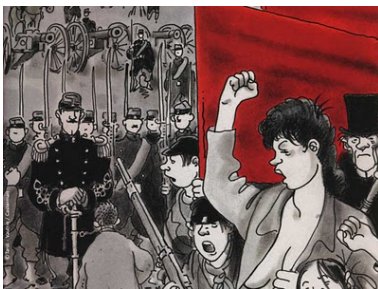


<https://collectiflieuxcommuns.fr/?La-democratie-athenienne-fausses>



La démocratie athénienne : fausses et vraies questions

- Documents extérieurs - Autonomie sociale : Démocratie directe -



Date de mise en ligne : jeudi 20 décembre 2018

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Intervention dans un colloque tenu à Beaubourg le 27 mars 1992, auquel participaient également Pierre Vidal-Naquet et Pierre Lévêque. Publié dans *Esprit*, février 1994 : 24-33, repris dans *La montée de l'insignifiance*, pp. 183-93. Source : <https://esprit.presse.fr/article/co...>

Cette neuvième *Lettre de la montagne*, je la relisais pour la énième fois en lisant le texte de Pierre Vidal-Naquet et je regrettais que Pierre n'ait pas eu le temps de faire l'histoire, qui sans doute occuperait des volumes, du mirage grec et du mirage romain, de leurs interprétations successives, et des nombreux virages à 180° qui s'opèrent dans ces interprétations à travers les siècles.

Cela commence déjà à Athènes, et pas plus tard qu'au IV^e siècle. C'est Platon, c'est la vue de la démocratie comme le pouvoir du *vulgum pecus*, des illettrés qui croient savoir mieux que les gens qui savent vraiment, qui assassinent les généraux, qui assassinent Socrate, etc. Je passe sur les vingt-deux siècles qui suivent, je note simplement le quasi-renversement qui s'opère au moment de la Révolution française et le beau texte de Vidal-Naquet, « Athènes bourgeoise » [1], je rappelle surtout la grande inversion qui a lieu en Angleterre vers 1860 avec le travail du grand George Grote, à laquelle font suite les pastorales wilhelminiennes en Allemagne avec Wilamowitz, des courants analogues en France etc. - sans oublier les tentatives d'appropriation d'une Grèce « dorienne » par les nazis. C'est sans doute l'objet le plus riche disponible (seule l'histoire du christianisme est, de ce point de vue, aussi riche) pour servir à une étude sur l'imaginaire social-historique comme source non pas même de ré-interprétation, mais de recreation d'une époque fondatrice par les époques suivantes selon le propre imaginaire de ces dernières. Du reste, l'opposition Athènes/Rome joue encore un rôle en France. Enfant, je lisais la grande *Histoire romaine* de Victor Duruy dont la préface se termine sur un appel aux Français, les invitant à étudier l'histoire romaine, car - c'est la dernière phrase de la préface et, soixante ans après, elle reste dans ma mémoire -, « plus encore que d'Athènes, c'est de Rome que nous sommes les héritiers ». Or récemment encore, Claude Nicolet a repris en fait cette idée. Reste-t-il même un grain de vérité à cela ? Je commencerai le peu de chose que j'ai à dire par une plaisanterie, qui nous ramène aux *Lettres de la montagne*. Si j'étais Rousseau, et si vous étiez genevois, je vous dirais ce soir - comme à tous les peuples occidentaux : Vous n'êtes pas des Athéniens, vous n'êtes même pas des Romains. Certes Rome n'a jamais été une démocratie, elle a toujours été une oligarchie. Mais du moins jusqu'à environ 150 av. J.-C., il subsistait une sorte de dévotion à la *res publica*, qui aujourd'hui disparaît tout à fait sous les coups du « libéralisme ».

Mon intervention portera d'abord sur un certain nombre de points, que je ne tenterai pas de systématiser mais dont je pense qu'on comprendra la liaison intime.

