique, chez Nietzsche par exemple, qui pour moi est un héritier des sophistes.

Quand vous dites qu'il y a primauté du jugement par rapport à la nature humaine, c'est ambigu. Primauté ne veut pas dire antériorité. La capacité de juger est elle-même une création humaine, et le matériel sur lequel il y a à juger chaque fois est une création humaine. La capacité de porter un jugement sur les choses fondamentales est une création extrêmement récente ; c'est de cela que nous discutons cette année, et c'est pourquoi nous parlons de la Grèce et non pas des Égyptiens de l'époque pharaonique, qui ne portaient pas de jugement sur l'institution de leur société. Et la capa-

cité de juger non seulement l'institution de la société mais aussi l'institution de sa propre pensée, la capacité donc de réfléchir de façon critique sur le fondement de son propre jugement, est aussi une création historique. Le problème, je le répète, a une importance pour nous parce que nous sommes à l'intérieur du monde historique où cette capacité a été créée effectivement, et que d'une certaine façon même l'exercice de cette capacité de réflexion critique contre ce monde historique lui-même est encore une confirmation de ce monde. Autrement, nous proclamerions l'avènement d'un nouveau dieu et nous brûlerions les bibliothèques, au lieu de raisonner pour essayer de montrer, de façon parfois pertinente et parfois ridicule, que cette histoire est monstrueuse, ou raciste, ou tout ce que l'on voudra.

Un dernier point : vous dites que si la démocratie est une création, il y a aussi d'autres formes de création politique. Une fois de plus, tout dépend de ce que l'on entend par politique. S'il s'agit du pouvoir dans une société, de l'organisation de ce pouvoir, etc., il est évident qu'il y a d'autres formes de création politique, en Grèce ou ailleurs : despotisme, aristocratie, tyrannie, oligarchie... Si par politique on entend, comme je le fais, l'activité collective explicite qui vise l'institution globale de la société comme telle, une telle activité ne peut exister, presque par définition, que dans un contexte démocratique – ou comme processus de création de la démocratie, mais cela revient au même²³.

23. <Cf. C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » (1978-1987), in *Le Monde morcelé*, op. cit., spéc. p. 125-139, rééd. p. 153-171.>