Foucault : la démocratie grecque et nous

Conférence de Jean Terrel
23 novembre 2010

Pendant deux siècles, aux Ve et IVe siècles avant J-C, les Athéniens inventent et font vivre un régime politique qui s'efforce de donner la suprématie à la multitude. Au milieu du Ve siècle, dans un des tout premiers textes qui le décrit (voir texte 1), Hérodote parle de mettre la délibération des affaires « au milieu » de tous, de confier le pouvoir à la multitude. Dans ce texte, le partisan de ce régime ne l'appelle pas encore « démocratie », car ce terme est encore péjoratif, inventé par ceux qui dénoncent « la démesure du *dêmos*, d'une assemblée populaire non retenue ». Otanès, le défenseur du pouvoir de la multitude chez Hérodote, l'appelle *isonomia*, « le plus beau, dit-il, de tous les noms, *égalité par et devant la loi*. Otanès en donne trois caractéristiques : la délibération en commun sur toutes les affaires, mises ainsi au milieu de tous, sans privilège de l'un ou de l'autre, l'égalité réalisée par le tirage au sort dans la distribution des pouvoirs exercés individuellement et temporairement par tel ou tel, et enfin la reddition de compte des titulaires de ces fonctions devant tous.

De la Renaissance à aujourd'hui, on a très souvent décrit cette expérience et indiqué ses qualités et ses défauts. Il ne s'agissait pas – et aujourd'hui encore il ne s'agit pas – de s'enfermer dans le passé mais de parler aussi de nous, de notre rapport à la politique et à la démocratie. C'est vrai pour tout le monde, y compris pour Foucault, qui aborde tardivement cette question, dans ses deux derniers cours en 1983 et 1984. Il y consacre six bonnes heures en 1983 et une heure l'année suivante (2).

Avant d'analyser ce qu'il dit du régime des Athéniens et, à travers lui, de son propre rapport à la démocratie, je distinguerai trois attitudes actuelles possibles, parmi d'autres, à propos de cette invention grecque de la démocratie. La première consiste à opposer la liberté des Anciens et la liberté des Modernes. La seconde cherche à rétablir une continuité entre le régime des Athéniens et ce qu'il est convenu d'appeler démocratie libérale, ce régime inventé en Europe et aux États-unis qui, paraît-il, aurait triomphé, au moins comme modèle normatif, depuis la chute du mur de Berlin. La troisième attitude consiste au contraire à prendre appui sur l'expérience grecque, sans bien sûr l'idéaliser, pour critiquer nos démocraties libérales qui, à l'aune d'Athènes, seraient plutôt des oligarchies peu démocratiques. En simplifiant j'attribuerai la première attitude à Benjamin Constant, immédiatement après la Révolution française, la seconde à John Stuart Mill, un philosophe anglais qui écrit au milieu du XIXe siècle, et la troisième à un très grand penseur récemment disparu, Cornelius Castoriadis (3).

Première attitude donc, encore vivante aujourd'hui, qui distingue et oppose deux conceptions et deux pratiques en matière de liberté politique, celle des Anciens et celle des Modernes.

D'un côté, le portrait du citoyen selon les Anciens. Il est libre parce qu'il participe au gouvernement de la cité : soit parce qu'il prend part à la délibération commune comme le dit Hérodote, soit parce qu'il peut avoir accès, à tour de rôle, aux magistratures exercées à titre individuel et temporaire. L'important n'est donc pas l'existence d'un domaine propre à chacun, défini par le droit de gérer ses biens, d'avoir telle ou telle religion, d'éduquer ses enfants de telle ou telle manière, etc., mais d'avoir part à toutes les décisions collectives. Ce portrait de la participation de chacun à la communauté, à ses choix et à ses valeurs, fait le plus souvent abstraction de la différence entre la démocratie des Athéniens et les autres régimes antiques, par exemple en Grèce celui de Sparte. Pour Benjamin Constant, cette liberté civique est en réalité « un asservissement de l'existence individuelle au corps collectif », plus ou moins grand selon les États (texte n°4).

Face au citoyen incorporé à la cité, l'individu libéral des sociétés modernes. Il veut que l'État soit organisé pour que son domaine propre (ses biens et ses droits) soit protégé des abus de pouvoir et des empiètements des autres citoyens. Pour cet individu moderne, la citoyenneté n'est plus un bien en elle-même, mais tout au plus le moyen de surveiller l'État, de s'assurer qu'il protège bien sa liberté sans la menacer par des interventions abusives. Les récentes élections américaines nous ont fourni, avec les militants et militantes du *Tea party*, une image grossie, caricaturale, très éloignée bien sûr du portrait policé dessiné par Constant, de cette défense ultra-libérale de la liberté propre à chacun.

