

VIII

Séminaire du 25 avril 1984

Nous allons parler aujourd'hui de la pratique effective de la démocratie à Athènes et de la souveraineté de la communauté politique. Ce qui implique au moins trois éléments que nous avons dégagés l'année dernière : d'abord, il s'agit du pouvoir du peuple et non de celui de ses représentants – l'idée de représentation politique, spécifique de la société et de l'aliénation modernes, est là totalement absente ; ensuite, le peuple ne saurait être remplacé par les experts, qui sont certes reconnus comme tels dans leurs domaines respectifs, mais sans qu'ils puissent prétendre à une expertise politique générale, qui n'existe pas : il n'y a pas de science de la politique ou du gouvernement ; enfin, il s'agit bel et bien de la communauté politique et non d'un État au sens moderne du terme, séparé de la société, qui lui fait face et la gouverne. Tout cela implique aussi que les membres de la communauté participent effectivement à l'activité politique. Non pas, bien sûr, que 100 % d'entre eux prennent part à tout instant aux délibérations ou aux décisions ; mais tout simplement qu'une majorité substantielle du peuple est présente et se manifeste activement chaque fois qu'il s'agit de délibérer et de décider. Cette participation n'est pas un droit abstrait, mais une pratique effective ; et elle n'est pas laissée au hasard ou au bon vouloir des citoyens. C'est toute la vie de la cité, toute l'éducation des citoyens, la *paideia pros ta koina*, l'éducation en vue des affaires communes, qui conditionne cette participation effective. Et cela est manifeste, dans la vie politique d'Athènes, pratiquement de la révolution de Clisthène à la fin de l'indépendance d'Athènes (bataille de Chéronée, domination macédonienne, etc.), c'est-à-dire à peu près pendant deux siècles. Parmi les composantes du dispositif qui rend possible cette pratique de la démocratie, il y a la création d'un espace public, sur laquelle Hannah Arendt insistait à juste titre, à savoir la publicité des affaires, par opposition radicale au secret – monarchique, étatique ou bureaucratique – caractéristique du des-

potisme oriental; la création aussi d'un temps public, qui ne se réduit nullement au temps des calendriers, lequel a toujours existé comme référentiel commun avec des repères, une mesurabilité, etc. : par temps public, j'entends une mémoire qui, là encore, n'est pas la possession privée de prêtres, de fonctionnaires, du monarque ou d'une bureaucratie, mais est explicitement mise en commun et publiquement élaborée, ce dont témoignent les commencements de l'historiographie.

Il est utile, pour mesurer ce qui sépare presque toujours les réalités politiques anciennes de la pensée politique moderne, de rappeler que dès qu'il s'est institutionnalisé, le monde politique moderne, en tout cas le monde libéral (le seul qui nous intéresse dans ce contexte), a commencé par reconnaître les principes, les significations imaginaires politiques constitutives du monde grec, tout en affirmant que ces principes sont inapplicables dans les sociétés modernes. Comme je vous l'ai déjà rappelé à plusieurs reprises, il est absolument clair, en tout cas chez Ferguson, dans l'*Essai sur la société civile*¹, mais déjà avant chez Montesquieu, que la véritable démocratie signifie la participation de la communauté entière; c'est évidemment aussi l'idée centrale de Rousseau. Et dans la mesure où une théorie libérale de la constitution politique s'élabore et prévaut à partir de la fin du XVIII^e siècle, elle s'appuie sur l'affirmation explicite de l'impossibilité de cette participation dans les sociétés contemporaines et sur l'acceptation de l'État comme distinct de la communauté politique, étranger à elle. D'où l'idée essentielle chez les libéraux que ce que l'on doit faire de l'État, c'est le contenir, le limiter le plus possible; en sorte que cette philosophie politique se trouve face à une quadrature du cercle: on maintient un État séparé dont on essaie de limiter le pouvoir, on tient pour acquis que les citoyens ne peuvent ou ne veulent pas, sauf exception passagère, s'occuper des affaires publiques, et en même temps on prétend fonder là-dessus un régime qui se réclame de la souveraineté du peuple et qui se donne le nom de démocratie. C'est dans ce contexte que s'enracinent des idées capitales pour les modernes et tout à fait inconnues des anciens: séparation des pouvoirs, moyen de limiter malgré tout cet État, réalité par ailleurs inévitable; ou encore auto-organisation de la société dite civile à travers le marché – la dimension essentielle de la société étant ici la dimension économique –,

processus avec lequel la communauté politique devrait donc s'abstenir d'interférer. Et, liée à cela, une idée qui apparaît à la fin du XVIII^e siècle, affirmée aussi bien dans la Déclaration d'indépendance américaine que dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en France, à savoir, précisément, celle des droits de l'homme comme un fondement donné, irrécusable, à partir de quoi doit être constituée la communauté politique.

Or, chez les Anciens, on peut dire, pour résumer le problème de façon peut-être un peu brutale, que la question des droits de l'homme ne se pose même pas. Au fond, ce qui est vraiment en jeu pour eux, ce n'est pas tellement l'égalité, la liberté et la justice – même si c'est bien entendu aussi cela; la vraie question, la grande question de la démocratie, est de savoir qui fait la loi et comment. Autrement dit, dans le langage de Rousseau, qui est le souverain. Réponse évidente: le peuple; c'est « nous » qui faisons la loi, et c'est dans ce « nous » que se trouvent impliquées l'égalité, la liberté et la communauté comme réalité concrète sans laquelle ce « nous » ne serait pas. En disant cela, on énonce l'indétermination, ou plus exactement la contingence du sujet de l'activité politique. C'est en ce sens que la démocratie grecque antique instaure vraiment l'*autonomie*: en disant que la loi est faite par nous et pour nous, et en définissant ce nous comme la collectivité des citoyens libres, adultes, mâles, etc. – ce qui, je vous l'ai dit, est une pure définition de fait; et en un sens, il en sera nécessairement toujours ainsi. Il y a donc là, sans que cela soit dit en ces termes, auto-institution explicite de la société. Ce qui, bien entendu, pose immédiatement le problème des limites de cette auto-institution. Nous faisons la loi, mais à partir de quoi? Nous pouvons tout faire; mais, évidemment, nous ne devons pas tout faire: c'est la question de l'autolimitation. Y répondent, d'abord, un certain nombre d'institutions formelles, dont j'ai donné un exemple avec la *graphè paranomôn*, ou encore en vous rappelant que, s'il n'existe pas de séparation des pouvoirs, pas de *checks and balances*, comme diraient les constitutionnalistes anglais, il y a un extraordinaire développement à Athènes de ce que nous appelons le pouvoir judiciaire, qui n'est qu'une autre forme du pouvoir que le peuple exerce aussi à travers l'*agora* et l'*Ekklesia*. Il y a aussi des institutions qui, sans être politiques au sens strict, apparaissent comme une réponse à cette question de l'autolimitation, en particulier la tragédie. Mais avant d'en venir à cela, je voudrais très brièvement passer à nouveau en revue les germes proprement philo-

1. <1767; voir références *supra*, séminaire XIV, p. 32, note 11.>

sophiques que l'on trouve dans cette phase de création politique, parce que nous allons les retrouver dans la tragédie et dans l'historiographie, notamment chez Thucydide; et qui seront étouffés par ce qu'il faut bien appeler la contre-révolution platonicienne, et par la constitution, à sa suite, d'une philosophie politique qui va s'édifier en opposition frontale avec ce qui avait été créé au cours du VI^e et du V^e siècle.

