

## XIX

### Séminaire du 4 mai 1983

Avant de reprendre la discussion de tous les thèmes déjà abordés cette année, je voudrais compléter ce que je vous ai dit la dernière fois sur le problème de l'autolimitation d'une collectivité démocratique. C'était, vous vous en souvenez, le deuxième des trois thèmes qu'il nous fallait traiter. Le premier concernait la définition d'une telle collectivité, et nous avons parlé de la naissance du corps politique souverain, de la participation des citoyens, de la création d'un espace-temps public et de ce qui fait l'unité de cette communauté. Nous aborderons la semaine prochaine le troisième point : quel est l'objet, ou l'objectif, de cette auto-institution. Quant aux limites que celle-ci doit s'imposer, puisque par définition elle ne peut avoir recours à aucune norme ou règle extra-sociale, je vous ai rappelé, la semaine dernière, la pratique moderne du texte constitutionnel, qui prétend résoudre le problème en distinguant les éléments institutionnels fondamentaux non révisables des éléments secondaires et révisables. Je crois vous avoir montré à quel point cette tentative de limiter le pouvoir instituant est illusoire, ne serait-ce, *a contrario*, que par l'exemple du Royaume-Uni, qui se passe très bien de Constitution écrite tout en étant un des pays les plus démocratiques qui soient. Je voudrais juste ajouter combien, dans tous ces efforts pour se doter d'une loi au-dessus des autres lois censée garantir les dispositions fondamentales des institutions – par exemple la forme du régime ou les droits politiques –, on trouve un concentré de tout l'esprit des Temps modernes, à la fois comme esprit juriste et rationaliste au mauvais sens du terme et comme schème hiérarchique. On a là une pyramide de dispositions légales : des lois, des décrets pour les appliquer, et une Constitution pour déterminer les procédures et les domaines législatifs ; à quoi il faut ajouter des corps spécifiques de spécialistes supposés contrôler la constitutionnalité des lois : la Cour suprême aux États-Unis, le Conseil constitutionnel en France, ou bien la Cour de cassation quand il n'y a pas d'organe spécifique.

Les Grecs anciens affrontaient dans la réalité la question de l'autolimitation d'une manière beaucoup plus féconde, et profonde. D'abord, ils ne connaissaient ni ne pratiquaient ces distinctions hiérarchiques formelles entre les textes qu'ils votaient. Si les Athéniens faisaient la différence entre les *nomoi* et les *psèphismata*, les lois générales d'un côté, les décisions particulières de l'autre, il faut préciser que cette distinction quant au contenu était en fait assez relative, qu'elle était essentiellement procédurale, et qu'en tout cas elle est tombée en désuétude au IV<sup>e</sup> siècle, ce que confirme un passage bien connu de la *Constitution des Athéniens* d'Aristote, où il dit que, désormais, le *dèmos* est devenu maître de tout et décide de tout par ses *psèphismata*, ajoutant que c'est une bonne chose parce qu'il est beaucoup plus facile de corrompre un petit nombre de citoyens qu'un grand nombre<sup>1</sup>. Surtout, ils avaient mis au point des institutions d'un esprit tout à fait différent, et je voudrais ici évoquer deux des plus remarquables d'entre elles. Vous verrez que le principe en est le contrôle du peuple par lui-même. La première, dont Finley parmi d'autres signale l'importance dans son excellent livre, dont je vous ai déjà parlé, *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, s'appelle la *graphè paranomôn*, c'est-à-dire l'accusation d'illégalité<sup>a</sup> – nom d'ailleurs assez étrange, comme on le verra immédiatement. Je vais tâcher de vous en donner une idée. Imaginez que vous êtes citoyen athénien et que, comme vous en avez le droit, vous faites dans les formes une proposition de loi à l'*Ekklesia*, à l'assemblée du peuple. Après discussion, cette proposition est votée et devient donc *nomos*. Le lendemain ou un peu après, dans des délais sur lesquels on ne sait pas grand-chose, un autre citoyen vous traîne devant le tribunal en vous accusant d'avoir proposé et fait adopter par le peuple une loi *illégal*. Car c'est là l'étrangeté de la *graphè paranomôn*: le *nomos* est accusé d'être *paranomos*, la loi d'être illégale. Un tribunal est alors réuni, et qui n'est pas composé de magistrats professionnels mais d'un grand nombre de citoyens: 501 au minimum, parfois 1 001, et jusqu'à 1 501 dans de rares cas. C'est donc le peuple athénien sous une autre forme qui vous juge. Aristote, toujours dans la *Constitution des Athéniens*<sup>2</sup>, décrit minutieusement les mécanismes extrêmement élaborés par lesquels s'opérait le tirage au sort des membres de ce tribunal, afin d'éviter toute tri-

1. <Aristote, *Const. Ath.*, XLI, 2; cf. *Politique* 1286a 8.>

2. <Cf. LXIII sq.>

chérie. On a donc un échantillonnage très considérable de ce même peuple qui a voté «votre» loi, formant ainsi comme une cour d'appel du peuple contre le peuple. Le tribunal délibère et s'il vous condamne, cette loi pourtant votée par l'*Ekklesia* est ipso facto annulée. Il vous faut donc y réfléchir à deux fois avant de proposer un texte qui ne chercherait qu'à flatter des engouements passagers ou qui ne s'appuierait que sur une très faible majorité, car, outre l'annulation de la loi, vous risquez vous-même une lourde amende, voire dans des cas extrêmes la peine de mort. Tout cela se passe évidemment une fois que les passions se sont apaisées. On peut très bien imaginer que l'assemblée, dans un accès de fureur comme il y en eut pendant la guerre du Péloponnèse, vote n'importe quoi, puis, le temps passant, prenne un peu de recul et rediscute contradictoirement un texte litigieux pour finalement l'abroger.

