

## XVI

Séminaire du 13 avril 1983

Nous continuons aujourd'hui notre discussion sur les *realia* en rapport avec l'institution de la *polis*. Nous avons abordé la question des liens entre la colonisation et la naissance de la *polis*, signalé la concomitance entre cette « poliogénèse » et la constitution de la phalange hoplitique, qui implique l'idée d'une collectivité d'égaux ; et nous avons évoqué aussi le problème de l'esclavage. Il nous reste deux points importants : les luttes internes dans la cité, les affrontements entre le *dèmos* et les *oligoi*, entre le peuple et une certaine aristocratie, qui sont le vecteur des transformations politiques ; et puis la question obscure, complexe et controversée de la tyrannie. Nous examinerons celle-ci dans sa phase initiale, à un moment où le terme n'a pas encore la signification qu'il a acquise par la suite, celle d'un pouvoir oppresseur et arbitraire – dans le cas typique, le *turannos* est un chef du peuple, soutenu par le peuple, bien que presque toujours lui-même d'origine aristocratique, qui rabaisse le pouvoir de l'aristocratie en instaurant une sorte d'égalité<sup>a</sup>. Effectivement, plus tard, il pourra s'agir d'une égalité devant l'arbitraire, voire devant la terreur, dans une dialectique bien connue des Temps modernes : le mot tyrannie prend alors la signification que vous lui connaissez.

Je reviendrai sur toutes ces réalités concrètes. Mais, avant d'aller plus loin, j'ai pensé qu'il était utile, voire essentiel, de nous arrêter sur les idées, ou principes – sur les significations imaginaires politiques centrales qui sont créées pendant cette période : cela nous évitera de nous perdre dans une masse de détails historiques et institutionnels. Donc, ces principes émergent tout au long de deux siècles et demi, de 750 av. J.-C. jusqu'au v<sup>e</sup> siècle. Pourquoi 750 ? Parce que c'est la date probable de la fixation des poèmes homériques ; et puis parce que, comme je vous l'ai dit, c'est le début de ce mouvement très important de la deuxième colonisation, en Sicile et en Italie du Sud. Or, dans ces deux cas, si mon interprétation est

juste, nous trouvons déjà les germes du mouvement démocratique : les poèmes homériques sont pénétrés de significations imaginaires qui n'appartiennent pas à l'époque que le poète est censé décrire (le monde mycénien), ni à celle qu'en fait il décrit (les Âges obscurs, les XI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles), mais à celle où il vit<sup>1</sup> ; et les colonies sont fondées par des groupes issus de certaines communautés de la Grèce propre ou de la côte occidentale de l'Asie Mineure qui, à leur arrivée sur le nouveau territoire, s'*auto-instituent*. C'est-à-dire que, comme je l'avais déjà signalé, si, d'après tout ce que nous savons, elles exportent bien les dieux, la langue, les coutumes, les conceptions sur le juste et l'injuste de leur métropole, pour tout le reste elles établissent en général leurs propres lois – même si elles s'inspirent, comme il est naturel, des lois du pays d'origine. Ce qui ne va pas de soi, comme en témoignent l'exemple des fondateurs de la Nouvelle-Angleterre [*ajout manuscrit* : le *Covenant*<sup>b</sup>] ou celui de l'Australie. Je vous le redis : il ne s'agit pas ici de faire de l'histoire, mais de repérer un certain nombre de signes très importants révélant, à Athènes comme ailleurs, le début d'un mouvement du *dèmos*. Je vous en rappelle brièvement les grandes étapes. D'abord, à Athènes, dès le VII<sup>e</sup> siècle, certains magistrats sont élus ; 594 : archontat et réformes de Solon. 570 : à Chios, une inscription mentionne une *boulè dêmosiè*, une assemblée délibérative concernant les affaires du peuple. Puis, en 510, après le grand interlude de la tyrannie de Pisistrate à Athènes : renversement des Pisistratides, ses fils. En 508, réforme, ou plutôt révolution de Clisthène, qui fonde effectivement la démocratie. Bien sûr, ce mouvement d'institution démocratique va se poursuivre au cours du V<sup>e</sup> siècle, à travers diverses mesures prises périodiquement pour élargir et consolider le régime.

Encore une fois, il ne faut pas imaginer que cette création ait abouti à un régime parfait, qui représenterait un modèle perdu. Il faut au contraire l'étudier comme un processus ininterrompu<sup>c</sup>, depuis son début jusqu'à ce V<sup>e</sup> siècle que nous pouvons considérer comme son point culminant, après quoi du reste il va basculer presque immédiatement dans l'*hubris* – excès, transgression, folie. En un sens, la démocratie s'effondre alors à Athènes, même si formellement elle subsiste pendant un siècle, et même d'une certaine façon jusqu'à l'Empire romain<sup>d</sup>. Nous essaierons donc de saisir

1. <Voir *CQFG* 1, p. 70-71, 90-95, 150-155.>

l'esprit de ce processus, en faisant comme si les significations imaginaires qui arrivent à une affirmation pleine et forte dans l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle en déterminaient dès le départ le sens profond ou, pour utiliser une expression très critiquable, la finalité immanente. Bien entendu, l'exemple de loin privilégié de notre examen sera la *politeia* des Athéniens, l'institution politique d'Athènes : à la fois parce que c'est là que le mouvement est allé le plus loin, qu'il a le plus créé, dans le domaine politique et dans les autres, et parce que de ce fait même, et pour d'autres raisons aussi, c'est sur ce cas que nous sommes le mieux informés.

Démocratie<sup>e</sup> : le terme, pour les Grecs, s'oppose à « oligarchie » ou à « aristocratie ». Il y a donc opposition entre le *dèmos* et les *aristoi* (les « meilleurs ») ou les *oligoï* (les « peu nombreux »). En général, ceux qu'on appelle les « meilleurs » sont les membres des familles nobles, qui revendiquent un héros pour ancêtre ; par la suite, cette aristocratie s'élargira à des citoyens simplement riches, enrichis grâce au développement de la vie économique à partir du VII<sup>e</sup> siècle. Solon, par sa réforme qui définit clairement les droits politiques des différentes catégories de la population, établit à Athènes un régime qu'on pourra appeler, suivant une terminologie ultérieure, timocratique : les droits politiques sont fonction de la richesse de chacun. Cette organisation subsistera formellement jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, et même au IV<sup>e</sup> ; elle sera progressivement vidée de son contenu pour ce qui touche aux droits, mais pas – et c'est très intéressant – quant aux devoirs politiques inhérents à la position économique. Car si, jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle, certaines limitations ou incapacités politiques continuent à affecter la classe la plus pauvre, les thètes, elles seront, aux environs de 450, réduites à presque rien : il leur restera simplement interdit d'exercer la charge d'archonte, devenue alors purement honorifique. On doute d'ailleurs que cette dernière restriction ait été maintenue par la suite. On peut donc dire qu'à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle les limitations des droits politiques liées à la position économique ont disparu. En revanche il subsiste des obligations. Les membres des deux classes supérieures, les *pentakosiomedimnoi* et les *hippeis*, étaient aussi ceux qui pouvaient être soumis aux « liturgies », c'est-à-dire à l'obligation de fournir à la cité, sans contrepartie, soit un navire, soit l'armement d'un navire, soit – c'est le cas le plus connu, et à mes yeux le plus important – le financement de la mise en scène d'une tragédie durant la fête civique des Dionysies.