Ces germes philosophiques sont étroitement liés à l'idée de l'autoconstitution, de l'autocréation de l'humanité en tant qu'humanité. On en trouve de multiples indices au V^e siècle, et même avant. Par exemple, dans le *Prométhée* d'Eschyle, ou dans ce chœur de l'*Antigone* de Sophocle où il est dit explicitement que c'est l'homme lui-même (c'est-à-dire l'humanité) qui invente, crée, pose les lois qui constituent les cités. Cela se manifeste aussi dans cette idée des Grecs sur le rapport entre communauté et individu, selon laquelle il n'y a pas d'individu donné comme une chose naturelle, car c'est la communauté qui forme l'individu tel qu'il va devenir. On reconnaît l'idée de la *paideia* explicitée par Aristote, mais qui est là bien avant lui, pratiquement depuis toujours. Ainsi, au début du V^e siècle, Simonide a cette très belle phrase: *polis andra didaskei*², c'est la cité qui éduque l'homme, qui fait de lui un homme. Cela se manifeste encore dans les écrits hippocratiques, qui opposent *nomos* et *phusis*, c'est-à-dire la loi, l'institution/convention et la nature, mais qui en même temps disent que chez les humains le *nomos* devient *phusis*, c'est-à-dire que leur nature, c'est ce qui leur a été imposé et inculqué par l'institution de la cité dans laquelle ils ont grandi. Et cela se manifeste bien évidemment chez les sophistes. Ainsi, dans le *Protagoras* de Platon, le discours de Protagoras retraçant toute une genèse de l'humanité et de la cité est sans doute un écho de propos qu'il a vraiment tenus. Platon lui-même ne peut pas faire l'économie d'un tel processus de genèse, où il apparaît manifestement que c'est l'activité des hommes qui constitue/institue la communauté sociale et politique: c'est ce qu'il développe au deuxième livre de la *République*; et bien entendu, cela crée à l'intérieur de la philosophie platonicienne une difficulté de première grandeur, dont nous reparlerons le moment venu³.

2. <Simonide, fr. 53D Page.>

3. <Voir C. Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, op. cit., en part. p. 51-53.>

Ces problèmes sont liés à la discussion autour de l'idée de progrès chez les Grecs, où l'on a entendu beaucoup d'absurdités. Nous y reviendrons à propos de Thucydide, chez qui l'on peut aborder la question dans toute sa profondeur et dans ses antinomies. Aujourd'hui, je voudrais simplement donner cette indication: c'est bien évidemment à partir du moment où l'on reconnaît, même si ce n'est pas explicite et thématique, cette autocréation de l'humanité, autoconstituante et auto-instituante, que la question du *nomos* et de la *doxa* surgit avec toute sa profondeur. Il n'y a plus lieu, alors, de penser à une naturalité ou à une quelconque origine divine ou transcendante des dispositions qui règlent la vie sociale des êtres humains: tout cela, c'est du *nomos*; et quant aux vues de ces mêmes humains sur le monde, c'est de la *doxa*, de l'opinion. Cette façon de voir est présente pratiquement dès le début de la philosophie; on la trouve en tout cas très clairement chez Xénophane et Héraclite⁴, et, plus massivement, au début du V^e siècle, chez les sophistes. Bien entendu, à partir de ce moment, on voit s'ouvrir aussi la discussion interminable sur le bon *nomos* et la *doxa* correcte. C'est d'ailleurs le thème essentiel de l'interrogation philosophique, qui implique aussi l'opposition fondamentale entre *doxa* et *alètheia*, opinion et vérité, apparence et être. Il faut y insister, car c'est cela, le monde grec pré-classique et classique, celui des VI^e et V^e siècles. Ce monde ne vit pas, comme le voudrait Heidegger, dans une sorte d'accès direct à l'être, à l'*alètheia* comme désoccultation de ce qui est. Non, dès le départ il est déchiré, torturé par cette opposition entre opinion et vérité, apparence et être. Mais il se trouve que cette interprétation fautive mise en avant par Heidegger dès les années trente^a a largement prévalu, aboutissant à des aberrations manifestes, et d'abord chez Heidegger lui-même, comme par exemple sa lecture de la fameuse phrase de Protagoras, *pantôn khrématôn metron anthrôpos*, dont il récuse le sens évident, à savoir: «l'homme est la mesure de toutes choses». À partir de là, on peut écrire des volumes et des bibliothèques, mais le sens premier de la phrase est absolument clair – témoins les contemporains, comme Platon, qui comprenait peut-être Protagoras mieux que Heidegger et qui le lisait ainsi; et c'est à cela que, dans les *Lois*, il oppose explicitement la phrase *pantôn khrématôn metron theos*, «la mesure de toutes choses, c'est Dieu». Il invoque là, visiblement, un absolu qu'il oppose à ce qui lui appa-

4. <Cf. *CQFG* 1, p. 214-216 et 218-220.>

raît comme le relativisme radical de l'énoncé de Protagoras, typique de l'atmosphère intellectuelle du ^ve siècle, où cet énoncé est loin d'être isolé: on en trouvera de semblables par dizaines chez ceux qu'on appelle les sophistes, mais aussi chez quelqu'un que personne n'a jamais qualifié de sophiste, comme Démocrite, avec son fameux *nomô thermon, nomô psukhron*, le chaud et le froid existent par le *nomos* et non par nature⁵; par nature, il n'existe que les atomes et le vide. Démocrite ne dit pas: cela *me semble* chaud ou froid, mais, en langage moderne: le chaud et le froid, comme qualités, sont institués.