Une autre institution qui permet au peuple de s'autocontrôler, l'accusation pour tromperie du peuple, ou *apatè tou dèμου*, moins bien connue, est également une action légale. Elle s'appliquera si vous avez incité le *dèmos* à voter une mesure en présentant des informations fallacieuses: vous irez alors devant les tribunaux. Ceux-ci sont également compétents lorsqu'on invoque une autre clause, appelée *nomon mè epitédeion theinai*<sup>b</sup>, ce qui très certainement signifie deux choses: que la loi n'est pas adaptée au cas à traiter, et qu'elle n'est pas bonne. Il existe donc un contrôle de la qualité de la loi, et ce sont les tribunaux qui s'en chargent; leurs décisions successives font jurisprudence, ou plutôt – car la jurisprudence est un phénomène juridique qui n'existe à proprement parler que là où il y a des juges permanents, comme à Rome ou, plus tard, en Angleterre – elles façonnent et éventuellement réforment l'opinion commune sur le caractère justifié ou non des lois.

Mais l'institution la plus importante, sur laquelle je vais dire quelques mots avant de laisser la place à la discussion, c'est la tragédie. Je crois vous avoir déjà signalé que malgré ce qu'on entend partout, il n'y a pas de tragédie grecque mais une tragédie athénienne, ou attique<sup>3</sup>, et que ce n'est pas un hasard. Il est vrai que, selon certains témoignages, il y aurait eu à Sicyone, ville du Péloponnèse proche de Corinthe, des chœurs tragiques avant l'institution de la tragédie en Attique; mais les chœurs sont un phénomène très répandu dans les cités grecques, une part très importante de la

3. <Voir *CQFG* I, p. 37 et note.>

production poétique, partout présente en Grèce, repose sur eux pour sa « performance ». La tragédie, c'est autre chose. Les premières tragédies sont créées à Athènes aux alentours de 500, puis la tragédie se diffuse et à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle des pièces sont jouées en dehors de l'Attique et dans le reste de la Grèce. Entre ces deux dates, nous avons un siècle et demi de grande création – et cela se passe en Attique. Nous y reviendrons; si j'en parle aujourd'hui, c'est pour relier la tragédie avec les questions de l'autolimitation et de la création.

Nous avons là un cas exemplaire. Les Athéniens héritent, de Sicyone ou d'ailleurs, d'un chœur qui chante, danse et récite, mais qui n'est pas un chœur de tragédie. À partir d'un petit ingrédient, on assiste à la création d'un *eidōs*, au sens plein du terme. Car la tragédie, c'est un être qui existe autant et plus qu'une galaxie, c'est une unité de forme et de matière, c'est une organisation qui porte des significations. Or une création est quelque chose de localisé, dont on peut dater l'émergence, le surgissement. À partir de quoi surgit-elle? En un sens, à partir de rien. Il ne suffit pas qu'à Sicyone on ait remplacé le rhapsode par un groupe de récitants. Je vous rappelle qu'à cette époque, chez les Grecs, il n'y a pas de « récitation » pure, la poésie étant toujours chantée et aussi, dans de nombreux cas, dansée. On peut se représenter cela, si vous voulez, comme un ballet chantant. La tragédie, elle, est un objet extrêmement riche, complexe, une création à plusieurs strates. Qu'est-ce qui nous permet d'en parler? D'abord, des textes. Sur la centaine de pièces composées par chacun des trois grands tragiques, nous avons si je puis dire la chance de n'en avoir conservé que sept pour Eschyle, sept pour Sophocle, et une quinzaine pour Euripide. Cette liste remonte à un « canon » déjà fixé dans l'Antiquité, faisant autorité quant aux pièces considérées comme les plus belles, ou les plus significatives. Mais déjà avec cette trentaine de tragédies, il est à peu près impossible d'explorer vraiment ce que cela veut dire – on peut donc, en un sens, se féliciter de n'avoir pas gardé les trois cents... Mon ami le philologue Olof Gigon dit quelquefois ne craindre qu'une chose: que les fouilles en cours à Herculaneum ne mettent au jour encore une quinzaine de tragédies d'Euripide, ce qui serait une catastrophe pour les gens du métier.

Quoi qu'il en soit, ce corpus nous révèle une quantité extraordinaire de choses. S'il n'est pas question de réduire la tragédie à une fonction politique, quelle que soit l'ampleur que l'on donne au

terme politique, il est incontestable qu'il existe aussi une dimension politique de la tragédie, même si elle n'est pas à chercher en priorité, comme on le fait généralement, dans les positions politiques prises par les poètes, ce qui revient à transformer les tragédies en pièces à thèse<sup>c</sup>. Il ne suffit pas non plus d'invoquer, ce qui est d'ailleurs tout à fait juste, l'*Orestie* d'Eschyle comme une célébration du passage de la vengeance privée à la justice publique<sup>d</sup>. La vraie dimension politique de la tragédie est à chercher d'abord dans ses fondements ontologiques, et en deuxième lieu dans le rôle qu'elle joue dans les institutions d'autolimitation de la démocratie. Ces deux aspects sont d'ailleurs étroitement liés, sinon les deux faces d'une même réalité. Les fondations ontologiques, ce sont celles que j'évoquais devant vous au début de cette année à propos de la saisie grecque imaginaire du monde<sup>4</sup>. La tragédie affirme constamment, non pas d'une façon discursive et raisonnée mais par la présentation de la chose, elle donne à voir à tous que l'être, c'est le chaos. Comme le champ de la tragédie est évidemment celui des actions humaines et non celui de la cosmologie ou de la « physiologie », le chaos est ici présentifié par l'absence flagrante de toute correspondance positive entre les intentions et les actions humaines d'un côté, et leur résultat de l'autre. À chaque fois, la tragédie nous montre un projet d'action: dans les *Perses* Xerxès part en expédition pour conquérir la Grèce; dans l'*Orestie* Clytemnestre et Égisthe se liguent pour assassiner Agamemnon, puis Oreste se met en route pour venger son père en tuant sa mère; dans les *Sept contre Thèbes* (et les *Phéniciennes*) Polynice marche contre Thèbes pour récupérer la royauté; dans *Antigone*, Créon entend consolider l'ordre de la cité en interdisant que Polynice soit enterré selon le rite... Ce projet d'action peut bien sûr apparaître comme une projection des désirs ou des passions d'un individu; mais il peut aussi s'agir de réintroduire de l'ordre dans le monde, comme c'est le cas avec Créon dans *Antigone* et avec Édipe dans *Œdipe Roi* (en éliminant la peste qui s'est abattue sur la ville). Il y a donc un projet porteur d'ordre, qui, à partir d'un certain moment, va se transformer – et c'est là ce qui fait la grandeur de la pièce. Ce n'est qu'à partir du milieu d'*Œdipe Roi*, voire après, que le projet du héros se transforme en désir éperdu de savoir, qui porte sur lui-même, sur son identité, puisque le brouillard qui recouvrait son passé a commencé alors à se dissiper. Et