Voilà ce qu'on retient le plus souvent de Benjamin Constant, l'un de ceux qui a le mieux systématisé cette opposition du citoyen antique et de l'individu moderne. Cependant Constant sait bien que ce portrait du citoyen asservi à la cité n'est pas exactement celui du citoyen athénien qui, en réalité, combine l'activité civique et la liberté d'organiser sa vie familiale un peu comme il l'entend, ce que les partisans de la démocratie approuvent et que ses adversaires lui reprochent comme une manifestation intolérable de laisser aller (voyez Périclès selon Thucydide et Platon, textes n°5). Benjamin Constant résout la difficulté en disant que les Athéniens, des marins et des commerçants, sont déjà des Modernes. Voyez de nouveau le texte n°4.

Si on ne retient que cet aspect secondaire de la pensée de Constant et qu'on le prolonge par les analyses de John Stuart Mill, on obtient une seconde attitude : elle cherche à Athènes (et plus généralement dans les républiques antiques libres) une origine de la liberté moderne, quelque chose comme un libéralisme républicain ou un républicanisme libéral en germe, cherchant à combiner les droits de l'homme et du citoyen, les uns conditionnant les autres : il faudrait protéger les droits de chacun pour rendre possible la participation de tous aux décisions publiques, et réciproquement protéger l'activité citoyenne pour assurer à chacun ses libres activités privées. Cette attitude exige que l'on privilégie les cités ou républiques antiques jugées les plus libérales : ce n'est plus Athènes qui est vue à la lumière austère de Sparte, mais plutôt

Rome et même parfois Sparte qui perdent leurs couleurs peu libérales à la lumière d'Athènes.
La troisième attitude consiste à valoriser l'invention athénienne, en se défendant de la transformer en modèle, pour animer une critique de nos modernes régimes libéraux qui se sont aussi prétendus, assez tardivement d'ailleurs, à partir du milieu du XIXe siècle, démocratiques. Deux thèmes sont le plus souvent mis en avant pour leur contester cette prétention à être des démocraties, celui de la représentation et celui de l'élection.
D'une part, on constate, à la suite de Rousseau, que la démocratie antique n'a jamais pensé les nombreuses délégations de pouvoir confiées temporairement aux magistrats en termes de représentation. Nos représentants sont censés agir à notre place, comme si fictivement, par le miracle de la représentation, nous n'étions plus gouvernés par d'autres mais par nous-mêmes : nous ferions nos propres lois, mieux nous serions nos propres gouvernants. Les Athéniens faisaient et disaient autre chose : sans se limiter, comme on le dit trop souvent, à la démocratie directe, sans non plus définir leur régime par l'autonomie ou l'auto-gouvernement, ils jugeaient que la relation entre gouvernants et gouvernés était en même temps indispensable et dangereuse, et qu'il fallait donc la contrôler par l'usage du tirage au sort, de l'alternance et de la reddition de compte.
Voilà donc pour ce thème de la représentation et des deux manières différentes (celle des Athéniens et la nôtre) de concevoir la relation entre les simples citoyens et ceux qui, à un moment donné, ont été désignés, directement ou non, par élection ou tirage au sort, pour les gouverner. Mais la comparaison critique entre nos régimes et celui que les Athéniens ont inventé porte aussi sur une seconde question, celle de l'élection. Nos régimes représentatifs modernes, qui se sont réclamés tardivement de la démocratie, sont caractérisés par « le triomphe de l'élection » (voir Bernard Manin, référence 6). Or nous avons oublié ce qui était pour Aristote et encore pour Montesquieu une évidence : l'élection est une procédure oligarchique ou au mieux aristocratique, qui favorise les notables, ceux qui sont connus et qui ont le pouvoir de se faire connaître ; le régime d'Athènes en usait de manière limitée, quand la fonction exigeait des compétences particulières que tous ne possédaient pas, par exemple militaires ou financières.
Éloge libéral de l'individu et de ses droits, tentative de trouver à Athènes le germe d'un républicanisme libéral, critique radicale d'un gouvernement fondé sur la représentation et l'élection, voilà trois attitudes possibles liées à notre relation à la démocratie grecque.
Où situer Foucault ? Je voudrais tenter de montrer qu'il est, comme c'est souvent le cas pour lui, ailleurs. Je commencerai par résumer ses analyses en m'appuyant sur le livre que je viens de publier (7). Ceci me permettra de mettre en évidence au moins deux questions toujours actuelles et qui méritent donc toujours d'être discutées (8) :
1. Qu'est-ce qu'un régime ?
2. Les idéaux démocratiques d'autonomie (obéir à la loi que l'on s'est soi-même donnée) et d'auto-gouvernement (se gouverner soi-même) ne risquent-ils pas de nous faire oublier les dangers inhérents en tout régime aux relations de pouvoir ?