J'ai parlé de lutte et de déchirement. En effet, bien avant la contre-révolution platonicienne, face à la position représentée par Protagoras ou Démocrite s'était dressée l'école des Éléates, et en tout premier lieu Parménide. Selon lui, accepter l'opposition entre être et apparence, ce serait rendre impossible toute pensée, tout partage entre le juste et l'injuste, et jusqu'à la distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas. Or cette distinction, primordiale chez lui, est au fondement de ce que j'ai appelé l'ontologie unitaire et de la théologie rationnelle dont Platon est le représentant par excellence, selon une évolution qui n'a rien d'accidentel. Car même si elle n'était pas à proprement parler inévitable, il y a un germe de cette évolution qui est en quelque sorte inhérent aux nécessités du *logos* en tant que discours cohérent et organisé. Pour le dire vite: avec la naissance à ce moment en Grèce de la philosophie, puis la création de ce que nous appelons science, nous assistons à quelque chose d'inouï, l'invention du schème de la démonstration. Accordez-moi *a, b, c*, et je vous démontre *d*: vous êtes obligés de l'admettre ou de vous avouer imbécile ou psychotique, de sortir de la pièce, etc. Et ce schème est présent dès les premières démonstrations mathématiques, au ^{vi}e siècle⁶. Mais à quoi renvoie-t-il? À la dimension ensembliste-identitaire de la vie sociale et de l'institution de la société, qui est bien entendu toujours présente, même dans une cérémonie chamanique ou dans une transe, ou dans ce que vous voudrez. Cette dimension est dégagée et, tant que faire se peut, séparée du reste; elle est, à dire vrai, recrée comme schème d'un monde où existent exclusivement des connexions nécessaires et cohérentes, ce qui est la caractéristique du domaine mathématique, de l'univers du *logos* comme démonstration et discours cohérent. Dans un tel monde, tout

5. <Voir *CQFG 1*, p. 258-259.>

6. <Voir *CQFG 1*, p. 77-80.>

le reste devient scorie ou accident. Ce qui est donc créé là, c'est le schème imaginaire d'un *logos* intégralement soumis à l'exigence de la cohérence et capable d'y satisfaire.

Or il est immédiatement clair qu'il s'agit d'un fantasme; et d'un fantasme incontournable, avec lequel, du moment qu'il a été créé, nous sommes toujours aux prises. Nous pouvons lui poser des limites, mais depuis le moment où pour la première fois une démonstration a eu lieu, nous ne pouvons plus cesser de penser selon l'exigence de la démonstration, quitte à dire, comme déjà Aristote, que tout ne peut pas être démontré, et même que les choses les plus importantes ne peuvent pas l'être. Des termes premiers et des derniers, dit-il⁷, il y a *nous* et non *logos*; on pourrait dire qu'il y a *Vernunft* au sens originel de *Vernehmen*: contact, perception. Mais il n'y a pas *logos* au sens de discours démonstratif. À partir de ce moment-là commence la fantastique aventure de l'humanité gréco-occidentale – avec l'ambiguïté de ce *logos*, qui va osciller entre deux tendances. D'une part, à l'une de ses limites, il tend à être un simple algorithme de calcul. C'est le cas avec l'idéal de Hilbert, dans le premier quart du ^{xx}e siècle: il rêve de construire l'équivalent d'une procédure mécanique (à l'époque on ne pouvait pas compter sur des machines) qui produirait tous les théorèmes vrais et ceux-là seulement. On ne sait pas ce qu'il faut admirer davantage: le fait que quelqu'un ait pu arriver jusqu'à cette limite du *logos*, ou bien le fait que le *logos* lui-même, quelques années plus tard, incarné dans un individu nommé Kurt Gödel, ait permis de prouver que cela n'est pas possible, en démontrant rigoureusement qu'il y a des limites rigoureuses à toute démonstration. L'autre tendance, bien entendu, on la trouve chez les philosophes vraiment grands, y compris bien sûr Platon ou Hegel, chez qui on voit très bien que, alors même qu'ils pensent ou disent penser, ou voudraient croire, que ce qu'ils exposent tire sa force d'une démonstration rigoureuse, en réalité, sa valeur pour nous tient à d'autres raisons. Cette antinomie est toujours présente, une fois posé ce que j'ai appelé le schème imaginaire du *logos*.

7. <Aristote, *Éth. Nic.* VI, 1143a 35 sq.: «les termes premiers aussi bien que les derniers sont du domaine de la raison intuitive (*nous*) et non de la discussion (*logos*)» (trad. Tricot); «les définitions premières et les réalités dernières [...] sont l'objet de l'intelligence et pas du raisonnement» (trad. Bodéüs). Cf. aussi *Magna moralia I*, 35. Voir C. Castoriadis, «La découverte de l'imagination» (1978), repris in *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 355, rééd. p. 444.>

J'en viens maintenant à la tragédie. Je n'entrerai pas dans les questions historiques, au sens étroit du terme, concernant la tragédie athénienne, ou attique, si vous voulez (la tragédie « grecque », je vous l'ai dit, n'existe pas). Beaucoup de ces problèmes sont obscurs, au premier chef celui de l'origine du genre ; beaucoup sont toujours discutés. Ce qui nous intéresse ici, c'est la tragédie comme création radicale. Bien entendu, elle a utilisé des matériaux préexistants, venus parfois d'ailleurs : le mythe, la langue, la versification, la représentation elle-même – le dithyrambe avec son chœur –, mais au moment où elle apparaît dans sa splendeur, dans la complétude de sa forme, la tragédie est et ne peut être qu'athénienne. Elle appartient alors à l'épanouissement de la démocratie. On le voit d'ailleurs très bien si on la compare aux différentes formes de théâtre qui, depuis toujours, ont existé un peu partout sur terre. Le théâtre n'est pas une invention grecque. Il y en a eu en Chine, au Japon, à Bali, en Afrique, où vous voudrez. On peut avoir, et on a, des représentations théâtrales dans des sociétés théocratiques ou despotiques. Mais je ne vois pas comment on pourrait concevoir l'apparition de la tragédie telle qu'elle a existé à Athènes autrement que dans le contexte de la cité démocratique^b. À cela, il y a plusieurs raisons. D'abord, il faut rappeler la transformation du rôle du chœur, qui devient une sorte de porte-parole de la communauté prenant position face aux événements. Ensuite, il s'agit d'un concours public entre les poètes, pris en charge par un citoyen riche, le chorège. Mais surtout, la tragédie implique une libre récréation du mythe, et cela explicitement. Elle incarne donc un rapport de la communauté à la tradition absolument original [Annot. marg. : et par exemple impensable à Sparte]. Il ne s'agit pas simplement des altérations imperceptibles que subissent toutes les traditions, chez tous les peuples, au fil des générations successives, avec l'évolution concomitante de la langue, des phonèmes, des formes syntaxiques – comme avec le temps changent les rives de la Seine. Ce qui se passe là, c'est autre chose. Il existe des mythes qui appartiennent au fonds commun ; le poète vient, il les reprend et en un sens, dans certaines limites, il en fait ce qu'il veut. Aristote a vu très clairement l'importance de cette récréation ou réélaboration du mythe dans la tragédie. Il dit dans la *Poétique* que le poète doit être poète *mallon tôn muthôn è tôn metrôn*⁸, plutôt de mythes que de mètres – ce n'est pas un versificateur, ce n'est pas là sa grandeur.