4. <Sur ce qui suit, voir *CQFG 1*, p. 37, et surtout 107-120.>

donc ce projet d'action échoue, mais pas au sens banal : car ce que montre la tragédie, ce n'est pas que les intentions et les pouvoirs de l'être humain seraient incommensurables avec l'ordre des choses et voués de ce fait à l'échec, elle ne montre pas simplement que nous ne sommes pas maîtres des conséquences de nos actes. Ce qu'elle montre aussi, et surtout, c'est que nous ne sommes pas maîtres de la *signification* de nos actes. Bien entendu, les deux aspects ne peuvent pas être dissociés, puisque la signification de nos actes ne saurait se réduire aux intentions qui y président, si tant est qu'elles en fassent partie (nous ne discuterons pas de cela aujourd'hui). La tragédie montre que nous ne sommes pas maîtres du sens de nos actes.

Comment procède-t-elle au juste ? Je vous rappelle ce que nous avons dit au début de l'année sur le couple *khaos/kosmos* et la relation de l'*hubris* avec le chaos du monde : en un sens, le chaos et l'*hubris*, la transgression des limites, sont dans l'être humain lui-même. Et bien sûr la tragédie a constamment affaire avec l'*hubris* sous différents visages. Je crois vous avoir déjà cité Hannah Arendt<sup>5</sup> disant, à très juste titre, que l'impartialité vient au monde avec les Grecs. C'était dans notre discussion sur l'*Iliade* et les poèmes homériques ; mais il en est de même avec la tragédie. Prenez les *Perses* d'Eschyle : dans toute la pièce, vous ne trouverez pas un mot de haine ou de mépris contre les Perses<sup>6</sup>, qui ont envahi la Grèce et en particulier l'Attique, la patrie du poète, les Perses qu'il a combattus lui-même à Marathon et à Salamine, qui ont brûlé les temples de ses dieux... Non seulement rien n'est dit contre eux, mais le seul personnage vraiment humain de la pièce est Atossa, la mère de Xerxès, une femme majestueuse, sage, vénérable. Comment Eschyle explique-t-il donc cette catastrophe ? Il l'impute à l'*hubris* de Xerxès. Il n'est pas question de la faire découler d'une prétendue « barbarie » des Perses. Or la pièce a été écrite et jouée à Athènes en 472, c'est-à-dire sept ans après la bataille de Platées<sup>6</sup>, alors que la guerre se poursuivait en Asie Mineure, à Chypre, sur les côtes de Phénicie..., et elle a obtenu le premier prix. Soixante ans plus tard, en 415, Euripide dans ses *Troyennes* donne à voir l'*hubris* des Grecs qui, après la chute de Troie, se livrent à une orgie de cruauté et de bestialité, tuant, violant sur les autels des dieux, précipitant les enfants du haut des remparts. Il dit aux Grecs et en particulier aux

5. <Voir CQFG I, p. 118.>

Athéniens : voilà les monstres que vous êtes, que nous sommes. Et cela a d'autant plus d'impact que la pièce est jouée un an après le massacre des Méliens, l'une des plus grandes monstruosité commises par les Athéniens durant la guerre du Péloponnèse. Nous reviendrons sur cet épisode, qui est relaté par Thucydide dans une discussion très importante sur le droit et la force<sup>6</sup>. En bref, les habitants de l'île de Mélos, dans la mer Égée, refusaient d'entrer dans la Confédération athénienne ; après une série de discussions, les Athéniens les assiègent ; ils ont le dessus, massacrent tous les hommes adultes et réduisent en esclavage les femmes et les enfants. *Hubris* extraordinaire, qu'Euripide met en scène, Troie n'étant ici qu'un pseudonyme transparent<sup>6</sup>.

Mais la tragédie la plus profonde du point de vue de la dimension politique, c'est peut-être l'*Antigone* de Sophocle. Dans cette discussion, je supposerai que vous connaissez tous la pièce. Elle a fait l'objet depuis longtemps de très nombreuses interprétations, en particulier chez les Allemands de la grande période autour de 1800, dont naturellement Hegel<sup>h</sup>, etc. Un thème revient constamment dans ces interprétations : l'opposition entre la loi humaine et la loi divine. On a souvent été tenté de lire *Antigone* comme un pamphlet en faveur de la loi divine contre la loi humaine, ou en tout cas comme une illustration de leur conflit. Et certes, ce conflit est là dans le texte, il y revient même tout le temps. Antigone argumente et dit à Créon : je sais qu'il y a autre chose que tes lois, il y a des lois qui viennent de Zeus et qui nous ordonnent d'honorer les morts et de les ensevelir décentement ; Créon dit et répète qu'aucune cité ne peut exister si ses lois ne sont pas observées ; que la loi qu'il a promulguée contre Polynice, traître à sa patrie, doit s'appliquer et que quiconque veut respecter ses devoirs envers son propre sang doit a fortiori respecter ses obligations envers la cité. Cela, c'est, si je puis dire, le discours manifeste. Et effectivement, la plupart du temps, les lecteurs, les auditeurs ne peuvent que s'identifier à Antigone la faible, la pure, l'héroïque, la désespérée, contre Créon l'entêté, l'arrogant, l'autoritaire, le soupçonneux... L'affaire semble claire.