Puisque j'ai mentionné les divisions créées par Solon, j'y reviens brièvement. Il y a donc les deux classes les plus riches : les *pentakosiomedimnoi* (ceux dont le revenu est au moins équivalent à 500 médimnes, ou mesures de blé<sup>2</sup>) et les *hippeis* (les chevaliers, comme il y en a eu aussi dans l'Europe médiévale : ceux qui pouvaient entretenir un cheval pour aller faire la guerre). La troisième classe, celle des hoplites, forme la grande majorité de la population. Ce sont les citoyens à qui leurs biens ou le produit de leur travail permettent d'avoir des armes et donc de participer à la guerre comme fantassins. On peut dire que, pour l'essentiel, le corps des hoplites est identique au corps des citoyens, parce que les citoyens, ce sont par excellence ceux qui portent les armes et, par là, participent à la défense et à l'affirmation de la communauté politique. Et puis, la quatrième classe : les thètes, ceux qui ne gagnent même pas assez pour s'acheter des armes et les entretenir. Ils ont donc été longtemps exclus de la participation au combat ; ou alors, ils y participent comme *psiloi*, accompagnant l'armée mais n'étant par armés eux-mêmes, sinon d'arcs ou de frondes. Lorsque grâce à Thémistocle la flotte aura connu un développement important, ce sont en majorité eux qui fourniront les marins ; ils joueront par exemple un rôle crucial dans la victoire de Salamine, et par la suite dans toute la politique maritime d'Athènes, qui fut la clé de ce qu'on a appelé l'Empire athénien. Or le rôle politique du petit peuple devient justement très important au V<sup>e</sup> siècle : on voit sur cet exemple la conjonction de cette réforme de Thémistocle avec l'évolution politique générale d'Athènes<sup>3</sup>.

Le terme « démocratie » implique, on l'a vu, une opposition entre le peuple et les *oligoï* ; mais à partir du moment où le régime démocratique est établi, cela veut dire aussi que les *oligoï* font partie du peuple et jouissent de tous les droits civiques – sauf, bien entendu, dans une situation de guerre civile violente, ce qui est arrivé plusieurs fois et se produira encore plus souvent à partir de la guerre du Péloponnèse, où ils sont exterminés ou forcés à l'exil. On a donc un *dèmos* au sens large, et « démocratie » veut dire pouvoir du peuple, souveraineté de la collectivité. J'y reviendrai sans doute, mais j'attire dès maintenant votre attention sur ce que cette idée, à nos yeux parfaitement banale, a eu d'inouï à l'époque : pour la première fois,

2. <1 médimne égale environ 50 litres.>

3. <Cf. CQFG I, p. 156, note complémentaire \*\*.>

on affirme que la souveraineté n'est pas l'apanage du roi, ni des prêtres, ni des aristocrates – mais du peuple. Deux commentaires sur cette notion de souveraineté. Nous avons vu que lorsque Thucydide, à propos d'une certaine cité, veut expliquer en quoi consiste son indépendance, il dit que cette *polis*, ou plutôt ses citoyens sont « *autonomoi, autoteleis, autodikoi* ». Est *autonomos* celui qui se donne à lui-même ses lois, qui ne les reçoit pas de quelqu'un d'autre. Une cité *autodikos* se juge elle-même, c'est-à-dire qu'elle a ses propres tribunaux, qui sont la seule instance chargée de veiller à l'observation des lois. Et elle est *autotelès* dans la mesure où elle se gouverne elle-même. On a ici déjà une doctrine, non de la séparation, mais de l'articulation des pouvoirs, et sous une forme qui évite cette mystification politique moderne que nous connaissons depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, avec Montesquieu. Les modernes divisent le pouvoir en pouvoir législatif, judiciaire et exécutif ; mais la division établie par Thucydide, et qui est bien plus juste, distingue dans le pouvoir des fonctions législative, judiciaire et *gouvernante*. Car parler d'un pouvoir « exécutif » revient à escamoter la fonction indéterminée inhérente à tout gouvernement, qui consiste à décider là où les lois ne prescrivent ni n'interdisent rien. Quand un gouvernement déclare la guerre, il n'exécute aucune loi, il agit dans le cadre d'une Constitution qui lui accorde ce droit, selon des modalités différentes (aux États-Unis il faut un vote du Congrès, en France un vote de la Chambre). Ce qu'on appelle de nos jours pouvoir exécutif amalgamé en fait ce pouvoir proprement gouvernemental et une fonction administrative – réellement exécutive celle-là –, consistant à concrétiser des options définies dans leur généralité par la loi.

Et puis, à côté de cette définition grecque de la souveraineté d'une cité, on trouve, corrélativement, une définition du citoyen, qu'Aristote donnera par la suite dans la *Politique*, traité qui date de la seconde moitié sinon du dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle (vers 335-330), mais qui traduit toute la pratique antérieure. (Je vous ai déjà dit<sup>4</sup> en quel sens Aristote est un philosophe du V<sup>e</sup> siècle.) Il définit donc le citoyen<sup>5</sup> comme celui qui a part au jugement au sens judiciaire (*krisis*) et au pouvoir (*arkhè*). Ce qui est assez étonnant quand on sait que par ailleurs la définition centrale chez Aristote<sup>6</sup> pose que le