D'abord, en amont de la création de la polis il y a un énorme héritage mythologique, qui sera certes ré-élaboré, mais qui est là dans la création démocratique grecque. Le premier tirage au sort politique que l'on connaisse a lieu entre Zeus, Poséidon et Hadès, après leur victoire sur les Titans, pour le partage de la domination. Et si Zeus est maître de l'univers, c'est par hasard : c'est qu'il a tiré le ciel [2]. De même, toute la conception mythologique sur les rapports entre le droit et la force reste vivante, comme on le verra encore aussi bien dans le Prométhée d'Eschyle que dans le dialogue des Athéniens et des Méliens dans Thucydide.

Ensuite, si l'on passe à Homère, on y trouve déjà l'agora, comme Pierre Vidal-Naquet le rappelait tout à l'heure. Beaucoup plus marquants aussi, les fameux vers de *l'Odyssée* sur les Cyclopes, qu'il n'a pas cités sans doute parce qu'ils sont beaucoup plus connus, les Cyclopes qui n'ont pas d'agora et qui n'ont pas de lois : j'abrège une traduction, qui ouvrirait certes des problèmes. Je ne veux pas entrer dans les questions de datation et de contenu des poèmes homériques. Moses Finley a écrit là-dessus un livre merveilleux [3], et Pierre Vidal-Naquet, dans une préface à *l'Illiade* [4] rappelle qu'Homère était avant tout poète et non correspondant de guerre ou reporter couvrant les

explorations d'Ulysse. Mais j'attribue une grande importance à ces phrases d'Homère : avec les datations actuelles on ne peut pas faire remonter Homère beaucoup plus haut que 750. Or, nous savons positivement que la colonisation, la grande colonisation, non pas celle des côtes d'Asie mineure (beaucoup plus ancienne), commence déjà vers cette date : Pitheculasae (Ischia) et Cumae, en Italie, l'attestent. Il faut comprendre ce qu'est cette colonisation et ce qu'elle présuppose. Elle présuppose d'abord une certaine histoire de la *polis* déjà avant : il serait absurde de supposer qu'une *polis* fondée en 752 envoie une colonie en 750 - et ce, d'Eubée en Italie centrale ! En elle-même, ensuite, elle est très différente des autres colonisations de l'Antiquité ou même des temps modernes. La colonie n'est pas une possession ou un avant-poste de la métropole ; en fait, elle *s'auto-institue*. Certes, il reste un rapport de vénération à l'égard de la métropole ; certes, celle-ci fournit la plupart du temps les modèles des institutions de la colonie ; mais souvent aussi, les lois de la colonie sont nouvelles, différentes. Je pense que c'est dans les colonies autant sinon plus qu'en Grèce proprement dite qu'il faut chercher les germes politico-historiques de ce qui deviendra par la suite la démocratie. Dans la colonie il y a certes l'*oikistès*, le « fondateur », chef de l'expédition, mais il est caractéristique qu'on ne trouve aucun roi ou autocrate parmi les *oikistai*.

Pierre Vidal-Naquet disait très justement tout à l'heure que dans l'histoire de la Grèce ancienne il y a deux moments de rupture, ce que j'appellerais deux créations. Il y a la création de la *polis* comme *polis*, qui pourra être par la suite oligarchique ou tyrannique ; et il y a la création de la démocratie proprement dite, plus tard, surtout à Athènes (pour ne pas entrer dans une discussion sur Chios). Mais il faut aussi souligner un aspect de l'histoire de Sparte, qui est oublié dans ces discussions. Pour le peu qu'on en puisse dire, et en laissant de côté l'affaire des hilotes et de l'« hilotage » si je puis dire, Sparte commence comme une cité où le pouvoir appartient au *damos* (peuple) et les citoyens sont des *homoioi*. Pierre Vidal-Naquet traduit ce dernier terme par « pairs », on pourrait aussi proposer « semblables » ou « vrais semblables », ce qui serait le sens littéral. Cela, entre 650 et 600, soit un siècle avant Cléisthène. Mais il y a aussi une *histoire* : la dynamique de la société spartiate, pour des raisons qui nous restent très obscures, est une dynamique oligarchique, qui culmine au IV^e siècle. Dynamique tout à fait opposée à celle qui se déploie à Athènes, et probablement aussi dans un grand nombre d'autres cités, sur lesquelles, hélas, nous n'avons pas de renseignements. Des plus de cent cinquante *politeiai* d'Aristote et de ses élèves, il n'y en a qu'une qui nous reste ; des autres ne restent que des phrases fragmentaires dont on ne peut tirer grand-chose. Peut-être notre image du monde grec serait assez différente si nous avions tous ces traités sur les constitutions-institutions des différentes cités.