Mais ce serait, une fois encore, manquer le niveau de signification le plus important. Je ne vais pas vous fournir aujourd'hui une justification complète de l'interprétation que je propose, il faudrait pour cela prendre le texte et le travailler – nous le ferons sans doute,

6. <Thucydide, V, 84-116.>

d'ailleurs<sup>7</sup>. Remarquons que cette opposition entre droit humain et droit divin oublie une chose : enterrer les morts a toujours été, chez les Grecs comme partout, une loi humaine aussi bien que divine ; et défendre sa patrie est pour les Grecs une loi non seulement humaine, mais divine – Créon y fait d'ailleurs explicitement référence. Il y a, vous le savez, des appellations sacrées pour le territoire de la cité, spécialement à Athènes mais aussi ailleurs : cela commence avec Homère, qui parle de *hieron ptoliethron*<sup>8</sup> («ville sacrée»), et cela continue jusqu'à Pindare<sup>9</sup> et encore après. Quant au chœur, on s'aperçoit que tout au long de la pièce, il oscille entre les deux positions, qu'il met toujours sur le même plan, sans en privilégier aucune. Son fameux chant des vers 332 à 375, sur lequel nous reviendrons en détail, célèbre la gloire de l'homme et commence par cette phrase aussi connue qu'intraduisible, quelque chose comme : « Il existe beaucoup de choses terribles, mais rien n'est plus terrible que l'homme. » « Terrible » (*deinon*) non pas seulement au sens de « qui fait peur », même si c'est aussi cela ; le mot grec désigne quelqu'un qui a des capacités extraordinaires, éventuellement effrayantes. Je dois vous dire que, dans la pratique, la plupart des interprètes de la Grèce ancienne sont aveugles à la signification philosophique de ce chant du chœur. Bien entendu, celle-ci n'est pas exprimée discursivement, mais poétiquement : c'est au fond une théorie de l'homme créateur et de l'histoire comme création humaine. La chose est parfaitement claire, et il faut toutes les œillères modernes pour s'obstiner à commenter *Antigone* à longueur de pages sans en tenir compte, en disant par exemple que les Grecs avaient une conception cyclique de l'histoire. Or ce que le chœur nous présente, c'est l'homme inventant le langage, les *tekhnai*, les lois, construisant des cités, créant des institutions. Sophocle, qui n'avait pas lu *L'Institution imaginaire de la société*, n'utilise pas ces termes, mais c'est exactement de cela qu'il parle. Et ce chant du chœur finit sur l'éloge de l'homme capable de « tisser ensemble »

7. <Castoriadis est revenu sur ce texte au cours de trois séminaires de 1993 (les 3, 10 et 17 mars). Pour un autre traitement du sujet, voir « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », in Castoriadis, *Figures du pensable, op. cit.*, p. 13-34, en part. p. 24 et suivantes.>

8. <Homère, *Odyssée*, I, 2.>

9. <Voir par ex. l'adresse à Olympie au début de la *VII<sup>e</sup> Olympique*, ou à Syracuse au début de la *II<sup>e</sup> Pythique*.>

les lois de la cité et la justice des dieux : c'est sa conclusion, et c'est tout le problème.

Je vous rappelle un peu plus en détail ce que dit le chœur, cette instance toujours très importante du point de vue des significations de la tragédie. L'homme possède un savoir extraordinaire et des arts (*tekhnai*) capables de réaliser des choses au-delà de toute espérance ; il se dirige tantôt vers le bien, tantôt vers le mal, et le plus élevé parmi les hommes, le meilleur pour la cité (*hupsipolis*), est donc celui qui tisse ensemble (*pareirei*) les lois de la terre, ou de sa terre (*nomous khthonious*) et la justice des dieux qui le lie par serment (*theôn enorkon dikan*). Autre prise de position du chœur, plus loin dans la pièce : c'est dans la scène de la dispute entre Créon et son fils Hémon (v. 626-765), tournant essentiel de la tragédie qui, lui aussi, a été trop négligé. Remarquez que Hémon lui-même ne prend pas du tout le parti du droit divin contre le droit humain. Le chœur, commentant les discours opposés du fils et du père, déclare (v. 725) : *eu gar eirètai dipla*, les deux discours ont été bien dits. Les raisons contraires s'équilibrent. D'autre part, l'idée qu'Antigone serait exclusivement le porte-parole de la loi divine est démentie, en partie du moins, par un étrange argument, que Sophocle a peut-être repris d'Hérodote qui le rapporte à propos d'un épisode perse<sup>10</sup>. Elle explique en effet, à la fin de la pièce (v. 908-915), que si elle a fait tout cela, c'est qu'il s'agissait de son frère, car, dit-elle, si c'était son mari qui était mort, elle aurait pu en épouser un autre, et si c'était un de ses enfants, elle pouvait en faire d'autres ; mais quand le père et la mère sont morts, on ne peut plus avoir d'autre frère : Polynice était donc unique, irremplaçable, et elle lui devait tout. Ce bizarre argument peut sembler sophistique ; en tout cas il n'a rien à voir avec la loi divine. La loi divine n'a jamais dit qu'on doit enterrer les frères irremplaçables, mais pas les frères susceptibles d'être remplacés lorsque la mère est encore en âge de procréer ; ni qu'on peut se dispenser d'enterrer son mari parce qu'on peut en avoir treize à la douzaine, et ainsi de suite. Elle dit simplement qu'il faut enterrer les morts. Or Antigone dit : moi, je devais enterrer mon frère, qui était irremplaçable. Derrière cet argument, il y a bien sûr autre chose qui