I. La démocratie grecque selon les cours de 83 et 84.

Les deux derniers cours de Foucault sont consacrés à la notion antique de *parrêsia*. La *parrêsia*, c'est la liberté de parole ou, plus exactement, le franc-parler. Foucault rencontre pour la première fois la *parrêsia* en 1982 (9). Cette année-là, la notion ne concerne ni la politique ni la démocratie, mais plutôt la relation morale ou éthique entre deux personnes. Quelqu'un désire mieux prendre soin de lui-même, mieux s'orienter dans l'existence et la pensée, et sollicite pour cela l'aide d'un directeur, plus avancé dans cette voie. La *parrêsia*, le franc-parler, est la qualité et la technique que doit posséder le directeur pour être efficace.

Reprenant la question l'année suivante, Foucault infléchit considérablement son analyse. Sans abandonner le domaine de l'éthique (celui du gouvernement de soi), il revient à la politique dont il paraissait s'être détourné au profit de l'éthique ainsi définie. Au début du cours, il décrit Platon usant de franc-parler, de manière provocante, envers un tyran, dans une attitude proche de celle des cyniques face à tout pouvoir établi. Pour l'instant, Foucault efface la différence entre la pédagogie persuasive de Platon et les défis lancés par Diogène à Alexandre le Grand ou au roi Philippe de Macédoine. En 1983, Foucault rappellera que pour le cynique Diogène, la *parrêsia* est « ce qu'il y a de plus beau au monde » et en donne quelques exemples célèbres (voir textes 10). Mais pour l'instant, au début du cours de 1983, Platon semble se comporter comme Diogène. Ce qui importe, c'est le risque pris pour proclamer ce qu'on pense vrai et l'acceptation anticipée d'en être transformé, d'en souffrir et même d'en mourir. Dès 1983, la *parrêsia* devient, selon le titre du dernier cours de Foucault, le courage de la vérité. À propos de ce tournant un peu brusque, que j'évoque trop rapidement, je vous renvoie de nouveau à mon livre (références n°11).

Remarquons immédiatement que ce retour à la politique n'est pas d'abord un retour à la démocratie. Pour illustrer le courage de la vérité, Foucault ne choisit pas Périclès mais Platon, un philosophe et non un homme politique. Et le philosophe n'est pas en train de monter à la tribune de l'assemblée pour dire ses quatre vérités au peuple qui l'écoute, il défie un tyran. C'est d'autant plus significatif que Foucault inverse l'ordre chronologique. La scène se passe en Sicile au IVe siècle et c'est seulement ensuite que Foucault va revenir en arrière, au Ve siècle, au temps de Périclès. C'est là qu'il rencontre la démocratie athénienne comme premier lieu d'apparition et d'exercice de la *parrêsia*. Or, dit Foucault, en annonçant ce déplacement de Platon à Périclès, la *parrêsia* en démocratie ne comporte pas d'abord cette dimension de courage personnel dans la liberté du dire-vrai (voir texte n° 12). La scène démocratique n'est donc pas la meilleure pour illustrer ce que Foucault veut mettre en évidence : une rencontre problématique de l'éthique et de la politique, mieux une rencontre difficile du savoir, de l'éthique et du pouvoir, ou encore, en associant connaissance du vrai et transformation de soi, une expérience spirituelle qui fait l'épreuve des rapports de pouvoir ; une relation à la vérité qui engage toute l'existence, ce que Foucault nomme spiritualité, qui éprouve

son sérieux et sa réalité dans l'affrontement avec le pouvoir en place.

S'il en est ainsi, si Périclès ne pratique pas le courage de la vérité aussi bien que Platon ou Diogène, pourquoi commencer avec la démocratie ?

Foucault part d'un texte de Polybe (texte n°13) :

On ne saurait trouver de système mieux ordonné à l'égale liberté de parole et au franc-parler, au total à la véritable démocratie, ailleurs que chez les Achéens [*isêgorias kai parrêsias kai kathodou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tês para Akaiois huparkhousês*] Polybe, *Histoires*, II, 38, 6.