4. <Cf. CQFG I, p. 39.>

5. <Politique, III, 1275a 6.>

6. <Ibid., III, 1277a 10.>

citoyen excellent est celui qui sait également gouverner (*arkhein*) et être gouverné (*arkhesthai*). Pourquoi alors cette autre définition ? Nous reviendrons sur cette phrase quand nous parlerons de la philosophie politique d'Aristote ; en tout cas, je crois qu'on peut y voir l'influence de la pratique d'Athènes sur ce philosophe qui y a passé une grande partie de sa vie, et en particulier la dernière phase de sa carrière, période à laquelle appartient la *Politique*. De fait, depuis le <sup>v</sup>e siècle mais surtout à partir du <sup>iv</sup>e, à Athènes, en même temps que le pouvoir de l'Assemblée du peuple (*Ekklesia*), celui des tribunaux a connu un développement très important. On peut penser ici (même s'il ne saurait s'agir d'une véritable comparaison) à ce qui se dit actuellement au sujet des États-Unis : il ne serait pas faux d'affirmer qu'Athènes, à partir d'un certain moment, a tendu à devenir une « démocratie des juges » – à ceci près que les juges n'y étaient pas des professionnels. Les mêmes gens qui siégeaient à l'Assemblée se retrouvaient dans les tribunaux, et ces derniers avaient des pouvoirs considérables.

Voilà donc la définition, à la fois théorique et effective, de la démocratie comme souveraineté de la collectivité. Ici, l'essentiel est dans le mot *autonomos* : celui qui est souverain quant à la loi, qui pose ses propres lois – ce que je traduis par « auto-instituant » : autonomie et auto-institution, cela revient au même. Quelles sont les limites de cette auto-institution dans le monde grec, et en particulier à Athènes ? Dans le principe, il n'y en a pas. Nulle part il n'est affirmé que, sur telle ou telle question, il est exclu *a priori* que le *dèmos* légifère. Dans les faits, cette autonomie nous apparaît quand même considérablement limitée : il existe toute une série de domaines que la législation athénienne n'aborde pas <...>. Mais en parlant ainsi, je couche pour ainsi dire la réalité historique de cette époque sur le lit de Procuste de nos propres exigences quant à ce que devrait être une société autonome, ce qui est à peu près aussi absurde que de se demander pourquoi Archimède n'a pas inventé le calcul différentiel. Il ne l'a pas inventé, c'est tout – bien qu'il s'en soit approché, avec la méthode d'exhaustion. Il n'y a pas à se demander pourquoi, même si c'est une tentation inévitable. Et dans le cas présent elle est d'autant plus inévitable que nous avons affaire à une société où se manifeste constamment la remise en question de ce qui est là, avec l'interrogation théorique et pratique sur les raisons qui font que cette réalité est ainsi et pas autrement. Donc, il y a évidemment des limites à l'auto-institution démocratique en Grèce,

et surtout une limite centrale, si je puis dire : la définition du corps des citoyens. Nous aurons à y revenir parce que c'est une question d'une extrême importance, et pas seulement au plan des faits historiques pour l'Antiquité grecque, mais en soi : qui est citoyen ? Contrairement aux sottises que l'on entend ici ou là, dans aucun pays moderne, aussi démocratique soit-il, vous ne trouverez de clause stipulant que « tout bipède parlant est citoyen ». La vérité, c'est que sont citoyens ceux qui ont un papier disant qu'ils sont citoyens, et ce papier est accordé à certaines conditions. Le problème des critères se pose donc toujours. Et il est bien connu que, dans la *polis*, les critères sont extrêmement restrictifs : sont citoyens les adultes mâles libres. Cela correspond d'ailleurs en gros au corps des hoplites. (Nicole Loraux ironise parfois sur ce dernier point – à tort, à mon avis.) À Athènes, la loi définit comme citoyen celui dont l'un des deux parents est athénien ; et par la suite, après une réforme introduite à l'époque de Périclès, celui dont les deux parents sont athéniens. Cette restriction relativement tardive est remarquable, on peut s'interroger sur ses motivations<sup>f</sup>. Cela prête d'ailleurs à plaisanterie : que faut-il pour que les deux parents soient athéniens ? Que leurs deux parents respectifs, à leur tour, soient athéniens, et ainsi de suite... Mais alors, qui était le premier Athénien<sup>g</sup> ? De même, prenez la loi du retour en Israël : tous les immigrants dont la mère est juive sont automatiquement citoyens israéliens. Que faut-il pour qu'une mère soit juive ? Dans ce cas-là, on ne peut pas en général invoquer la résidence en Israël : on dira qu'il faut qu'elle ait eu elle-même une mère juive, et on remontera de proche en proche jusqu'à Sarah ou Ève. Est donc citoyen athénien celui qui a un document prouvant sa qualité de citoyen dans le cadre des lois en vigueur, et ces lois ont été votées par ceux qui étaient déjà citoyens, en conformité avec une constitution elle-même promulguée par des citoyens. Ce n'est en rien une plaisanterie. Comme on a en mathématiques des groupes d'axiomes qui permettent d'échafauder tous les raisonnements, il faut ici faire appel à ce que Hans Kelsen appelle une « norme fondamentale » ; et malgré son positivisme, Kelsen a bien vu que cette *Grundnorm* ne peut être ni déduite ni même, à vrai dire, fondée<sup>7</sup>. Il y a nécessairement un moment premier où l'on décrète qui composera le corps des citoyens, le corps

7. <Cf. surtout Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Vienne, F. Deuticke, 1934 ; trad. fr., *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962, rééd. 1989.>

politiquement souverain. Bien sûr, ce qu'on décide là peut être plus ou moins restrictif; nous avons vu que la définition athénienne nous paraît, à nous, très étroite.