10. <Hérodote, III, 119 : Darius, ayant arrêté Intaphernès avec toute sa famille, s'apprête à les mettre à mort ; la femme d'Intaphernès vient implorer sa pitié ; Darius lui accorde alors de choisir l'un de ses parents qui aura la vie sauve, et elle choisit son frère de préférence à son mari et à ses enfants.>

se dessine – je crois qu'il n'est pas trop audacieux de l'avancer. Car les personnages de la tragédie sont évidemment multidimensionnels, on ne peut pas en faire les porte-parole de principes abstraits. Sans quoi on n'aurait pas de la tragédie, mais du réalisme socialiste ou une pièce à thèse. Qu'est-ce qui se laisse deviner derrière cette phrase d'Antigone ? Sa passion pour son frère, bien sûr ; appelez-la incestueuse ou non, comme vous voudrez, en tout cas ce qu'on voit dans ces mots, c'est un amour pour Polynice qui se rationalise en démontrant que son objet est irremplaçable. De même, Créon, lorsqu'il dit qu'il ne peut y avoir de cité sans l'observance des lois, ne parle évidemment pas en philosophe politique ou en professeur de droit. Ce qu'il avance est surdéterminé par des motivations passionnelles très claires dans la pièce : le désir du pouvoir qui le possède, et qui lui fait constamment soupçonner la vénalité de ceux qui le contredisent. Nous avons là l'autre dimension : les motivations psychiques des personnages – amour du frère, amour du pouvoir, et tout le complexe psychologique dont elles s'accompagnent, l'arrogance et le soupçon chez Créon, etc. Ainsi les principes abstraits, effectivement présents et débattus, s'instrumentent à travers les passions des personnages ; on pourrait même dire l'inverse, à savoir que dans les deux cas, les passions se rationalisent en principes abstraits.

Bien entendu, si Créon avait unilatéralement tort, on ne serait plus dans la tragédie, mais dans un univers de héros positifs et négatifs, c'est-à-dire dans la stupidité moderne. Créon n'a pas entièrement tort dans la pièce, et le chœur le souligne constamment. Le grand tournant, du point de vue de la dialectique de l'œuvre, c'est le discours d'Hémon (v. 683-723). Au début de la scène, il a intercédé pour que Créon rapporte la sentence à l'encontre d'Antigone ; Créon prononce alors un long discours (v. 639-680) où il défend la légalité – il n'y a pas de cité sans lois. Mais je vous rappelle, contre l'interprétation « droit divin/droit humain », qu'il n'existe pas pour l'essentiel chez les Grecs d'adoration des dieux en dehors de la cité, que les principales cérémonies religieuses sont civiques : c'est la cité qui adore les dieux, il ne saurait y avoir de dieux sans cité, non pas au sens ontologique, mais en ce qui concerne le culte, les sacrifices, etc. En réponse à l'exposé de Créon, Hémon ne cherche nullement à le réfuter sur son propre terrain. Et c'est là que toute la tragédie change de couleur, de signification. Hémon dit à son père (v. 683-684) : l'esprit ou le jugement (*phrenes*), c'est la chose la plus importante que les dieux peuvent donner aux hommes. Pour moi, je ne

pourrais (*out'an dunaimèn*) ni ne saurais (*mèt'epistaimèn*) affirmer que ce que tu as dit n'est pas juste. Je ne pourrais pas – un fils ne dit pas à son père qu'il se trompe ; je ne saurais pas – ton discours n'est pas réfutable. Hémon a donc recours, pour le faire changer d'avis, à un argument d'une autre nature, qui sera répété et qui pour moi est manifestement la leçon politique de la pièce. C'est qu'il faut écouter le point de vue de l'autre et que personne n'a jamais raison tout seul (*phronein monos*, v. 707). Même si l'on a raison, n'écouter que la raison qu'on a, c'est déjà avoir tort. Voilà ce que dit l'*Antigone*, et non la suprématie du droit divin sur le droit humain. Bien entendu, Créon s'entête et n'entend pas l'avertissement.

Encore une fois, et au vu de tout ce qui s'est écrit ces dernières années en France, il se trouvera peut-être des gens assez peu subtils pour prétendre que je défends Créon et la tyrannie, mais peu importe. Si Créon était un monstre, il n'y aurait pas de tragédie, mais du Grand-Guignol. Sa décision est politique, elle repose sur des raisons extrêmement solides ; ce que Sophocle dit aux Athéniens, c'est que des raisons politiques très bonnes peuvent être très mauvaises si elles ne sont *que* politiques, au sens étroit du terme. Pour le dire autrement : le domaine qui relève de la politique est potentiellement universel, il inclut par exemple la question de savoir s'il faut ou non enterrer tel mort, tuer ou laisser vivre tel individu – n'oubliez pas que toute communauté s'arroge le droit de vie et de mort sur ses membres, même si elle s'interdit d'en faire usage, décision sur laquelle elle peut toujours revenir. Et c'est précisément à cause de cette universalité qu'une décision politique, pour être juste, doit prendre en compte tous les facteurs, y compris les facteurs non politiques. En deuxième lieu, même lorsqu'on croit, en se fiant au meilleur de son savoir et son jugement, avoir pris une bonne décision, cette décision peut s'avérer mauvaise, voire catastrophique. Aucune réflexion en amont de l'acte ne garantit absolument la signification de cet acte, laquelle inclut évidemment ses conséquences.

Deux choses, avant de terminer. D'abord, cette signification de la pièce est exprimée à nouveau dans les dernières phrases du chœur, à la fin (v. 1346 et suivants), lorsqu'il dit que le *phronein* (c'est-à-dire la capacité de bien penser en tenant compte de ce qu'on ne sait pas ; les Latins traduisent le mot par *prudencia*, mauvaise approximation) vient, de loin, avant le bonheur ; il ajoute qu'il ne faut pas être impie envers les dieux, et qu'aux grands discours des orgueilleux répondent les grands coups du sort qui leur enseignent, mais seulement

lorsqu'ils sont devenus vieux, le *phronein*. La tragédie se clôt donc sur une phrase qui condamne l'obstination à avoir raison tout seul, *monos phronein*. Rappelez-vous Héraclite : *xunon esti pasi to phronein*<sup>11</sup>.