8. <Aristote, *Poétique*, 9, 1051b 27-28.>

Mais cette activité n'est pas sans poser un problème, que je ne fais qu'indiquer. Le poète, donc, en créant, reprend toujours des éléments de la tradition mythique, ne serait-ce qu'un nom ; le cas extrême étant l'*Hélène* d'Euripide : dans cette tragédie, Hélène n'a pas été enlevée par Pâris, elle n'est pas allée à Troie ; c'est un fantôme qui a fait le voyage, et pendant tout le temps de la guerre, la véritable Hélène était en Égypte. Histoire bien étrange [Annot. marg. : peut-être suscitée par la palinodie de Stésichore^c]. Quoi qu'il en soit, elle témoigne de l'extrême liberté d'Euripide, écrivant des choses qui n'ont rien à voir avec ce que dit Homère ou les autres tragiques. Cette liberté concerne l'ossature de l'histoire, le résumé, si l'on veut, de la pièce. Mais ce qui est encore beaucoup plus important, c'est la réélaboration du mythe quant à sa signification. On est ici face à deux types de difficultés. D'abord, comment mesurer l'importance de la modification matérielle, du réarrangement des données ? Pour *Hélène*, c'est relativement facile. Je vous citerai un autre exemple : l'*Orestie* d'Eschyle, où Oreste tue Égisthe, responsable du meurtre de son père, mais aussi, et c'est l'essentiel, sa mère Clytemnestre. Or, chez Homère⁹, il tue Égisthe, mais non sa mère. À quel moment, dans quelle version du mythe, dans quelle région de la Grèce a-t-on dit pour la première fois qu'Oreste avait aussi tué Clytemnestre ? Nous ne le savons pas. Nous avons là une sorte d'hiatus entre le premier chant de l'*Odyssée* où Oreste tue un homme qui est l'assassin de son père et un usurpateur, ce qui ne pose aucun problème, et le monde de l'*Orestie*, où il tue la complice de l'assassin, qui est sa propre mère, déclenchant par ce geste une suite d'actions et un débat juridique, politique et religieux qui occupent toute la fin de la trilogie. Et puis, question infiniment plus obscure que celle du changement de l'ossature matérielle du mythe, il y a la réélaboration de sa signification. Je vous ai parlé, au début de l'année dernière, des significations implicites des mythes, avec notamment l'exemple de la succession des dieux souverains : Ouranos, Kronos, Zeus, que nous trouvons dans la *Théogonie* d'Hésiode. Est-ce qu'Hésiode l'invente, ou est-ce qu'il élabore une tradition préexistante ? Dans cette succession de dieux – nous allons y revenir à propos du *Prométhée* – vous pouvez lire tout ce que vous voulez : une cosmologie, une théorie du temps, une théorie du pouvoir, des rapports de la force et du droit, et ainsi de suite ; il n'y a pas

9. <*Odyssée*, I, 298-300.>

de limite. Cette question s'est posée de tout temps, et pas seulement en Grèce. Quand une vieille grand-mère béotienne racontait à ses petits-enfants l'histoire d'Ouranos, de Kronos et de Zeus, ou quand un auditoire adulte entendait cette même histoire traitée directement ou allusivement dans les hymnes au cours des fêtes, on peut se demander ce qu'ils y voyaient. De même, quand on jouait *Macbeth* ou *Le Roi Lear* au Théâtre du Globe, au début du XVII^e siècle, qu'est-ce que le marchand ou l'artisan londonien y voyait ? Impossible de répondre, à chaque fois, sans une recherche approfondie. Mais ce qui nous intéresse, c'est que dans ces années-là ce qu'on lit dans Shakespeare *peut* être pensé par quelqu'un, exprimé dans sa langue, présenté et représenté de manière à être *entendu* par une communauté. Et la même chose vaut chez les Grecs, pour les mythes d'abord, mais surtout pour la tragédie, comme je vais essayer de le montrer en me limitant à deux exemples, *Prométhée enchaîné* et un passage d'*Antigone*¹⁰. Ce qui nous importe là, ce sont les significations que nous trouvons, clairement présentes, dans ces pièces ; et qu'elles y sont articulées et formulées explicitement, non dans le secret du cabinet d'un philosophe, mais au soleil de mars et d'avril à Athènes, devant les Athéniens assemblés – sans compter les spectateurs venus de toute la Grèce, et même des esclaves. Et c'est entre des pièces porteuses de ces significations-là qu'a lieu le concours, à l'issue duquel certaines seront couronnées. Je crois vous avoir montré l'an dernier, avec *Antigone*, en quoi la tragédie apparaît comme une institution politique à travers ce qui est son noyau de sens permanent, à savoir l'autolimitation. Bien entendu, elle ne se réduit pas à cela. C'est un événement total, à la fois fête collective et incontestablement manifestation religieuse ; et c'est aussi ce que nous appelons de l'art – un art d'ailleurs très complexe. Quand Wagner, au milieu du XIX^e siècle, veut réinventer un spectacle total, il se réfère à la tragédie grecque qui est en même temps poésie, musique et danse. Mais, indépendamment même de la question de l'autolimitation, la tragédie athénienne est surtout autoprésentation d'une communauté politique par elle-même à elle-même : en elle, le *dèmos* athénien se voit et, tout à la fois, se nie et s'affirme. C'est peut-être de ce point de vue que la tragédie peut être

10. <Thème traité dans le séminaire IX, du 2 mai 1984, qui n'est pas repris dans ce volume et dont on trouvera l'essentiel dans « Anthropogonie chez Eschyle... », in *Figures du pensable*, op. cit., p. 13-34.>

définie comme une manifestation totale de la vie de cette communauté.