Dans quelle mesure doit-on considérer les critères d'appartenance au corps des citoyens comme quelque chose d'absolu? Je ferai là-dessus quelques remarques rapides – il faudra y revenir. D'abord, à Athènes, vous ne trouverez personne pour vouloir donner à ce choix une justification rationnelle. Les Athéniens sont enfants de parents athéniens, un point c'est tout; ils sont libres, c'est un fait. Ils auraient pu être esclaves, quelques-uns l'ont été. Selon certaines sources, Platon aurait été vendu comme esclave, puis racheté par un autre philosophe<sup>8</sup>. Tout Athénien savait qu'à la guerre, s'il n'était pas tué, il pouvait être fait prisonnier et réduit en esclavage. En règle générale, nul ne peut être esclave dans sa propre cité; mais on peut l'être ailleurs. Donc, être esclave ou libre, c'est à la fois un statut juridique et une réalité qui dépend d'un état de fait. Comme je vous l'ai dit, je considère que le véritable fondement de cette réalité dans l'esprit des Grecs, c'est la force. C'est ce qu'exprime admirablement Héraclite lorsqu'il dit que la guerre « a rendu les uns esclaves, les autres libres<sup>9</sup> ». Bien entendu, ces divisions entre hommes libres et esclaves, entre citoyens et non-citoyens, ont été remises en question de multiples façons. Je ne parle pas ici des philosophes – encore une fois, au IV<sup>e</sup> siècle, Aristote est le premier et le dernier à vouloir donner un fondement rationnel à l'esclavage, et d'ailleurs il n'a pas le sens qu'on lui attribue communément. Déjà les sophistes avaient dénoncé ces distinctions comme purement conventionnelles (dénonciation qui sera reprise sur ce point par les cyniques), sans pour autant que la discussion se traduise par des décisions politiques. Mais surtout, à certains moments historiques, des propositions ont été faites, et parfois adoptées, visant à accorder la citoyenneté aux métèques, et la liberté aux esclaves qui avaient participé à des guerres décisives pour la liberté de la cité<sup>h</sup>. Toutefois, les mesures de ce genre, surtout dans le cas des esclaves, restent très rares; et c'est d'autant plus frappant que les cités grecques, Athènes en particulier, connaissent au V<sup>e</sup> siècle ce qu'on pourrait appeler une crise démographique permanente, parfois dramatiquement aggravée par certains événements – ainsi, en 415, l'échec catastrophique de l'ex-

8. <Cf. Diogène Laërce, III, 19-21.>

9. <Fr. 53 DK. Cf. *CQFG I*, p. 234-235.>

pédition de Sicile, où un tiers ou plus des citoyens d'Athènes ont été massacrés. Malgré tout, l'existence même de ces propositions prouve que, dans l'imaginaire social athénien, l'origine de la distinction entre homme libre et esclave est bien de l'ordre d'un état de fait.

Il faudrait dire aussi un mot, à ce propos, des comédies d'Aristophane; en particulier de l'*Assemblée des femmes*, pièce fantastiquement drôle, où l'intrigue repose sur l'hypothèse du pouvoir des femmes et du partage des propriétés – une sorte de communisme primitif, comme dirait Marx, une société égalitaire où l'on partage tout, y compris, non pas les femmes, mais les hommes, puisque ce sont les femmes, souveraines, qui ont le choix. Or, dans cette pièce, rien n'est dit des esclaves: les esclaves n'entrent pas dans l'utopie. Que signifie d'ailleurs cette utopie par elle-même? On pourrait la rapprocher de celle qu'on trouve dans une autre pièce d'Aristophane, les *Oiseaux*, qui est antérieure, et dans laquelle ce sont les oiseaux qui créent une cité idéale. Il s'agirait alors d'une utopie au sens de l'impossible radical, d'une hypothèse purement contre-factuelle, mais qui permet de dire son fait à la société humaine existante, et en particulier aux Athéniens. Ou alors, on pourrait mettre l'*Assemblée des femmes* en relation avec le discours contemporain des sophistes; dans ce cas, l'interprétation « utopique » est intenable. Personnellement, je crois qu'Aristophane est trop ambigu pour qu'on puisse le réduire à cette alternative: à mon avis, il joue sur l'écho que pouvaient avoir des discours très excentriques, mais qui circulaient effectivement dans la cité, sur l'*agora*, voire comme positions radicales, subversives, de certains philosophes qualifiés de fous; et que, les reprenant, il ridiculise. Bien entendu, cette pièce contient une relativisation très poussée de toutes les institutions existantes. Le discours de Praxagora, l'héroïne principale, devant l'assemblée des femmes, est raisonnable d'un bout à l'autre. On y trouve même ébauché un thème très actuel, qu'Aristophane développe davantage dans *Lysistrata*, autre pièce à thème « féministe », à savoir que, si les femmes gouvernaient, il n'y aurait jamais de guerre. Nous avons là un fait littéraire à interpréter<sup>l</sup>, il y en aurait bien d'autres, comme tous ces développements chez Euripide à propos des esclaves et des femmes<sup>l</sup>. Quoi qu'il en soit, dans la législation, le statut des femmes et des esclaves reste pratiquement intangible: ces deux catégories ne font pas partie de la collectivité politique, si ce n'est à travers leur appartenance à l'*oikos*, c'est-à-

dire à une famille, un *household*, un ménage au sens de l'Insee : une unité qui se consacre à la reproduction de la vie matérielle et qui comprend donc également les femmes, les enfants et les esclaves.

Nous avons justement là un autre fait qui n'est jamais réellement remis en question : c'est le régime économique. Bien entendu, une foule de réformes économiques seront adoptées, cela commence avec Solon<sup>6</sup> et sa fameuse *seisakththeia*, mesure d'abolition soit des dettes, soit du servage pour dettes, prise vers 596, en faveur des paysans pauvres qui avaient subi, à cause de leur endettement, des contraintes par corps équivalent à l'esclavage, comme les hectémores, sortes de serfs qui devaient probablement au propriétaire du sol un sixième (*hekton*) de la récolte. Mais il est vrai que jamais le régime de propriété n'est fondamentalement remis en cause à Athènes dans le sens d'une redistribution. Si les effets politiques de l'inégalité économique sont corrigés, on ne s'attaque pas à l'inégalité, à la différenciation économique comme telle<sup>7</sup>.

Une parenthèse ici sur la position d'Hannah Arendt. Vous avez tous lu, ou vous lirez, ce livre fondamental qu'est *The Human Condition*, titre malencontreusement traduit par *Condition de l'homme moderne*<sup>10</sup>, alors qu'il s'agit de l'homme en général, et en particulier de l'homme ancien. Je vous résume la thèse fondamentale d'Hannah Arendt, mais il faudrait qu'on y revienne. Pour elle, la grandeur de la conception grecque de la politique a consisté à séparer totalement le social du politique, en laissant de côté ce qu'elle appelle l'*animal laborans*, c'est-à-dire l'être humain en tant que travaillant – travaillant au sens où il participe à un cycle de métabolisme biologique par lequel il produit sa nourriture, la consomme, se reproduit comme corps, etc. Tout cela, pour elle, n'appartient pas au domaine public et ne saurait être un objet légitime de préoccupation politique ; les Grecs avaient donc raison de restreindre cette activité dans les limites de l'*oikos* et de l'*oikonomia*, ou gestion du ménage, au même titre que la cuisine ou l'éducation des enfants par la mère. La politique, c'est tout à fait autre chose : c'est le domaine où les hommes luttent pour parvenir à la reconnaissance, et surtout à une durée qui dépasse l'espace d'une vie mortelle, en accomplissant de grandes choses en actes et en