Il nous faut donc nous limiter à Athènes - et c'est ici que les témoignages nous montrent une vraie *histoire* et une histoire *créatrice*. Ce n'est pas simplement que « les choses changent » ; ce sont des institutions qui sont créées et renouvelées presque constamment, à travers ce qu'Aristote appelle les treize *métabolai* ou changements de régime. De ces changements de régime, certains sont majeurs, d'autres moins importants. Il n'y a du reste pas que les changements de régime (il n'y a qu'à penser à l'histoire des « arts » ou de la tragédie) ; mais il faut insister sur ceux-ci, et il faut complètement renverser les tables et qualifier de blanc ce que jusqu'ici la tradition qualifie de noir. On a constamment « accusé » les Athéniens et leur régime d'« instabilité », et des échos de cette mentalité conservatrice se trouvent même encore chez Hannah Arendt et ses louanges de l'*auctoritas* et de la *traditio* romaines, opposées à la versatilité des Athéniens. Mais ce qui est précisément à la fois caractéristique d'Athènes et précieux dans ce qu'il nous présente, c'est l'auto-institution explicite continuée, à savoir la création, pour la première fois dans l'histoire enregistrée, d'une *historicité forte*. L'histoire tout court existe certes partout, et jamais un Tupi Guarani ne sera semblable à lui-même tel qu'il était une seconde auparavant. Mais au niveau des institutions ce changement reste imperceptible, et dans les sociétés sauvages ou traditionnelles, les « secondes » sont des millénaires ou des siècles. Or à Athènes, on peut le voir au VI^e, au Ve et même encore au IV^e siècle, le changement a lieu entre générations et même au sein d'une même génération. Non seulement Sophocle est tout autre chose qu'Eschyle, mais Sophocle vieux n'écrit pas comme Sophocle jeune. Ce n'est pas un phénomène « individuel » : la forme de la tragédie change, le style architectural change, les hommes changent, les institutions changent. Si l'on veut la *traditio* et l'*auctoritas*, il faut vouloir Ennius à jamais et non pas l'histoire de la tragédie. Et puis, à partir d'un certain moment, les hommes commencent à changer pour le plus mal, c'est la guerre du Péloponnèse, les terribles descriptions de Thucydide portant sur la corruption de tout induite par la guerre ; Thucydide parle presque de langue de bois, il dit que la guerre a fait que les mots en sont venus à signifier l'opposé de ce qu'ils signifiaient. Ce n'est plus

là le même *démos* - et c'est ce *démos*-là qui condamnera les généraux d'Arginuses, et qui condamnera Socrate.

Cela nous conduit à une autre conclusion importante : la démocratie n'est pas un *modèle* institutionnel, elle n'est même pas un « régime » au sens traditionnel du terme. La démocratie c'est l'auto-institution de la collectivité par la collectivité, et cette auto-institution comme mouvement. Certes, ce mouvement s'appuie sur et est facilité chaque fois par des institutions déterminées, mais aussi par le savoir, diffusé dans la collectivité, que nos lois ont été faites par nous et que nous pouvons les changer. Je dirai en terminant deux mots sur les limites de cette auto-institution.