Abordons maintenant le *Prométhée* d'Eschyle. Un rappel pour commencer : nous possédons sept tragédies d'Eschyle et sept de Sophocle ; d'Euripide, dix-huit, plus un drame satyrique. On présentait au concours, à partir en tout cas du V^e siècle, une trilogie suivie d'un drame satyrique, ce qui fait donc quatre pièces. Il existait à Athènes, au temps d'Aristote – qui, on le sait, les avait consultées –, des listes de vainqueurs mentionnant à chaque fois les trois poètes couronnés, remontant jusque vers 500 av. J.-C. et couvrant à peu près cent vingt années [*Annot. marg.* : les années de guerre aussi !]. Je vous rappelle que la *Poétique* a été écrite vers 340-330. 120 multiplié par 4, cela donne 480, mettons 500 ; multiplié par 3 pour les vainqueurs, cela fait 1 500 pièces. Ce petit calcul pour vous montrer que celles que nous possédons ne sont pas des cas isolés. Elles représentent sans doute (mais au fond nous n'en savons rien) quelque chose d'exceptionnel du point de vue de la qualité, à condition du moins d'avaliser le jugement de l'époque hellénistique, c'est-à-dire le choix fait par les grammairiens d'Alexandrie, en vertu duquel ont été conservées dans les bibliothèques et enseignées dans les écoles un certain nombre de tragédies « canoniques ». Ces pièces-là ont été beaucoup plus lues, copiées, diffusées que les autres, et quand sont intervenues les destructions comme celle de la bibliothèque d'Alexandrie, qui était une bibliothèque d'archives, ce sont elles qui ont subsisté. Quand notre civilisation sera détruite, ce qui subsistera, ce ne seront pas les *Principia mathematica* de Russell et Whitehead, mais des bandes dessinées de chez Casterman et consorts... Mais *Prométhée* et *Antigone* ne sont pas de la bande dessinée. Et le jugement qui a servi de filtre aux pièces de l'Antiquité n'était pas celui des médias ou des multinationales, mais celui d'un public cultivé, même si nous n'avons pas à l'avaliser *a priori*. Étrange ruse de la raison, ou de la déraison, dans l'histoire, qui fait que nous n'avons pas à parler dans notre séminaire des 1 500 autres pièces – situation d'ailleurs difficile à imaginer...

Un dernier rappel avant de passer à la pièce : il y avait à Athènes, et semble-t-il à Athènes seulement, un culte de Prométhée¹¹. Le *Prométhée enchaîné* est vraisemblablement l'une des dernières pièces d'Eschyle (525-456) et a été joué après les *Sept contre Thèbes*

11. <Pseudo-Xénophon, *Ath. Pol.*, III, 4.>

(représenté en 467), probablement à une date voisine de celle de l'*Orestie*, que l'on considère souvent comme marquant l'apogée de l'œuvre, et qui a été créée en 468. La pièce faisait partie d'une trilogie ; on connaît les titres de deux autres pièces : *Prométhée porte-feu* et *Prométhée délivré*^d. On peut d'après cela imaginer un ordre « naturel » : d'abord Prométhée « porte-feu » (il donne le feu aux hommes), puis « enchaîné » (il est puni par Zeus), enfin « délivré » (où l'on aurait la réconciliation finale). Nous possédons une scholie ancienne qui semble contredire cet ordre, mais pour ma part je ne la crois pas décisive. Quoi qu'il en soit, le problème qui nous concerne, c'est évidemment l'image de Prométhée et les significations qui sont présentées dans la pièce.

Comme vous le savez, l'adjectif « prométhéen » est devenu un terme d'usage courant dans les Temps modernes. Sa signification renvoie à la révolte de Prométhée contre Zeus, dans une lecture de la pièce qui y voit une dénonciation perpétuelle de ce pouvoir. Ce qui a fortement contrarié les philologues, car cela remet en question une certaine idée dominante sur la philosophie et la théologie d'Eschyle, basée essentiellement sur l'*Orestie*, et qui interprète l'ensemble de ses tragédies comme un processus graduel d'épuration de la religion archaïque à travers la création d'une figure de Zeus comme source de justice et d'équité. On serait tenté de n'y voir que simple projection, comme chez d'autres philologues qui arrivent à retrouver le Dieu chrétien (le leur) chez les auteurs de l'Antiquité païenne – en particulier chez Platon, chez qui c'est d'ailleurs relativement facile : après tout, sa philosophie a été la matrice de tout ce qu'on trouve comme théologie rationnelle dans le christianisme. Il n'en reste pas moins que plusieurs philologues importants étaient manifestement très contents de retrouver un ancêtre du Dieu chrétien dans cette figure de Zeus. On peut en effet lire certains passages de l'*Orestie* selon cette optique : non pas, évidemment, comme annonce du christianisme, mais comme illustration d'une tendance déjà présente chez des présocratiques comme Xénophane ou Héraclite, et qui consiste à s'arracher à la représentation commune des dieux (avec leurs histoires de meurtres, d'adultères, etc.) pour en faire quelque chose de différent, et peut-être un dieu unique. Encore une fois, vous avez là la tendance incoercible vers une ontologie unitaire, dont le monothéisme est un élément. Or rien de tout cela n'est dans le *Prométhée enchaîné* ; au contraire. En pareil cas, il existe une solution très facile, et on n'a pas manqué de la proposer là aussi :

souçonner l'authenticité du texte qui dérange. On a soutenu, en effet, qu'Eschyle n'avait pas pu écrire cette tragédie, puisqu'elle ne correspond pas à sa théologie^e. Mais cette position, heureusement, n'a pas prévalu. Une chose est sûre à mes yeux : le style et la langue de la pièce, splendides, manifestent une parenté, une consubstantialité évidente avec ce qu'on trouve dans les autres tragédies d'Eschyle. Je dirais volontiers que le *Prométhée* est le sommet de la langue tragique poétique. Alors, on se rabat sur le fait que, comme la pièce devait être la première (ou peut-être la deuxième) d'une trilogie qui impliquait une réconciliation, ce conflit avec Zeus y était nécessairement dépassé, Zeus devenant, en fin de compte, une figure moralement acceptable. C'est possible, et même plus que probable. Mais la question n'est pas là. Vous n'en avez pas moins une pièce tout entière axée sur la dénonciation de la cruauté de Zeus, de son injustice, de sa haine des hommes, de la tyrannie qu'il exerce – et de la cruauté et de l'injustice de tout pouvoir. Prenons un point de repère : supposons même qu'à la pièce suivante, ou à celle d'après, on arrive à une réconciliation. Pourriez-vous imaginer une pièce chrétienne dont le premier (ou le deuxième) moment consisterait en une suite d'imprécations contre Dieu, retrouvant et exacerbant les accents de Job, qui accuserait sans cesse Dieu d'être injuste, cruel, égocentrique, arbitraire, et ainsi de suite ? Même si, dans un troisième temps, on nous montrait un « vrai » Dieu le père, juste, miséricordieux, etc., c'est totalement inconcevable. Eh bien, au moment où Eschyle fait jouer sa trilogie, ces significations-là peuvent être présentées publiquement, sans aucun scandale – et c'est ce qui nous importe. Elles sont pensées, exprimées, acceptées ; et elles sont évidemment en profonde consonance avec ce que, indépendamment du *Prométhée*, nous avons dégagé l'année dernière comme l'élément central des significations imaginaires grecques.