10. <Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 ; trad. fr., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, rééd. coll. « Agora », 1988.>

paroles. Voilà donc le noyau des idées d'Hannah Arendt sur la question. Et corrélativement à cela, on trouve chez elle une critique de tous les mouvements démocratiques modernes, auxquels elle reproche de s'être encombrés à tort du fardeau de la question sociale, laquelle à proprement parler n'a pas sa place dans la politique. C'est ainsi qu'elle oppose la Révolution américaine, qui accompagne la guerre d'Indépendance, à la Révolution française<sup>11</sup>. Dans la Révolution américaine, dit-elle, la préoccupation commune à tous les acteurs, citoyens anonymes et actifs ou hommes célèbres (Jefferson, Madison, Adams, etc.), est d'établir une collectivité politique, un *commonwealth* politique, et non d'égaliser les conditions sociales et économiques ou d'améliorer le sort des pauvres. Au contraire, ce qui a empoisonné dès le départ la Révolution française a été cette préoccupation constante pour la question sociale et les positions économiques respectives des citoyens, qui a empêché l'établissement d'une véritable communauté politique. Inutile de vous dire l'admiration et le respect que j'ai pour Hannah Arendt ; cela ne m'empêche pas d'être radicalement opposé à cette interprétation, d'abord au point de vue des faits pour ce qui concerne les États-Unis et la France (nous en reparlerons l'an prochain à propos de la démocratie dans le monde moderne), ensuite et surtout à cause de la façon dont elle délimite le politique et le social. Sa définition exclusive du domaine politique par l'aspiration à la reconnaissance et à la renommée laisse de côté cet aspect fondamental qu'est l'institution de la société ; et puis sa dévalorisation du domaine de la production et de la fabrication est à mon avis erronée aussi bien politiquement que philosophiquement. Mais il est vrai qu'en parlant ainsi, Hannah Arendt traduit exactement une réalité qui est présente en Grèce ancienne. Sa position, fautive selon moi s'il s'agit de la politique comme telle, est juste comme interprétation de la façon dont les Grecs, en tout cas les Athéniens, voyaient la chose. En effet, les activités purement productives sont pour eux un domaine sans intérêt, « banausique », comme dit Aristote – *banausos*, c'est l'homme non cultivé, grossier. Elles le sont d'ailleurs encore plus quand elles sont tout à fait artificielles : l'artisan est plus « banausique » que le paysan, car ce dernier est en contact avec un processus naturel, il coopère, en un sens, avec la *phusis*, alors que

11. <Voir Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* (1963), trad. fr., Paris, Gallimard, coll. « Les essais », 1967.>

l'artisan est tout entier asservi à une réalité mineure, artificielle, afin de satisfaire des besoins généralement peu prisés. Cette vision du travail, pour laquelle la vraie liberté humaine suppose de disposer de son temps, de n'être pas contraint à un travail productif pour, comme nous disons, gagner sa vie, est extrêmement répandue en Grèce ancienne<sup>m</sup>; et en un sens, la démocratie athénienne s'établit précisément contre cette idée, qui imprègne aussi bien la société dans son ensemble que les écrits des philosophes. Dans la pratique, le mouvement démocratique consistera à donner des droits politiques aux paysans et aux artisans dans la cité. C'est là la situation réelle à Athènes; Aristote, écrivant après coup, accepte volontiers l'idée que les paysans aient des droits politiques, mais, dans le cas des artisans, cela lui pose un problème<sup>12</sup>.

Il y a donc de façon générale dans la conception grecque une mise de côté tout à fait caractéristique du social et de l'économique, qui ne s'est modifiée que lorsqu'il s'est agi soit d'imposer des contributions aux citoyens, soit de prendre des dispositions spécifiques pour leur permettre de participer à l'activité politique collective. Pour résumer, on peut dire que nous avons là une situation duelle, de notre point de vue à nous, modernes: d'une part, la démocratie en Grèce ancienne implique effectivement la liberté et l'égalité – d'ailleurs on trouve très tôt les termes d'*eleutheros* (libre) et d'*isonomia* (égalité de la loi pour tous) –, mais d'un autre côté on ne peut pas dire qu'elle instaure la liberté au sens d'un statut. Elle ratifierait plutôt une liberté déjà existante, celle des hommes libres, ou elle lui donnerait sa plénitude. Ils étaient déjà libres par opposition aux esclaves; ils deviennent aussi et surtout libres dans la mesure où personne, à l'intérieur du corps des citoyens, ne peut être vendu comme esclave dans sa propre cité. La même chose vaut pour l'égalité, qui conditionne le plein épanouissement de ce qui fait le propre de tout citoyen, à savoir l'égalité de participation au pouvoir politique. Et, encore une fois, c'est uniquement pour assurer cette égalité de participation que la cité peut prendre des dispositions économiques qui affectent ses membres.

Si maintenant on considère le contenu de cette démocratie et la façon dont il s'articule, je crois qu'il faut l'aborder essentiellement sous trois rapports principaux. On se demandera d'abord ce qu'est le pouvoir de la collectivité et comment il s'exerce<sup>n</sup>. Deuxièmement,

12. <Politique, III, 1277b-1278a.>

sur quoi il se règle, autrement dit s'il y a autonomie et, à part les limitations dont j'ai parlé tout à l'heure, quelles sont les limites de ce pouvoir – c'est-à-dire comment est abordé et résolu le problème fondamental de la démocratie, celui de l'autolimitation. Enfin, ce qu'on peut dire des objectifs, des finalités de cette institution de la démocratie.