On peut éclairer un aspect important de la spécificité de l'histoire d'Athènes comme histoire démocratique, en revenant sur une conception (qui relèverait du « matérialisme militaire ») faisant de l'invention de la phalange la condition de la démocratie. Cette conception voudrait que l'invention de la phalange comme organisation guerrière des membres d'une cité ait conduit, par une « extension » de l'égalité des soldats dans l'organisation de la phalange, à la démocratie. La conception pêche par les deux bouts. D'abord, la phalange elle-même ne peut pas être « inventée » si l'imaginaire de l'égalité des citoyens n'est pas déjà fortement présent. Lorsqu'on lit l'Illiade, on se prend parfois à se demander que font et à quoi servent sur le champ de bataille ces « essaims » et ces « troupeaux » de guerriers anonymes, Achéens ou Troyens, si ce n'est peut-être seulement à témoigner de la valeur, du *kléos* et du *kudos*, des héros dont les duels sont seuls constamment chantés. Homère décrit là, de toute évidence, l'incarnation au plan militaire de l'imaginaire aristocratique (et à cet égard du moins, il se réfère à un monde sans doute révolu à son époque). Mais dans la phalange se réalisent l'égalité et la solidarité des combattants. Achille n'aurait jamais pensé se mettre au coude-à-coude avec Thersite, et le couvrir de son bouclier. Pour que la phalange soit concevable, il faut que les combattants se pensent comme égaux, pareils, prêts à se défendre les uns les autres. La phalange est un résultat, non pas une « cause » de l'imaginaire de l'égalité. Et, deuxième aspect, en elle-même elle n'est pas du tout suffisante pour conduire à un état démocratique de la communauté. Elle existe tout autant à Sparte. Et, sous une autre forme, la légion romaine est semblable à la phalange : les différences de son organisation relèvent d'autres considérations. Or Rome n'a jamais été une démocratie au sens où Athènes l'a été.

J'en arrive à la question de l'esclavage, et à la fameuse phrase de Finley, que Pierre Vidal-Naquet reprend à son compte : « *dans le monde antique, la liberté avance du même pas que l'esclavage* », Je ne discuterai pas la question au plan théorique, abstrait. Je poserai simplement quelques questions au plan des faits.

Premièrement, combien d'esclaves y avait-il à Athènes vers 510 av. J.-C. ? Le nombre d'esclaves que nous connaissons, ou plutôt que nous supposons, calculons péniblement, pour Athènes, ne se réfère pas à l'époque de l'instauration de la démocratie, aux conditions initiales de celle-ci si l'on peut dire - et encore moins à toute l'histoire *antérieure* d'Athènes, où l'on voit les germes de la création démocratique se multiplier. Ce nombre est aussi sans doute très gonflé par les esclaves publics qui travaillaient dans les mines de *Laurium* ; et l'on sait que celles-ci ont été découvertes, ou du moins mises en exploitation, peu avant la deuxième guerre médique, que Thémistocle a décidé le *démos* à en utiliser le produit pour la construction de la flotte, etc.

Sur ce point je suis d'accord avec deux personnes très différentes, Jefferson et Marx. Marx disait que la véritable condition socio-économique de la démocratie antique était l'existence d'une foule de petits producteurs indépendants. Et lorsqu'on sait l'attitude de Jefferson s'opposant au développement d'une industrie importante (donc, d'un prolétariat) aux États-Unis de son époque, on peut comprendre que derrière elle il y a l'idée de fonder la démocratie sur la petite propriété agraire, dont l'extension a été effectivement possible aux États-Unis jusqu'à la « clôture de la frontière » de l'Ouest aux débuts du XXe siècle.

L'esclavage est là partout dans le monde antique, mais la démocratie n'est là que dans quelques cités. Il est là à Sparte - certes sous une autre forme mais on ne voit pas en quoi le fait qu'il s'agit d'ilotes et non d'esclaves-marchandises affecterait la liaison postulée. Dans les cités aristocratiques grecques, c'est aussi d'esclaves-marchandises qu'il s'agit - de même évidemment qu'à Rome, où l'on voit, au contraire, les progrès de

l'esclavage marcher du même pas que le pouvoir de l'oligarchie.

Il y a là à mes yeux deux points de fait décisifs : l'esclavage présent lors de la création de la démocratie est sans aucun doute très limité, et dans presque toutes les cités antiques l'on trouve l'esclavage mais point la démocratie.