On trouve un point d'appui additionnel à mon interprétation dans la fin, telle qu'elle nous a été transmise, des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle. La pièce a été créée vers 470. <...> Plus de soixante ans après, à l'occasion d'une nouvelle représentation, quelqu'un (dont on est sûr qu'il ne s'agit pas d'Eschyle – d'ailleurs la langue même est différente) y a ajouté un passage final. À ce moment-là l'*Antigone* de Sophocle avait déjà été jouée, avec un énorme succès. Et l'auteur inconnu de l'interpolation de la fin des *Sept* a probablement voulu jouer là-dessus, car son ajout laisse prévoir, après la fin de la pièce, une suite qui reprendrait à peu près l'action de l'*Antigone*. Ce long passage finit sur une partie chorale, où le chœur est divisé en deux moitiés dont chacune chante pour son compte. La première (v. 1066-1071) : je soutiendrai toujours ceux qui sont solidaires de leur *genea*, c'est-à-dire de leur sang (comme Antigone avec son frère), car ce que la *polis* dit être juste varie avec le temps, mais la loi du sang est pérenne. L'autre (v. 1072-1078) : je soutiendrai toujours la *polis* et le *dikaion* (ce qui est juste) tel que le détermine la *polis*. Nous avons là un témoignage non négligeable sur la façon dont les Athéniens de la fin du V<sup>e</sup> siècle voyaient la chose, envisageant précisément les deux causes contraires sans penser qu'il y avait à trancher radicalement pour l'une ou l'autre. Je me résume pour terminer. L'une des significations d'*Antigone*, c'est le problème de la démocratie, c'est-à-dire de l'action politique, même si dans la pièce le sujet de l'action est un roi. La tragédie nous donne à voir l'incertitude qui prévaut sur ce terrain, la fragilité et l'incomplétude perpétuelles des raisons et motifs sur lesquels nous pouvons baser nos décisions. Elle esquisse même, comme je vous l'ai dit, l'idée que ces motifs sont forcément impurs. Ce que nous avons là, au fond, c'est une mise en garde insistante contre l'*hubris*, y compris quand celle-ci se déguise sous des motivations sublimes et tient un discours parfaitement raisonnable, ou rationnel. Pour le redire encore : même quand vous croyez agir et décider en vertu des meilleures raisons du monde, il se peut que vous soyez en train de

11. <DK 113. Voir le commentaire de Castoriadis, *CQFG I*, p. 219-221 et 231-232.>

prendre une décision monstrueuse, ou dont les résultats seront monstrueux. Voilà ce qui est dit au *dèmos* athénien du milieu du V<sup>e</sup> siècle par ses poètes.

## QUESTION

– *Ce que j'ai retenu de ces derniers séminaires, c'est un effort de spécification et de réhabilitation de la politique. À propos du premier point, vous semblez valoriser la polis grecque comme démocratie ; mais la politique peut tout aussi bien comporter des formes telles que la tyrannie, l'oligarchie, etc. Ne faudrait-il pas tout d'abord établir s'il est vrai que politique égale démocratie ? À supposer qu'on admette cela, se pose ensuite le problème de l'universalité de la politique. Existe-t-il des sphères distinctes de la politique, qui ne relèvent pas de son domaine ? Il y aurait alors un extérieur de la politique, qui lui désignerait sa place. Chez Aristote, l'unité du social ne se fait qu'au niveau politique ; l'activité économique (ou « chrématistique ») est exclue de l'ordre de la cité ; elle serait même peut-être une menace pour son existence, au même titre que l'hubris. Pour ce qui est de la réhabilitation de la politique : dans notre société, le « bien vivre » d'Aristote semble supplanté par une poursuite indéfinie de la richesse ; se pose alors la question du rapport possible de l'État avec cette course à la richesse. Or l'État, l'activité politique en général, apparaissent comme de simples appendices dans le dispositif moderne. Un des aspects de la question de l'autolimitation ne serait-il pas de penser ce rapport entre les différentes dimensions du social ? Sommes-nous condamnés à une schizophrénie où l'on aurait d'une part une politique selon Aristote, visant le bien vivre et prônant la phronèsis, et de l'autre l'abandon à une activité purement productive ? De fait, la menace qui pèse sur la politique moderne, c'est qu'à la limite l'activité politique ne soit plus qu'un petit secteur dans la division du travail... J'aimerais savoir quelles sont vos réactions à ces questions.*

Il y a évidemment dans ce que vous évoquez des questions importantes et complexes ; comme je vous le disais la dernière fois, nous y reviendrons, parce qu'il s'agit vraiment là de problèmes actuels. Mais je ne veux pas fuir la discussion, d'autant que cela va me permettre de préciser certains points et de nourrir l'interrogation –

puisque je considère que j'aurai accompli une partie de ma tâche si j'ai réussi à faire que vous vous posiez des questions sur les sujets que nous traitons ici.