Le pouvoir de la collectivité des citoyens mâles adultes et libres est d'abord défini par la participation de tous, concrétisée par des dispositions institutionnelles. D'abord l'*Ekklesia*<sup>o</sup>, l'assemblée du peuple, chargée de voter les lois, et à laquelle tous les citoyens participent. Il y aurait là une distinction formelle à faire entre *nomoi* et *psèphismata*, lois et décrets – nous y reviendrons<sup>p</sup>. À l'*Ekklesia*, tout le monde a le droit de parler et de proposer telle ou telle décision. Elle se réunit, à Athènes, sur la Pnyx; elle doit avoir lieu, en dehors de circonstances exceptionnelles, à certains jours fixes. D'autre part, la *Boulè*<sup>q</sup>, conseil formé par cinq cents citoyens qui, eux, sont tirés au sort, joue en quelque sorte un rôle de filtre par rapport à l'Assemblée: en général, cela consiste à fixer l'ordre du jour de celle-ci et à faire subir aux propositions de loi qui émanent d'elle un premier examen. Par la suite, au IV<sup>e</sup> siècle, ces dispositions seront, de fait, abolies. Aristote, qui mentionne dans la *Constitution des Athéniens*<sup>13</sup> ce relâchement de la fonction de contrôle de la *Boulè*, hésite sur le jugement à porter là-dessus; en fin de compte il en donne une appréciation positive, disant qu'on en est venu à décider de tout par décrets (c'est-à-dire par des décisions de l'Assemblée, par opposition aux lois, qui impliquent un examen préalable par le Conseil) et ajoutant que c'est une bonne chose parce que «le grand nombre est beaucoup plus difficile à corrompre que le petit<sup>14</sup>». Il faudrait quand même rendre compte de ce genre de passage lorsqu'on écrit qu'Aristote n'était pas partisan de la démocratie. En troisième lieu, après l'*Ekklesia* et la *Boulè*, il y a les tribunaux dont les membres, comme pour la *Boulè*, sont tirés au sort, avec un système très élaboré qu'on pourrait décrire longuement (Aristote le fait, d'ailleurs); et puis un certain nombre de magistratures fixes, tirées au sort elles aussi, en particulier pour les neuf archontes, héritage des VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. C'est, nous l'avons vu, de ces postes d'archontes que sont exclus, au début, les membres de la

13. <Const. Ath., XLI, 2.>

14. <Ibid.; voir aussi Politique, III, 1286a 31-35.>

quatrième classe de citoyens. On trouve d'autre part des fonctions, qu'on pourrait qualifier de postes d'experts, pour lesquelles les magistrats étaient désignés par voie d'élection. Le plus important est le poste de stratège, c'est-à-dire de chef de guerre; il y en a dix, et l'élection est ouverte à tous. Dans tous ces postes électifs, les titulaires, en fait, sont révocables, car l'*Ekklesia* peut les renvoyer, voire les accuser et les condamner dans l'exercice même de leurs fonctions – c'est arrivé, et pas toujours pour le mieux.

Mais la participation des citoyens au pouvoir n'est pas seulement assurée par ces institutions formelles, elle n'est pas simplement vue comme un *desideratum* abstrait: elle est si l'on peut dire activement promue – sans pour autant devenir coercitive – par les institutions formelles et informelles de la cité. D'abord par l'égalité du droit à la parole (*isègoria*), considérée comme un attribut de la démocratie et garantie par la loi; puis par l'obligation de dire franchement ce qu'on pense à propos des affaires publiques, franc-parler (*parrhèsia*) qui évidemment n'est pas garanti par la loi, mais qui est considéré comme allant de soi pour tous<sup>15</sup>. Il y a aussi cette institution athénienne, assez ancienne, de l'*atimie*, c'est-à-dire «deshonneur»; c'est la privation des droits civiques. Solon, rapporte Aristote<sup>15</sup>, décida de l'appliquer à ceux qui, lorsque la cité était divisée par un conflit, n'avaient pas pris parti: l'opportuniste qui attendait de voir de quel côté le vent allait tourner faisait un mauvais calcul et risquait de perdre ses droits civiques. Et, presque deux siècles plus tard, dans l'«Oraison funèbre» prononcée par Périclès, celui-ci dit explicitement: nous considérons que ceux qui ne s'intéressent pas aux affaires communes sont des gens non pas tranquilles, mais absolument inutiles, parasitaires du point de vue de la cité<sup>16</sup>. À cela se sont ajoutées, à partir du v<sup>e</sup> siècle, des mesures concrètes pour compenser le désavantage des classes les plus pauvres en ce qui concerne la participation à la vie politique: les salaires «dicastique» puis (au iv<sup>e</sup> siècle) «ecclésiastique», c'est-à-dire une indemnité journalière perçue par les citoyens pour participer à un tribunal ou à l'*Ekklesia*. Il faut voir que pendant ce temps-là le paysan pauvre abandonnait son champ, et que l'artisan y

15. <Const. Ath., V, 8.>

16. << Nous sommes en effet les seuls à penser qu'un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer, non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile » (Thucydide, II, 40; trad. D. Roussel).>

perdait son salaire de la journée. Cette indemnité, destinée à compenser leurs pertes, devait d'ailleurs représenter à peu près le salaire minimum<sup>17</sup>.

J'ai déjà dit que la plupart des magistratures étaient tirées au sort. Ce mode de désignation était d'ailleurs combiné avec une rotation entre tribus pour les postes occupés pendant une période donnée (en fait, un peu plus d'un mois chaque année puisqu'à Athènes il y a dix tribus pendant la période classique), et chaque tribu, en un sens, exerce le pouvoir, ses représentants occupant les magistratures suprêmes pendant trente-six jours. C'est vrai aussi de la fonction d'*epistatès tôn prutaneôn*, ce qu'on pourrait traduire par «présidence de la République». Chaque mois, on tire au sort trente membres de l'une des dix tribus qui seront les prytanes<sup>17</sup>; chaque jour, l'un d'entre eux est tiré au sort pour être leur *epistatès*, leur chef. Et pendant vingt-quatre heures, c'est lui qui a le sceau de la cité, il personnifie la *polis*. N'importe quel Athénien peut être désigné à ce poste. Si l'on prend en compte l'ensemble des magistratures, avec la *Boulè* et les jurys, on a calculé que tout citoyen d'Athènes était appelé au moins deux fois dans sa vie à exercer par tirage au sort une fonction publique. Bien entendu, l'exercice de ces fonctions publiques, notamment au sein de la *Boulè*, mais aussi dans les tribunaux, enrichit à la fois les connaissances et les compétences pour la participation aux discussions de l'*Ekklesia*; et réciproquement, puisque cette participation constitue un apprentissage pour l'exercice des magistratures. Il faut d'autre part souligner le rôle des tribunaux, et surtout du principal d'entre eux, l'*Hèliaia* – c'est lui qui a eu à juger Socrate. Il est formé de cinq cents juges, qu'on peut aussi bien appeler jurés, puisqu'ils prêtent serment avant de rendre la justice. Mais leur rôle est très différent de nos jurys. Comme vous le savez, le jury représente dans la législation moderne cette idée que le sentiment ou la conception de la justice émane du peuple – il reprend une très vieille institution, d'origine germanique, et non latine. Peut-être est-il aussi moins facile à corrompre que des magistrats professionnels. Quoi qu'il en soit, même dans les pays les plus démocratiques de ce point de vue, l'un des pires étant la France (les jurys anglo-saxons sont quand même un peu plus libres), il est confiné à un rôle très limité: il doit répondre à la question *quid facti*