Je vais maintenant examiner de plus près les noyaux de significations présentés dans la pièce, en précisant qu'il ne s'agit pas du tout de thèses, mais plutôt de pôles, de schèmes permettant de percevoir le monde et de lui donner sens, et autour desquels tout s'organise. On peut en dégager au moins cinq. Le premier concerne la religion, et en particulier le caractère précaire de la divinité. Le deuxième dénie au pouvoir toute dimension morale, tout caractère de justice : le pouvoir – divin en l'occurrence –, c'est le pouvoir, il n'y a rien d'autre à en dire ; on peut même le trouver injuste, mais cela apparaît à travers le point de vue d'un individu particulier (ici, Promé-

thée). En troisième lieu, nous avons toute une série de considérations sur la nature du pouvoir en général, traitées à travers le pouvoir par excellence, c'est-à-dire celui de Zeus. Le quatrième noyau concerne l'essence de l'humanité; là s'insère le célèbre passage de Prométhée sur les arts qu'il a donnés aux hommes et ce qu'il leur a appris. Ce qui bien entendu pose la question: que veut dire le fait que ce soit Prométhée qui ait donné tout cela, dans la perspective de ce que j'ai appelé la conscience émergente de l'autoconstitution de l'humanité? Enfin nous trouvons l'opposition de la pure force, de la force brute d'un côté, et de la pensée de l'autre. Ici, il faut mentionner un problème de méthode préalable à toute analyse. Il serait bien entendu non seulement dangereux, mais tout à fait condamnable de prélever quelques phrases d'un texte pour leur donner une signification indépendamment de l'ensemble dont elles font partie. Et de fait, le vrai travail exigerait une analyse concrète du *Prométhée*; ce que nous ne pouvons pas faire. Je vais simplement vous présenter une sorte d'anthologie thématique de la pièce, un recueil de passages et d'énoncés. Mais en réalité je suis assez tranquille là-dessus; il me paraît évident que ces passages sont portés par tout le reste, et qu'au point de vue méthodologique ils emportent la conviction par leur nombre et leur fréquence: les thèmes dont je vais parler reviennent tout le temps.

À propos de la précarité du divin, ou plus exactement des dieux, nous retrouvons le vieux thème de la succession des divinités au pouvoir, et donc du caractère transitoire de ce pouvoir: Ouranos est supplanté par Kronos, Kronos par Zeus, etc. Le premier texte que nous ayons sur ce sujet est naturellement la *Théogonie* d'Hésiode. Mais cela correspond aussi, de manière profonde, à la fameuse phrase d'Anaximandre [*Annot. marg.*: Anaximandre est entre Hésiode et Eschyle; il n'y a que Heidegger pour l'oublier] que nous avons commentée l'année dernière¹², selon laquelle «tous les étants doivent payer les uns aux autres *dikèn kai tisin*, peine et dédommagement, pour leur injustice», l'injustice étant en l'occurrence le simple fait d'exister. Dans le cas des divinités, on sait bien ce qu'est leur injustice, leur *hubris*: chaque génération refuse de céder la place à la nouvelle et cherche à la détruire – c'est vrai aussi bien d'Ouranos que de Kronos. Il existe bien sûr dans la société grecque une croyance, une piété populaire: on érige des temples, on adore

12. <Cf. *CQFG 1*, séminaire X, p. 185-197.>

les dieux, on leur offre des sacrifices. Et puis, en arrière-fond de cette croyance, et non pas séparée d'elle, on trouve cette vue des dieux. Ce sont deux éléments qui peuvent paraître – qui sont effectivement – antinomiques; mais c'est ainsi. Le caractère précaire du pouvoir divin vaut aussi pour Zeus. Il relève de l'ordre immanent, intrinsèque du monde; et de ce point de vue il importe peu que la deuxième ou la troisième pièce de la trilogie ait présenté une réconciliation finale, car le pouvoir de Zeus lui-même est bel et bien condamné à disparaître. C'est dit aux vers 164-165 par le chœur des Océanides: Zeus n'arrêtera pas de faire le mal «avant que quelqu'un d'autre, d'un coup heureux, ne conquière ce pouvoir difficile à conquérir entre tous», le pouvoir suprême. De même Prométhée, dans l'une de ces prophéties menaçantes qui reviennent sans cesse au fil de la pièce, dit de Zeus (v. 166-177): «il aura bien besoin de moi, lui, le premier des Bienheureux, pour lui indiquer le nouveau décret du destin qui le dépouillera de son sceptre et de ses honneurs... et cela, je ne le révélerai pas avant qu'il n'ait accepté de me payer le prix de cet outrage qu'il m'inflige». On peut multiplier les citations. Vers 189-190: Zeus revient à des dispositions d'esprit plus souples lorsqu'il sera frappé par le coup qui l'attend. Prométhée annonce (v. 756) qu'un jour Zeus tombera de sa *turannis* – dans la langue tragique, ce mot désigne simplement le pouvoir absolu –, qu'il n'en a plus pour longtemps à régner (v. 939-940); il dit ailleurs (v. 516) que Zeus doit être puni par les Érinyes à la mémoire infailible et les Parques «aux trois formes» (Eschyle a là une expression splendide: *Moirai trimorphoi* – ce qui veut dire aussi la Moire qui a trois formes). Et au chœur qui lui demande: est-ce que Zeus est plus faible que les Moires et les Érinyes? il répond que personne, pas plus Zeus que qui que ce soit, ne peut échapper à son *peprômenon*, à ce qui lui est destiné. C'est cette *Moira*, ou *Anankè*, placée au-dessus du pouvoir divin, qui écrase ce qui existe et permet l'avènement du nouveau. On retrouve cela dans le dialogue final (v. 944-1039) entre Hermès et Prométhée. Vous vous souvenez que Prométhée avait décrit à Io ce qui l'attendait et lui avait annoncé, pour la consoler de ses malheurs à venir, qu'un de ses descendants, après de nombreuses générations, viendrait le délivrer et en même temps ébranler le pouvoir de Zeus. Les Olympiens ont entendu cela et envoient Hermès à Prométhée pour apprendre précisément ce dont il s'agit. Hermès essaie de faire parler Prométhée en le menaçant, Prométhée refuse et la pièce se clôt sur la réalisation des

menaces d'Hermès, une sorte de cataclysme avec tonnerre et foudre, où la terre se fend et engloutit Prométhée sous les fragments de la montagne à laquelle l'avait cloué, au début, Héphaïstos sur l'ordre de Kratos et de Bia, la Force et la Violence (et non Pouvoir et Force comme traduit Mazon). Donc, dans ce dialogue final, Prométhée affirme (v. 958-959) que le pouvoir de Zeus, établi en troisième, tombera comme les précédents, *aiskhista kai takhista*, rapidement et de la façon la plus laide possible, que sa tyrannie finira.