Le développement de l'esclavage à Athènes va de pair, à mes yeux, avec un autre trait extrêmement important, le développement de l'« impérialisme » ; Je ne peux pas m'y attarder, mais à mes yeux il est clair que l'échec d'Athènes à tous les points de vue est dû à la combinaison de cet « impérialisme » avec le maintien de la conception que seuls peuvent être sujets politiques les citoyens athéniens. Si Rome a conquis le monde antique, si nous parlons aujourd'hui une langue qui, comme disait Proust, est une façon erronée de prononcer le latin, cela n'est pas dû aux vertus guerrières des Romains, ni à leur frugalité, mais à la fantastique politique d'*assimilation* graduelle que Rome a inventée ou a été obligée d'inventer, en commençant déjà sans doute par la plèbe. La plèbe, au départ, ce sont des étrangers, des immigrants, des métèques. Elle lutte, se retire sur l'Aventin, etc., et après un siècle, deux siècles Rome est obligée de la digérer - et cette digestion des populations conquises s'étend graduellement moyennant une foule d'institutions : les colonies romaines, les colonies latines, la *civitas romana* accordée à des fractions des populations vaincues, ce qui permet de les diviser, aux populations de l'Italie après la Guerre sociale (90 av. J.-C.), et finalement à tous les habitants libres de l'Empire avec l'édit de Caracalla (212 ap. J.-C.) - en même temps que l'émancipation et l'assimilation des esclaves se pratiquaient à une échelle de plus en plus large.

Or jamais les Athéniens n'envisagent une extension de la citoyenneté athénienne en temps normal (celles qui ont lieu en faveur des Platéens et des Samiens viendront tard, au moment de la catastrophe). On connaît très peu de naturalisations, et aussi peu d'émancipations d'esclaves. L'Empire reste tout le temps l'ensemble des cités soumises à la *polis* par excellence, à Athènes. L'entreprise de l'extension, et même du maintien de l'Empire devient donc rapidement absurde - comme est devenue absurde l'entreprise des nations européennes modernes qui ont voulu dominer les colonies sans même essayer de les assimiler, ce que, de toute façon, elles n'auraient pas pu réaliser vraiment.

J'en arrive maintenant à un grand paradoxe apparent : le grand philosophe athénien est Platon, et Platon est un ennemi juré de la démocratie. Plus généralement, on ne trouve pas chez les philosophes grecs, à part Aristote dont je ne parlerai pas, une pensée de la démocratie. La seule exception notable est Protagoras, et j'y reviendrai. Mais on sait aussi que Démocrite, son cadet, était démocrate (*cf* Diels B 251 et 255). Or Démocrite est l'objet, de la part de Platon, d'une *damnatio memoriae*, contrairement à Protagoras, et il n'est pas interdit de penser que cela correspond à une intention de donner le moins de retentissement à ses opinions en général et à ses opinions politiques en particulier. Que Platon connaissait l'oeuvre de Démocrite se voit à la lecture du Timée - et Aristote, qui en parle tout le temps, a dû connaître cette oeuvre pendant ses années à l'Académie.

On tombe tout le temps sur des auteurs qui parlent de la « pensée politique grecque » en entendant par là Platon. C'est aussi ridicule que de vouloir trouver la pensée politique de la Révolution française chez Joseph de Maistre ou Bonald. La création politique grecque est essentiellement la démocratie - laquelle est l'objet de la haine inextinguible de Platon. Il accumule sur elle les calomnies, qu'il a du reste réussi à imposer à une grande partie de l'opinion, savante et profane, depuis plus de deux mille ans. Les grands politiques d'Athènes, Thémistocle, Périclès, sont présentés comme des démagogues qui ont rempli la ville de choses inutiles, comme les murailles, les chantiers navals, etc. Les penseurs critiques, Protagoras, Gorgias, sont des sophistes dans le sens que Platon a réussi à donner à ce mot. Les poètes sont des corrupteurs et des présentateurs de fausses images (*idola*). Eschyle et Sophocle comme présentateurs de fausses images et corrupteurs : Platon est jugé par ses jugements.