17. <Les prytanes assurent collectivement la présidence de l'*Ekklesia* et de la *Boulè*.>

et n'a pas à connaître de la question *quid juris*. En votre âme et conscience, Untel a-t-il tué ou n'a-t-il pas tué? Il s'agit de porter un jugement sur les actes; pour l'essentiel, la qualification juridique de ces actes, leur insertion dans une case qui finalement déterminera la peine, est du ressort de la magistrature permanente, bien avant que le jury n'ait été convoqué, puisque c'est l'acte d'accusation qui trace le cadre contraignant dans lequel le jury, pendant les délibérations et après, va se prononcer. On aboutit ainsi à ce résultat assez typique des Temps modernes qu'est l'hypocrisie, la duplicité du jury. Souvent, s'il répond oui à la question de savoir si le prévenu a tué, sera prononcée une peine qu'il juge injustifiée au vu des circonstances: il dit alors non en pensant oui. Ses avis étant sans appel, le jury ment afin de préserver son sentiment de la justice, de ce qu'il convient de faire sur le point de fond. Une telle situation n'existe pas dans les tribunaux de la démocratie grecque ancienne: on n'y trouve ni magistrature permanente ni procureur; sont présents l'accusateur et l'accusé, et le jury est obligé de connaître à la fois de la question de droit et de celle de fait. Le citoyen athénien est donc forcément au courant des lois. Et cette implication va même au-delà des institutions formelles, c'est une question de mœurs politiques. Je vous rappelle la phrase de Périclès: les Athéniens considèrent que ceux qui ne s'intéressent pas aux affaires publiques sont des parasites, complètement inutiles à la cité. Le terme « idiot », dans les langues modernes, vient d'ailleurs d'*idiôtès* – l'imbécile qui ne s'occupe que de ses propres affaires...

Nous avons donc, à travers tout cela, l'image d'une démocratie directe, j'entends par là d'où est absente toute distinction/opposition voulue entre peuple et représentants, peuple et experts, peuple et État<sup>18</sup>. La démocratie grecque n'est pas représentative. Il faut à cet égard souligner deux points. D'abord, l'idée de représentation n'existe pas<sup>1</sup>. Nous en reparlerons plus en détail; mais quant à moi je ne la vois nulle part, si ce n'est qu'on nomme des ambassadeurs ou que quelqu'un peut toujours prendre la parole pour une fraction de la population, dont il est le leader. Mais l'idée que le pouvoir souverain, tout en appartenant au peuple, ne peut jamais être exercé par lui comme tel et doit passer par la médiation de ses « représentants »,

18. <Sur ces oppositions, qu'on retrouvera au séminaire XVII, voir «La polis grecque et la création de la démocratie», in *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 288-292; rééd. coll. «Points», p. 360-364.>

cette idée-là est inconnue. Deuxièmement, la démocratie grecque n'est pas basée sur le principe électif, et le tirage au sort ou la rotation des charges sont considérés comme les institutions démocratiques par excellence. Cela est très ancien. Hérodote, à propos des troubles qui ont suivi la mort de Cambyse, avant l'accession au trône de Darius, relate cette discussion entre trois satrapes perses sur le meilleur régime politique<sup>19</sup> – ce qui est peu crédible dans ce contexte, c'est plutôt une discussion grecque qu'il a choisi d'insérer là: Otanès, qui défend la démocratie, la définit par le tirage au sort des magistrats. En fin de compte, la monarchie est rétablie, Darius devient roi et accorde à Otanès et à sa famille le privilège de n'être pas soumis au roi et à ses lois: ils formeront une entité autonome dans l'Empire perse, car ils ne voulaient pas être gouvernés s'ils ne gouvernaient pas eux aussi – égalité du gouverner et de l'être-gouverné. Cette façon de voir se retrouve encore chez Aristote, qui qualifie expressément l'élection de principe aristocratique<sup>20</sup>. Chose évidente, d'ailleurs. Personne, en effet, ne se présente à des élections en disant: élisez-moi, il n'y a pas pire que moi; il dira: élisez-moi, je suis le meilleur – *aristos*. C'est bien en ce sens que le principe de l'élection est aristocratique. On pourrait objecter, bien entendu, que nous jouons sur les mots: les *aristoi*, ce ne sont pas seulement les meilleurs au sens qualitatif, ce sont aussi, comme dans l'acception moderne d'« aristocrate », les membres de familles anciennes ou riches, qui font partie depuis plus ou moins longtemps d'une oligarchie. Mais cela ne change rien à la nature du principe.

Tout cela était bien connu de la grande tradition de la philosophie politique. Ce n'est que depuis le XIX<sup>e</sup> siècle qu'elle a oublié cette vérité élémentaire: la vraie démocratie est la démocratie directe, la démocratie représentative n'est pas la démocratie. Et ce n'est pas une querelle de mots, il y a à cela des raisons de fond, qui sont d'ailleurs archiconnues. Jusqu'à Rousseau au moins, et même jusqu'à Benjamin Constant, on le savait. Je ne vais pas vous répéter la fameuse phrase de Rousseau sur la liberté des Anglais<sup>21</sup>. Quant à Constant, je vous recommande l'excellent choix de ses textes publié par Marcel Gauchet<sup>22</sup>, où vous lirez notamment le célèbre parallèle

19. <Hérodote, III, 80; voir ici même p. 263 sq.>

20. <Politique, IV, 1300b 4-5.>

21. <Voir ici même, séminaire XIV, p. 27.>

22. <Cf. séminaire XIV, note 12.>

sur la liberté des anciens et des modernes. On trouve à ce sujet dans la correspondance de Constant avec Germaine de Staël – c'est d'ailleurs elle, manifestement, qui lui a inspiré ces considérations – des phrases qui disent à peu près : la seule démocratie, c'est la démocratie directe, et celle-ci est impossible dans notre société. Elle est impossible à cause de la taille de la collectivité ; il faut donc élaborer ce système, qui n'est plus démocratique, de la représentation. Avec une mauvaise foi assez typique, les philosophes politiques, en particulier ceux de notre époque, font alors de nécessité vertu, tout en mettant à mal les principes. Car ils disent à la fois qu'il est impossible d'avoir une démocratie qui ne soit pas représentative, et que la démocratie représentative est une vraie démocratie – en quel sens, cela reste à voir. Nous reviendrons plus longuement sur ce problème l'année prochaine, mais il est parfaitement clair qu'une élection de représentants durables, non révocables, constitue un transfert du pouvoir politique, sans quoi par définition elle n'aurait pas de sens. C'est donc une aliénation, une auto-expropriation du pouvoir politique au profit d'une catégorie particulière. Il ne faut pas des analyses très poussées pour montrer que cette catégorie tend nécessairement à conserver le pouvoir qui lui a été confié et que, de ce fait même, une fois qu'il y a eu élection de représentants non révocables, toute élection ultérieure n'est déjà plus une élection : elle sera toujours biaisée par les résultats de l'action de ceux qui auront exercé le pouvoir durant une période de deux, trois ou cinq ans. Désormais, ce sont eux qui déterminent le cadre à l'intérieur duquel seront discutées les questions, ce qui leur donne la possibilité d'infléchir, dans une large mesure, les réponses.