Le mot de politique est bien entendu extrêmement galvaudé, prostitué même; on lui donne des significations soit trop particulières, soit trop universelles. Pour moi, la seule définition possible – et elle apparaît déjà en Grèce –, c'est celle d'une activité collective qui essaie de se penser elle-même et se donne comme objet, non pas telle ou telle disposition particulière, mais l'institution de la société en tant que telle. En dehors de cela, je vous l'ai dit, on peut avoir des intrigues de cour, des clans, des révoltes, etc., mais on n'a pas de politique au sens fort de ce terme. Quant à savoir si cela coïncide avec la démocratie... Certainement pas. Il n'y a coïncidence que dans la mesure où l'existence d'une activité politique ainsi définie ouvre la question de ce que doit être l'institution de la société: on sort alors de la pure et simple hétéronomie où l'institution de la société est donnée, que ce soit par révélation, par tradition ou même par démonstration scientifique, pseudo-scientifique bien entendu. En ce sens-là et en ce sens seulement, on peut lier ces deux notions, politique et démocratie. Il reste qu'à partir du moment où la question de l'institution de la société a été ouverte, on assiste à une sorte d'universalisation potentielle de l'objet de la politique. Dès lors, on ne peut plus prétendre réserver *a priori* tel ou tel domaine comme intangible, à l'écart du domaine politique. Je parle, comme dirait Kant, au niveau pur. Par exemple, que l'État – ou la communauté politique – n'ait pas à légiférer sur la langue est quelque chose qui doit être argumenté. Pour ma part, je suis prêt à me battre jusqu'à la mort pour que l'État ne légifère pas sur la langue; mais c'est en fonction d'un raisonnement qui relève du champ politique. Pourquoi? Parce que le langage est l'un des domaines où il est dans la nature même des choses que l'auto-institution de la société se fasse par un processus continu, de façon spontanée et non explicite. C'est aussi le cas avec la plupart des relations que nous appelons privées, pour lesquelles une législation explicite ne pourrait être qu'absurde. C'est là une position *a priori*; mais elle est aussi confortée par notre expérience historique, par exemple celle des régimes totalitaires, où tout est réglé par le pouvoir étatique. Je vous rappelle que le meilleur ouvrage théorique sur le totalitarisme, c'est encore le *1984* d'Orwell, où une sorte de circuit de télévision s'étend jusque dans les toilettes des appartements privés, puisque l'impératif est de tout

surveiller. Or, à partir du moment où une telle réalité existe, et où on la combat, se repose le problème de l'universalité de la politique au niveau du fait. Car on ne peut pas se contenter d'argumenter *a priori* contre le totalitarisme en invoquant par exemple des lois divines... D'autant que, pour reprendre l'exemple d'Orwell, et sans entrer dans un discours facile et vite grotesque sur le prétendu caractère totalitaire des «démocraties» occidentales, le citoyen occidental moderne, lui, mettra volontairement sa radio quand il va aux W.-C. – radio et télévision sont partout ici aussi, et de toute façon la pensée des individus y est formée à un degré considérable par la «société». Donc, quand bien même nous prétendrions soustraire telle ou telle sphère à la politique, il nous faudrait l'argumenter à un niveau politique (ou métapolitique, peu importe le terme); il n'existe pas de division naturelle. La mise en question de l'institué, et les faits eux-mêmes, nous ont amenés à ce point. Face à un État qui dirait: vous ne vous mariez pas avant trente ans; vous avez droit à un enfant et un seul (c'est le cas actuellement d'un État qui gouverne un milliard d'individus); vous ne pouvez avorter que dans tel et tel cas; vous n'avez pas le droit d'être taoïste, ou bouddhiste, ou chrétien, ou alors seulement si vos évêques parlent comme le veut le gouvernement – les réponses du libéralisme classique deviennent un peu courtes. Peut-être bien qu'il existe des sphères naturellement intangibles; socialement, elles sont plus que tangibles, elles sont passablement ébranlées... Il faut donc raisonner et réfléchir au cas par cas.

Ici commence toute une discussion de fond sur ce qui peut être ou non objet d'une institution explicite, avec le problème des limites. Ainsi, dans *Antigone*, Créon prend une décision touchant une sphère qui ne devrait pas relever de son pouvoir. Mais ce problème des limites porte également sur l'activité politique elle-même. Je vais tâcher de vous en donner une illustration. Comme je vous le disais il y a quelques semaines, la philosophie libérale de la grande époque, du xvii<sup>e</sup> au début du xix<sup>e</sup> siècle, et celle d'après aussi d'ailleurs, soutient la thèse fondamentale selon laquelle dans les sociétés modernes, ce qui importe surtout à l'individu, ce sont ses intérêts en tant qu'individu privé. Tout ce que nous demandons à l'État, dit Benjamin Constant, c'est «la garantie de nos jouissances»; cela suppose évidemment que le garant n'interfère pas avec ce que nous faisons. D'où la nécessité de limiter un pouvoir perçu comme mal nécessaire et phénomène résiduel. Pour Constant – je cite de

mémoire : « Les citoyens antiques trouvaient leur plaisir à participer aux affaires communes, les citoyens modernes trouvent leur plaisir dans la sphère privée<sup>12</sup>. » Diagnostic perspicace d'un état de choses qui n'a fait que se développer dans des proportions incroyables. Voyant cela, Constant, qui était loin d'être un penseur insignifiant, choisit un moindre mal, à savoir un gouvernement représentatif qui limite les attributions de l'État. Cette représentation est d'ailleurs elle-même très limitée puisqu'elle repose sur un suffrage censitaire, pratique très répandue dans l'Europe de cette époque. Le suffrage universel est une conquête assez récente, ne l'oubliez pas. Constant avance une autre thèse, qui est présente dans tout ce courant de la pensée libérale : c'est qu'il est absurde et faux de croire que les lois créent quoi que ce soit, elles ne font que constater un état de fait. S'y ajoute très souvent, chez les libéraux, un corollaire selon lequel des lois qui prétendraient créer quelque chose seraient à la fois mauvaises et inefficaces. Une loi ne serait donc bonne et applicable que si elle constate une évolution déjà en cours dans la société. Il est à vrai dire assez compliqué d'analyser correctement les tenants et les aboutissants de ces idées. L'Europe est elle-même une réalité extrêmement complexe, c'est pourquoi toutes les généalogies des idées sont dans ce cas généralement fausses. Quand Constant, par exemple, invoque les droits naturels de l'individu, il s'oppose de front à une dimension essentielle de toute la tradition jusnaturaliste qui prétend déduire rationnellement un système de lois à partir des lois naturelles ; il anticipe le fameux manifeste de l'école historique du droit allemande qui soutenait, avec Savigny, que le véritable droit est le droit coutumier, que le droit se crée par l'auto-institution sourde, silencieuse et lente des peuples tout au long des siècles, et non par les actes arbitraires d'un sujet privilégié, seigneur ou autre. En un sens, c'est aussi ce que dit Constant. Dans sa perspective, toute la créativité, la productivité sociale se situe dans la société qu'on appelle déjà civile (même s'il n'utilise guère ce terme), c'est-à-dire la société non politique, non étatique. Mais la question qui se pose alors, c'est de savoir jusqu'où peut aller la politique une fois reconnu le fait que l'essentiel de l'institution de la société est toujours une auto-institution qui se fait de façon silencieuse, anonyme et collective au fil des siècles. Au moment même où nous parlons, un nouveau mot d'argot est en train d'être créé quelque part en