Selon Polybe, la vraie démocratie est un système consciemment organisé pour favoriser l'égale liberté de parole (*isêgoria*) et le franc-parler (*parrêsia*). En apparence, ces deux mots, *isêgoria* et *parrêsia*, ont presque le même sens. L'*isêgoria*, c'est le fait qu'à l'assemblée populaire n'importe quel citoyen peut demander à prendre la parole. Dès lors, ou bien Polybe se répète en parlant de *parrêsia*, de parole libre, après avoir parlé d'*isêgoria*, de la liberté de prendre la parole, ou bien il faut déterminer le rôle spécifique de la *parrêsia*, distinct de celui de l'égale liberté de parole, dans le fonctionnement de la démocratie. Foucault le fait en distinguant deux points de vue sur la démocratie.

On peut d'abord considérer la *politeia*, c'est-à-dire, dit Foucault, la constitution comme structure juridique. En relèvent l'égalité de tous les citoyens devant la loi (l'*isonomia* d'Hérodote, non présente dans le texte de Polybe) et l'*isêgoria*, le droit pour tout citoyen qui le désire de prendre la parole : celui qui le désire, en grec *o boulomenos*, on pourrait presque dire comme le dictionnaire Bailly « le premier venu », mais en ôtant à l'expression tout sens péjoratif, du moins dans la bouche de ceux qui aiment la démocratie.

En second lieu, on peut détourner son regard de cette constitution juridique égalitaire et considérer les rapports réels de gouvernement. Ce qui apparaît maintenant, ce n'est plus l'égalité, mais la compétition pour la puissance au sein d'une élite. Pour désigner cette puissance qui est l'enjeu de la lutte, Foucault parle de manière significative de la *dunasteia*. Il savait probablement que ce terme était dans la culture grecque plutôt péjoratif, connotant un pouvoir oligarchique. Par exemple, Aristote, dans les *Politiques*, appelle *dunasteia* la pire des oligarchies, la plus tyrannique, celle qui est à ce point despotique qu'elle cesse d'être un vrai régime politique (références n°14). Pour Foucault, la *parrêsia* intervient dans cette compétition pour la puissance, à laquelle, bien sûr, les citoyens ordinaires, les premiers venus dont on parlait à l'instant, assistent en spectateurs et en arbitres. Le combat oppose de manière un peu dichotomique, comme dans les westerns – et c'est un reproche que l'on a fait à Foucault – un bon et un mauvais usage de la *parrêsia*.

Du bon côté, il y a la bonne *parrêsia*, le franc-parler de celui qui a le courage de défendre ce qu'il croit vrai et juste, même en risquant l'impopularité. En effet, la constitution égalitaire de la démocratie la met constamment en danger parce qu'aucun

État ne peut subsister en étant gouverné par le premier venu. Notons immédiatement que Foucault reprend le procès fait à l'égalité démocratique depuis l'origine, à partir du soupçon que Platon a orchestré de manière systématique. Seule une élite, qualifiée à la fois par son intelligence politique et son excellence éthique (son sens du bien commun et son courage) peut sauver la démocratie des dangers que fait peser sur elle sa structure égalitaire. Étant donnée cette constitution égalitaire, la démocratie est perdue ou sauvée selon la manière dont elle est gouvernée, l'issue incertaine du combat pour l'ascendant arbitré par la multitude.

Du mauvais côté, la mauvaise *parrêsia* et l'audace du démagogue. Il a lui aussi son franc-parler, il ose dire tout haut ce que tout le monde pense tout bas, pour prendre un exemple actuel, qu'il n'y a aucune raison de soigner gratuitement des étrangers en situation irrégulière.

Foucault illustre la *parrêsia* du démagogue en citant l'*Oreste* d'Euripide (voir texte et références n°15). Il s'agit du procès d'Oreste, accusé d'avoir tué sa mère devant le peuple d'Argos. Prend la parole « un argien sans l'être » : il n'est pas autochtone, il a acquis la citoyenneté depuis peu parce que la loi d'accès à la citoyenneté est devenue plus laxiste, et il excite l'assemblée contre Oreste en « s'imposant par la force et en faisant confiance à sa *parrêsia* ignorante ».

Périclès est au contraire le héros de la bonne *parrêsia*. Héros d'ailleurs un peu surprenant. En effet, Foucault accorde finalement peu de temps à l'analyse de ses discours reconstitués par Thucydide : en gros trente minutes, ce qui est très peu comparé aux heures passées à analyser les textes d'Euripide ou les *Lettres* de Platon. Les analyses consacrées à Périclès sont minces, quantitativement et même qualitativement : tout se passe comme si Foucault ne croyait pas tant que cela à son héros.