Aristote était pleinement conscient du phénomène quand il disait que le petit nombre est plus facilement corruptible que le grand. Dans son langage, corruptible veut dire : qui vise son propre intérêt et non celui de la collectivité ; et sa remarque s'applique au système représentatif, qui entraîne la constitution d'une catégorie à part de représentants. Ce n'est pas un hasard si, chaque fois que se sont produits de grands mouvements révolutionnaires ou réformateurs, au sens vrai du terme, de la société, ils ont pratiquement toujours commencé par une poussée de restauration ou d'instauration de la démocratie directe. Cela a été le cas en Amérique du Nord, avec les assemblées communales et municipales en Nouvelle-Angleterre dans les années 1770 et 1780, les fameux *town hall meetings* : ces réunions de tous les citoyens dans une assemblée habilitée à prendre

des décisions sont à l'origine de ce qui subsiste encore en matière de libertés municipales aux États-Unis. C'est encore le cas avec les sections parisiennes pendant la Révolution française ; c'est aussi et surtout le cas avec les créations de la classe ouvrière. Je vous rappelle que dans les premiers syndicats anglais, les responsables étaient désignés par rotation – on ne voulait pas du principe électif. Et aussi bien la Commune de Paris que les conseils ouvriers ou les soviets ont toujours eu pour principe, non seulement l'élection de délégués ou de comités de délégués, mais encore la révocabilité permanente de ces délégués. On pourrait élaborer beaucoup plus longuement la problématique de la démocratie directe dans les conditions modernes, ce n'est pas notre propos ici : je souligne simplement ces faits parce qu'ils sont trop facilement évacués par la prétendue philosophie politique contemporaine. Ils ne l'étaient pas par Hannah Arendt, dont on connaît la très profonde sympathie pour les soviets et les conseils ouvriers, y compris ceux de Hongrie en 1956<sup>23</sup>. Dans ce qu'elle a écrit à ce sujet, on peut voir que, si ces institutions avaient à ses yeux le tort de s'occuper des questions sociales et économiques, ce fait était largement compensé par leur caractère vraiment démocratique.

Donc, il n'y a pas de représentants dans la démocratie ancienne. Il y a, bien sûr, des chefs, des individus éminents – le phénomène du leader dans la société humaine a sans doute une sorte de naturalité. Sans entrer dans le détail de cette discussion, le fait qu'à un moment donné émerge d'une collectivité un individu qui se trouve être le plus capable d'exprimer les aspirations de cette collectivité ou même de lui faire voir des choses qu'elle a en elle sans le savoir n'a en soi rien d'anormal ni de risqué pour la démocratie. La question ne tient pas à l'existence de leaders, mais à la capacité de la collectivité de maintenir ceux-ci sous son contrôle, ou de garder avec eux un rapport qui les empêche de confisquer le pouvoir. Et c'est bien, en principe, ce qui se passe à Athènes puisque les dispositions institutionnelles y excluent toute position de pouvoir permanente d'un individu, puisqu'il y a rotation des charges, élection annuelle des stratèges, etc. Cela n'empêche évidemment pas l'émergence et la prédominance d'une personnalité qui joue un rôle d'exception dans la vie politique. De telles personnalités ont existé, et les plus importantes, après Clithène, sont certainement Thémistocle d'un côté,

23. <Cf. H. Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 386 sq.>

Périclès de l'autre. La collectivité s'est-elle laissée subjuguée par eux ? Pour Thémistocle la réponse est claire : il a été ostracisé et il est mort en exil. Elle l'est moins pour Périclès. Vous connaissez la phrase célèbre de Thucydide à son propos. Après le récit de la mort de Périclès, il donne de son caractère une description admirable et conclut en décrivant l'emprise énorme qu'il exerçait sur le *dèmos*. C'est pourquoi, dit-il, le régime de cette période était « démocratie dans les mots, mais en fait le pouvoir du premier citoyen<sup>24</sup> ». Certains se sont emparés de cette phrase pour dire : vous voyez bien, etc. Mais il faut rappeler que Périclès lui-même a pu être condamné – on l'a condamné une fois à une très lourde amende, puis le *dèmos* est revenu sur cette décision ; et que dans plusieurs cas le *dèmos* ne l'a pas suivi. Je ne pense pas qu'on puisse prétendre que la position de Périclès échappait à toute contestation possible. C'était évidemment un politique tout à fait exceptionnel ; je crois qu'il arrivait à exprimer les aspirations du *dèmos* et à tracer des voies d'action qui lui convenaient, voire qui le révélaient à lui-même. Et quand il a été suivi par celui-ci, c'est en fonction d'arguments, de discours, que nous pouvons, encore aujourd'hui, juger extrêmement solides. Mais on ne trouvera chez lui aucune tentative d'accaparer le pouvoir, ce qui de sa part aurait été inconcevable, et même superflu. Ce qui le caractériserait le mieux, c'est ce que dit Michelet sur quelqu'un qui a été lui aussi, selon moi, assez malmené par les historiens – je veux dire Robespierre : que, s'il a pu aimer l'autorité, il n'a jamais désiré le pouvoir. En effet, Périclès avait une immense autorité sur le *dèmos* d'Athènes ; mais on ne peut pas dire qu'il exerçait un pouvoir. Et je crois que dans cette distinction se trouve la différence entre l'aliénation politique et la réalité d'une démocratie dans laquelle non seulement on ne peut éviter, mais on n'a aucune raison d'éviter à tout prix qu'à certains moments certaines paroles pèsent plus lourd que d'autres.

24. <Logô men *dèmoskratia*, *ergô de prôtou andros arkhè* (Thucydide, II, 6, 9).>