12. <Voir les citations exactes de Benjamin Constant, *supra*, p. 33.>

France, aux États-Unis... En tout cas, nous ne pouvons pas nous satisfaire de l'idée de la loi comme simple sanction d'une évolution de l'opinion. La société ne peut avoir vis-à-vis d'elle-même une attitude purement passive, voire passéiste. Après tout, lorsque les Athéniens, avec Clithène, modifient le système d'organisation des tribus, cela correspond bel et bien à un surgissement soudain, à un changement dans la société – une société qui veut se donner les moyens de s'autogouverner démocratiquement.

Ou encore, prenez la Révolution française, que la mode de ces temps-ci voudrait réduire aux 16 000 victimes de la Terreur, en oubliant le fantastique travail législatif de la Constituante et surtout de la Convention, qui a véritablement jeté les bases de la vie juridique française moderne, et au-delà. Quand la Convention institue les poids et mesures, les départements, les municipalités, la protection sociale des aveugles et des sourds-muets, enfin des milliers de choses de la plus haute importance, elle ne constate pas un état de l'opinion ; elle crée des choses – qui certes correspondent à ce que l'opinion veut, ou est prête à accepter. Il y a donc là ce problème concret que doit affronter la politique : celui de la relation entre l'implicite, la création perpétuelle qui a lieu dans la société, et l'explicite, l'action lucide <et publique de la collectivité>. Et nous ne pouvons pas renoncer au deuxième terme, car, encore une fois, cela reviendrait à intervenir, d'une autre façon, sur le premier, en affirmant que la tradition reçue est bonne telle qu'elle est. Je ne vais pas aborder maintenant la question de la non-démonstrabilité ultime des choix politiques ; mais il reste qu'à partir de certains présupposés on peut dire, au contraire : non, la tradition telle qu'elle existe n'est pas bonne, nous n'en voulons pas. Après tout, c'est la tradition qui établit, malgré toutes les dispositions légales en sens inverse, l'inégalité de facto entre hommes et femmes dans la société contemporaine, y compris au niveau le plus évident et immédiat, le niveau économique – on connaît la répartition des salaires selon le sexe : en droit, toute femme peut occuper n'importe quel emploi ; en fait, les femmes occupent massivement les couches inférieures de la pyramide des emplois et des revenus.

Voilà pour ce qui est du problème politique en général. Mais aujourd'hui, la question qui se pose au plan pratique, c'est que nous héritons d'un long développement historique au terme duquel il est devenu habituel de considérer les affaires communes et publiques comme la tâche d'une certaine catégorie de professionnels que

l'on contrôle vaguement par des élections tous les cinq ans, étant entendu que les intérêts essentiels de la vie sont ailleurs.

Effectivement, un tel état de choses pose de multiples questions, ne serait-ce que dans la mesure où, dans la société contemporaine, il est périodiquement remis en cause. Nous connaissons tous ces moments où la mobilisation politique collective prend le dessus. Dans ces circonstances, que doit viser l'action politique ? Elle ne peut pas vouloir beaucoup plus que ce que veulent les gens eux-mêmes – et c'est d'ailleurs là tout le problème : que veulent les gens, jusqu'à quel point le veulent-ils vraiment ? Thème étroitement lié avec la question des révolutions (avec ou sans guillemets), et de leur dégénérescence. C'est un problème en soi. Mais il y a aussi une autre chose, également importante, à considérer, et je m'arrêterai provisoirement là-dessus : on peut se demander si la visée idéale des libéraux façon Constant ou même Locke, à savoir limiter l'État en laissant la plus grande place à la société civile, est applicable aujourd'hui dans les faits. Tout d'abord, on pourrait dire que le développement de nouvelles dimensions de l'activité sociale rend cet objectif caduc, voire en démontre l'inanité de principe – c'est la critique marxiste classique, qui est vraie : pour elle, dans une société où certains possèdent tout et d'autres rien, il ne saurait y avoir de mécanisme d'État neutre, ni de représentants politiques neutres. D'autre part, la prolifération monstrueuse d'un appareil d'État bureaucratique, la fragmentation de la vie sociale et politique, bref, ce que j'appelle la décomposition des sociétés politiques modernes tend à rendre celles-ci de plus en plus ingouvernables, y compris au sens le plus empirique<sup>13</sup>.

Nous avons donc à tenir compte de tout cela pour juger l'idée d'une séparation entre une sphère étroitement politique et une sphère sociale censée s'autoréguler. Mais là je laisse de côté les considérations les plus essentielles : qu'attendons-nous de la vie en société, de nous-mêmes et des autres en tant qu'êtres humains ? Posons-nous comme but à la vie humaine d'avoir quatre téléviseurs couleurs par foyer, plus un nombre illimité de jeux vidéo ? La question est bien sûr étroitement liée à l'autonomisation de la sphère socio-économique. Et ce qu'est devenue cette sphère socio-économique détermine d'ailleurs à son tour une relative autonomisation

de la sphère politique, qui devient l'apanage de quelques professionnels, d'où l'aliénation politique de la société... Nous reprendrons cette discussion la prochaine fois.

13. <Voir « La crise des sociétés occidentales » (1982), repris in *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 11-26, rééd. p. 11-29.>