L'esprit de la démocratie, on doit le chercher, et on le trouve, chez les poètes tragiques, chez les historiens, chez Hérodote dans la discussion entre les trois satrapes perses sur les trois régimes, chez Thucydide (et pas seulement dans l'*Építaphe* de Périclès) et évidemment, surtout et par-dessus tout, dans les institutions et la pratique de la

démocratie.

Dans la tragédie, je prendrai, brièvement, l'exemple d'*Antigone* [5]. *Antigone* est à mes yeux, plus que toutes les autres, la tragédie de la démocratie. On sait l'importance qu'a pour la pensée grecque, clairement dans le Ve siècle et probablement déjà avant, l'idée du *nomos* non pas simplement comme loi, mais comme loi humaine, posée par les humains - à peu près, ce que j'appelle l'auto-institution de la société. Or, dans le fameux *stasimon* d'*Antigone* (v. 332-375), « nombreux sont les terribles et rien n'est plus terrible que l'homme », Sophocle parle du fait que l'homme s'est enseigné à lui-même (*edidaxato*) la langue, la pensée et les *astunomous orgas* - les passions qui donnent des lois aux cités (qui les instituent). *Orgé* est la colère, l'affect, la passion - c'est de là que vient l'orgasme. Les humains sont déterminés comme ceux qui se sont enseignés à eux-mêmes comment instituer les cités. Pointe ici l'idée de la démocratie comme régime qui s'institue en connaissance de cause.

Pour ce qui est de Protagoras, il suffit de se reporter au célèbre discours qu'il tient dans le dialogue du même nom de Platon. Sur le sens de ce discours je suis tout à fait d'accord avec ce que Pierre Vidal-Naquet en a dit, et j'ai écrit moi-même qu'il contient sans aucun doute les *topoi*, les lieux communs de la réflexion démocratique de l'époque à Athènes, comme du reste le discours de Socrate (la « prosopopée des lois ») dans le *Criton*. Or Protagoras dit exactement le contraire de ce que Platon passera sa vie à essayer de montrer : qu'il n'y a pas d'*épistémé*, de savoir certain et assuré, en politique, ni de *techné* politique appartenant à des spécialistes. Il n'y a, en politique, que de la *doxa*, de l'opinion, et cette *doxa* est également et équitablement partagée entre tous. C'est là aussi, disons-le en passant, la seule justification possible, autre que procédurale, de la règle majoritaire.

Mais il faut se tourner surtout vers les institutions effectives pour comprendre l'esprit de la démocratie. Il y a d'abord la démocratie directe, c'est-à-dire l'idée de la participation politique de tous aux décisions concernant les affaires communes. Il y a l'invention du principe électif pour les charges exigeant un savoir-faire spécifique, mais aussi la rotation et le tirage au sort pour les autres. Il y a l'idée, pour la première fois apparaissant dans l'histoire, de la responsabilité des magistrats devant le peuple, *euthuné*. Il y a la révocabilité de fait de tous les magistrats, et cette institution extraordinaire que l'on appelle *graphé paranomôn*, moyennant laquelle on peut traîner devant le tribunal quelqu'un qui a fait voter à l'Assemblée du peuple une loi « illégitime » - appel du peuple contre lui-même devant lui-même, qui ouvre un abîme de réflexion. Il y a la séparation du juridique d'avec le législatif et d'avec le gouvernemental. Il y a la compréhension de l'importance des conditions économiques pour la démocratie, pour la participation (salaire ecclésiastique etc.). Il y a enfin la fantastique clause, attestée par Aristote dans la *Politique*, interdisant aux habitants d'une région frontalière la participation au vote lorsqu'il s'agit de voter pour ou contre la guerre avec une cité voisine. Car les faire voter là-dessus, ce serait les mettre dans un *double blind* inhumain : ou bien ils votent en tant que citoyens athéniens, éventuellement pour la guerre, négligeant le fait que leurs maisons risquent d'être détruites, leurs champs dévastés etc. ; ou bien ils votent en tant qu'êtres humains particuliers qui ne peuvent pas oublier leur chair, leur famille, leurs oliviers, et ils voteront contre la guerre non pas parce que tel est l'intérêt de la polis mais parce que tel est leur intérêt particulier. Pour voir le gouffre qui sépare l'imaginaire politique grec et l'imaginaire politique moderne, essayons d'imaginer un instant ce qui se passerait aujourd'hui si quelqu'un avait l'idée saugrenue (et de toute évidence *politiquement juste*) de proposer que dans les votes de l'Assemblée nationale concernant la viticulture, les députés des départements viticoles soient interdits de vote.