Nous avons donc là un premier noyau de significations, largement présentes dans toute la mythologie, mais que le *Prométhée* répète avec force, en l'accompagnant de cette phrase étonnante qui va nous permettre de passer au deuxième thème: c'est au début de la pièce, quand Kratos dit (v. 49-50): *hapant' eprakhthè plèn theoisi koiranein/eleutheros gar outis esti plèn Dios*. « Tout a été réglé, arrangé – settled, dirait-on en anglais –, sauf gouverner les dieux » (la traduction de Mazon, ici, me semble défectueuse). Tout le reste a été fixé de toute éternité: le rôle de chaque divinité, la croissance des végétaux, la dévolution de tel arbre à telle nymphe, etc.; reste une seule indétermination, au sommet: c'est le *theoisi koiranein*, le fait d'être le souverain des dieux eux-mêmes. Et Kratos ajoute cette phrase étonnante: « Donc, personne n'est libre, sauf Zeus. » Eschyle, évidemment, n'est pas en train d'écrire un traité de philosophie; son problème, ce n'est pas le *logos* au sens de la cohérence de la démonstration. En fait, nous avons les deux vues à la fois: celle d'une *Moira*, d'une *Heimarmenè*, qui s'impose à tous y compris à Zeus dont elle amènera la chute; et une autre, selon laquelle il y a bien, tout au sommet, un être et un seul, qui est libre. Et cet être, c'est Zeus. Tout est réglé sauf une chose: *qui* sera le souverain des dieux [Annot. marg.: Si Zeus n'a pas eu le pouvoir par décret de la *Moira*, il est *eleutheros*. Mais aussi: le pouvoir suprême est enjeu d'un combat possible. Prométhée affirme: ce combat, il le perdra.]

Cela nous amène à la question de la nature du pouvoir, et d'abord à l'absence en lui de toute qualité morale ou de tout droit. On en a un exemple parmi d'autres aux vers 231-233 où Prométhée raconte que Zeus, après d'être emparé du pouvoir, avait voulu détruire les pauvres mortels pour créer une autre race. Et puis il y a tout ce qui tourne autour du personnage d'Io. Son histoire est longuement expliquée (v. 640-686): Zeus la désirait et n'a eu de cesse, par les moyens les plus étonnants – il lui envoie des rêves érotiques, et il finit par menacer son père d'éteindre sa lignée s'il ne la chasse pas

de sa maison –, d'arriver à ses fins. Io est alors victime de la vengeance d'Héra, et Zeus nous est présenté comme quelqu'un qui, pour satisfaire un désir passager, piétine des cadavres, brise des familles. Par la suite, Prométhée donnera de cette attitude un commentaire méprisant (v. 737-738): lui, le dieu, parce qu'il désirait *migènai*, coucher avec cette mortelle, lui a infligé ces errances terribles. Le même thème revient dans le dialogue final avec Hermès, où Prométhée montre un Zeus qui exerce ce qu'on pourrait appeler une tyrannie indifférente, sans égard à rien, et en particulier aux humains.

Le troisième point concerne la nature du pouvoir en général, divin ou autre, à savoir son caractère intrinsèquement arbitraire et, si je puis dire, injustifiable. Par-delà les accusations particulières adressées à Zeus dans la pièce, on voit que la question de son « injustice » ne se pose même pas. Le pouvoir, en agissant, écrase ce qui s'oppose à lui ou qu'il rencontre sur sa route, sans qu'on ait à se demander si cela est juste ou pas. Ici je ferai une remarque historique. Dans le *Prométhée*, toutes ces dénonciations du pouvoir semblent bien liées à sa nouveauté. Pour paraphraser: tout pouvoir est mauvais, mais un pouvoir nouveau est encore plus mauvais que tous les autres. Or il existe effectivement un nouveau pouvoir dans l'Athènes du V^e siècle, c'est même le fait essentiel de cette époque: il s'agit bien sûr du pouvoir du *dèmos*, dont la conquête a été parachèvement par les réformes d'Ephialte en 462, donc, peut-être, au moment même où la pièce était jouée. Et l'autre nouveau pouvoir, c'est celui d'Athènes sur les cités grecques alliées, avec la constitution de la Confédération de Délos, à la suite des guerres médiques, début de ce qu'on a appelé l'empire athénien. À propos de cet empire, Thucydide¹³ fait dire à Périclès s'adressant aux Athéniens: n'oubliez pas que vous possédez l'empire comme une tyrannie, c'est-à-dire un pouvoir conquis par la force; et que – c'est un adage classique qui remonte aux sept Sages –, s'il est facile de devenir tyran, ce qui est difficile, c'est de quitter ce pouvoir sans dommage. Bref, la tyrannie serait la meilleure des choses si la fin n'en était pas toujours funeste. L'histoire, hélas, ne le prouve pas à tous les coups, on a vu, récemment encore, des tyrans qui sont morts dans leur lit; mais enfin elle le prouve assez souvent. Périclès prévient donc les Athéniens contre le risque que court celui qui veut abandonner la

13. <Thucydide, II, 63, 2.>

tyrannie : on se précipite sur lui et on le tue. Dans le *Prométhée*, Héphaïstos (v. 35) décrit cette nature du pouvoir, et spécialement du pouvoir nouveau : *hapas trakhus hostis an neon kratèi*, tous ceux qui ont un nouveau pouvoir, qui viennent de s'emparer du pouvoir, sont brutaux, cruels. Et le chœur, aux vers 149-151 : *neoi oiakonomoï kratous 'Olumpou*, de nouveaux gouvernants règnent sur l'Olympe, *neokhmois de dè nomois Zeus athetôs kratunei*, et Zeus, par des lois nouvelles (mais le mot grec dit plus que cela), exerce un pouvoir sans règles. *Neokhmos*, c'est ce qu'on rendrait en anglais par *new-fangled* : une sorte d'invention nouvelle, bizarre. Les Océanides, qui parlent ici, représentent l'ancien ordre des Titans, ce sont, comme Prométhée, des Titanides. Pour elles, il s'agit donc de législations novatrices, avec une nuance de mépris. Et elles ajoutent (v.152) : Zeus domine (*kratunei*) et détruit ce qui auparavant était immense, exerçait un pouvoir immense. Un peu plus loin, Prométhée, invité à prendre garde à la colère de Zeus, répond (v. 186) : je sais qu'il est *trakhus*, dur, cruel, et qu'il tient le droit à sa disposition, *par'heautô to dikaion ekhôn*. Zeus invente du droit, il fait être le droit simplement en ayant le pouvoir. Nous retrouvons ce thème dans la scène suivante, où Océan (v. 324) dit : nous avons maintenant un monarque *trakhus*, qui n'est pas *hupeuthunos* – terme politique typique de la démocratie athénienne –, qui ne rend de comptes à personne. Et le chœur, à nouveau (v. 402-403) : ces choses détestables, c'est Zeus qui les impose par des lois qui ne sont qu'à lui, *idiosis nomois kratunôn*.