Comme je l'ai dit mille fois, il ne s'agit pas de faire de tout cela un modèle, un paradigme etc. Mais il faut comprendre que nous avons là des germes féconds pour toute pensée du projet d'autonomie, du projet d'une société autonome.

Et il faut bien entendu aussi en comprendre les limites. Ces limites sont évidemment l'esclavage, le statut des femmes, tout cela a été dit et redit, mais beaucoup plus que cela, ce sont les limites de cette auto-institution ; et celles-ci sont d'abord les limites de la *polis*, autrement dit l'impossibilité de faire passer au plan politique la signification de l'*universalité*, qui est par contre là dans la philosophie grecque dès le début, dès les premiers écrits présocratiques. La philosophie naît consubstantiellement avec l'idée d'un *logon didonai* universel, d'une recherche de la vérité et d'une mise en question de ce qui est là comme représentation, qui ne connaît pas de limites

géographiques, de race, de langue, de communauté politique etc. Or cette idée ne parvient pas à pénétrer le champ de la politique. L'universalité politique, même si elle reste simple idée, est une création de l'Europe moderne, non pas de la Grèce. L'universalité de la pensée est une création grecque, les formes de la démocratie sont une création grecque, mais non pas l'universalité politique. Il y a des choses qui ne sont pas touchées. L'important dans l'esclavage ce n'est pas qu'il y a des esclaves, c'est que la question n'est pas et ne peut pas être soulevée. Comme le dit Pierre Vidal-Naquet, on peut dans une comédie d'Aristophane envisager une gynécocratie pour en rire, mais il n'est pas question d'envisager une doulocratie, même pour rire. Il y a là une limite infranchissable du champ optique (et son franchissement post-classique par les cyniques ou les stoïciens restera purement théorique). Et il y a aussi, malgré les demandes de partage des terres et la fameuse expérience communiste des îles Lipari sur laquelle on ne sait rien sauf qu'elle a échoué, cette autre limite : la propriété privée n'est pas remise en question (si ce n'est pour rire, dans *l'Assemblée des femmes*).

Dans l'Europe moderne, nous avons précisément la mise en question aussi bien de l'inégalité politique que de l'inégalité économique. Quelle sera la réponse finale, c'est une autre histoire - l'histoire. Mais personne n'osera plus dire que la propriété privée, par exemple, résulte d'un décret divin. Ses défenseurs mobiliseront des arguments, invoqueront des autorités, la faillite du « communisme » en Russie - mais ils seront obligés de discuter.

C'est là la grande nouveauté de la création moderne, son altérité relativement à la création grecque. Mais cela ne doit pas nous empêcher, loin de là, de réfléchir sur les premiers germes de cette autonomie que nous voulons.

Cornelius Castoriadis

[1] « La formation de l'Athènes bourgeoise » (en collaboration avec Nicole Loraux), in *la Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990. Tous les textes de ce livre doivent être consultés sur ce thème.

[2] Il faut aussi souligner le fait qu'aucun des trois dieux principaux n'a la Terre en apanage. Ce trait serait à commenter longuement.

[3] *The World of Odysseus* ; 1954 ; éd. révisée. Chatto and Wimlul Londres, 1978. Tr. française, rééd. 1986, Paris, La Découverte.

[4] « L'Illiade sans travesti », préface à la réédition de la traduction de Paul Mazon, Paris, Gallimard Folio, 1975 ; repris dans *la Démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.* p. 29 sq.

[5] Pour une discussion quelque peu plus étendue d'*Antigone*, voir mon texte « La polis grecque et la création de la démocratie », 1983, repris dans *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 261 et sq.