Nous trouvons donc, dans cette tragédie, repris et accentué, ce noyau de significations qu'est la précarité du pouvoir, même divin, sa dissociation totale d'avec toute qualité morale ou de justice, le fait qu'il crée un droit qui n'est droit que parce que le pouvoir l'appelle ainsi – le pouvoir est le pouvoir, un point c'est tout. Voilà ce qui est proclamé dans le *Prométhée enchaîné*, ce que tous les Athéniens ont entendu aux environs de 460 av. J.-C. La prochaine fois, nous parlerons des autres significations et nous aborderons le fameux chœur d'*Antigone* qui commence par les vers : « Beaucoup de choses sont terribles, mais rien n'est plus terrible que l'homme. »

QUESTIONS

– <Question inaudible sur la démocratie.>

À mes yeux, et Hannah Arendt pensait de même, ce qui importe dans les luttes des derniers siècles, c'est qu'elles tendaient vers la restauration d'une forme de démocratie directe. Celle-ci est présente aux origines de la Révolution américaine, dans les sections parisiennes en 1792, aux origines du mouvement ouvrier, dans les conseils en Hongrie en 1956, etc. Dans tous ces cas, on a une tendance à la constitution de collectivités qui s'autogouvernent. Et c'est par là que le monde moderne reprend l'aspiration à une véritable auto-institution explicite de la société, dont le premier moment est bien entendu l'autogouvernement de la collectivité politique. Ces éléments ne sont d'ailleurs jamais logiquement ou chimiquement purs, pas plus dans le monde moderne que dans la Grèce antique. Dans les mouvements modernes, vous trouvez aussi la composante libérale, qui se fait jour pour l'essentiel à travers l'affirmation de droits – mouvement poussé jusqu'à l'absurde ces derniers temps, au point qu'on a vu des écrivains ou des philosophes politiques soutenir que l'essence de la démocratie consiste à demander et à obtenir toujours plus de droits. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? D'abord, les droits sont toujours corrélatifs à des devoirs ou des responsabilités dans des collectivités politiques concrètes ; et, si droits il y a, c'est pour faire quelque chose. Or, pour certains mouvements contemporains, la revendication de droits est apparue comme la pointe extrême de la composante libérale du monde politique moderne ; on peut même y voir en germe une tendance à la dissociation de la société. À la limite, il n'y aurait plus de communauté politique, mais une juxtaposition de segments dont chacun revendiquerait ses droits. C'est une chose de réclamer pour les femmes l'égalité réelle, et non seulement formelle, ou d'affirmer, à propos des droits des homosexuels, qu'il revient à chacun de régler la satisfaction de son désir ; c'en est une autre, et dont un certain esprit contemporain ne semble pas très éloigné, de poser par exemple que si l'on a 15 % d'homosexuels dans la population, alors 15 % des places à l'Université ou dans la fonction publique doivent leur être réservés. Cette tendance moderne aboutit, paradoxalement,

à la désagrégation de la société : celle-ci devient alors l'addition des droits privés des individus, ce qui est une contradiction dans les termes. Il faut bien peser les conséquences de cette attitude : au nom de la haine de l'État, nous demandons constamment à l'État de nous donner ceci ou cela – absurdité totale.

– <Question sur la précarité du pouvoir.>

La précarité tient à la nature de l'être. Elle tient au fait que tout ce qui est doit être détruit. Nous sommes là dans une des régions les plus denses du magma. Le pouvoir tient à la nature des choses ; et cela renvoie au fait que parmi les étants il y a une différence d'intensité. Je vous rappelle la formule d'Héraclite où s'incarne cette perception grecque des choses : *polemos pantôn patèr*, la guerre est père de tout¹⁴. Dans cette lutte les différences d'intensité peuvent soit se révéler, et il y a des dieux d'un côté, des hommes de l'autre ; soit se constituer, se créer dans le feu de l'action, et ce sont les hommes libres face aux esclaves. Parenthèse : au début de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁵, Hegel dit à peu près : l'esclave est celui qui a tremblé devant la mort. Or c'est là une phrase grecque – vingt-cinq siècles plus tard. Et en effet celui qui tremble devant la mort, face à quelqu'un qui, lui, ne tremble pas, ne peut qu'être réduit en esclavage. On n'est pas là au niveau philosophique, on est directement dans la réalité. Et ce fait ne saurait être escamoté par des histoires qu'on se raconte sur Dieu le père, Moïse ou les droits de l'homme. Non, c'est un substrat, une donnée de départ ; c'est comme un roc. C'est en partant de là, en reconnaissant ce fait et non en le masquant, que nous pouvons agir et peut-être même à la limite abolir les conséquences de ce fait quant aux rapports entre humains. S'il en est ainsi, il est bien évident que, contrairement à toute l'orientation de l'ontothéologie platonicienne, puis judéo-chrétienne, le pouvoir n'a aucun rapport intrinsèque avec une quelconque moralité, ni même avec la justice. Ce pouvoir est là d'abord comme le fait de la force, du *polemos* ; et la justice surgit au sein d'une communauté politique d'égaux qui, précisément, se disent qu'ils ne sont plus tenus de régler leurs rapports par la force. Mais cela, ils l'établissent.

14. <Cf. *CQFG I*, séminaire XII, p. 234 *sq.*>

15. <Trad. Hyppolite, p. 64 ; trad. Lefèvre, p. 156.>

– <Question sur pouvoirs et contre-pouvoirs.>

Il n'y a pas ici de notion de contre-pouvoir. Je ne sais pas dans quel sens vous utilisez ce terme. Si c'est au sens contemporain, où il s'agit d'établir des contre-pouvoirs pour équilibrer le pouvoir en place, ce n'est pas du tout l'idée des Grecs. La communauté politique, pour eux, n'est pas un système de pouvoirs et de contre-pouvoirs. Elle est un pouvoir, qui s'autolimité de différentes façons ; en un sens, il se divise de l'intérieur, il se donne des butées, par exemple il s'autorise à revenir lui-même sur ses décisions. Mais il n'y a pas d'idée de contre-pouvoir. Il n'y a qu'un pouvoir, c'est celui de la communauté politique. Et il en est de même si l'on passe au niveau théo-cosmologique : Zeus a vaincu, il a précipité les Titans dans le Tartare et règne en monarque suprême, appelant sa volonté et ses humeurs loi et justice. S'il y avait un contre-pouvoir, ce serait le savoir de Prométhée, qui peut dire à Zeus : toi aussi tu vas tomber, et moi je sais comment et par qui. Mais, même si cela fait peur à Zeus, on ne peut pas appeler cela un contre-pouvoir.