Ce diagnostic est confirmé par l'heure que Foucault consacre en 1984 à résumer et à reprendre les analyses de 1983 à propos de la démocratie. En 1983, la crise de la démocratie d'Athènes était une crise de gouvernement et non une crise de régime. Foucault, je vais y revenir, séparait de manière rigide constitution et gouvernement, structure juridique égalitaire et relations inégalitaires de pouvoir. En 1984, il revient explicitement sur cette conclusion. Il affirme désormais que l'échec des hommes politiques comme Périclès était inévitable, que le régime démocratique était par nature incapable d'accueillir et de faire vivre la différence intellectuelle et éthique qui pouvait seule le sauver. De simplement gouvernementale dans le cours de 83, la crise est devenue structurelle et institutionnelle dans celui de l'année suivante : une conclusion sinon exactement platonicienne, tout au moins d'esprit platonicien !

J'en veux pour preuve le traitement réservé à Aristote. Aristote n'est pas favorable à la démocratie athénienne, du moins dans la version la plus radicale où elle transforme en vrais citoyens (en citoyens ayant effectivement du pouvoir politique) la plupart des hommes libres travailleurs manuels, y compris les artisans travaillant en ville et

leurs salariés. Cependant, contrairement à Platon, Aristote admet la possibilité d'un régime où la multitude, pourtant composée d'hommes intellectuellement et moralement ordinaires, exerce sa suprématie à l'avantage de toute la communauté.

Foucault ne parle presque jamais d'Aristote. En 1983, il n'en parle jamais. En 1984, il lui consacre quelques minutes le 8 février quand il revient sur les conclusions de l'année précédente à propos de la démocratie. À la fin de sa première heure de cours, Foucault oppose « le retournement platonicien » et « l'hésitation aristotélicienne » face à la démocratie. Je passe sur le retournement qui signifie tout simplement que pour Platon et probablement aussi pour Foucault, le régime démocratique égalitaire et la bonne *parrêsia* sont radicalement incompatibles. Non bien sûr que Foucault soit platonicien, au sens où l'être consisterait à mettre la science politique au pouvoir. Foucault va faire des efforts passionnants pour lire Platon autrement, mais ce n'est pas le sujet d'aujourd'hui. L'intéressant, le 8 février, c'est l'hésitation d'Aristote. Hésitation parce que Foucault, comme tout le monde, reconnaît qu'Aristote est plus favorable à la démocratie que Platon. Mais tout compte fait, Aristote serait contraint de reconnaître l'impossibilité d'un régime populaire droit. Pour le montrer, Foucault propose un commentaire pertinent du passage célèbre et difficile où Aristote explique pourquoi le régime populaire droit, dont la forme déviée est la démocratie, n'a pas de nom propre mais porte le nom commun à tous les régimes, *politeia*. Je lis la fin du texte n°16 :

Quand la multitude [*to plêthos*] a la suprématie dans la cité, ce régime a le nom commun à tous les régimes, celui de *politeia.* Car il est possible qu'un individu ou qu'un petit nombre se distingue par son excellence, alors qu'il est vraiment difficile que les plus nombreux possèdent l'excellence en tout, sauf pour la guerre.

Pour beaucoup, Aristote appelle le régime populaire droit *politeia* parce qu'il serait le régime politique par excellence, le régime le plus politique. Ils peuvent invoquer en ce sens un texte de Platon dans les *Lois* (voir texte n°17) et surtout rappeler qu'Aristote compare souvent la royauté au gouvernement du père et qualifie d'aristocratique l'amour du mari pour sa femme : ce serait donc seulement avec la *politeia* que l'animal politique réaliserait pleinement sa vocation politique en instituant un genre de pouvoir libéré de toute attache avec l'horizon des inégalités naturelles qui règnent dans la famille.

Sans y faire référence, Foucault a raison d'écarter cette lecture qui est incompatible avec l'explication fournie par Aristote. Pour pouvoir nommer un régime, il faut pouvoir identifier et donc nommer le ou les meilleurs qui, comme Aristote le dit dans le cas de l'aristocratie, exerceront leur suprématie en visant le meilleur pour la cité, l'avantage commun. Or dans le cas du régime populaire droit, cette procédure de nomination ne fonctionne plus : on peut donner un nom propre à la royauté et à l'aristocratie, « car il est possible qu'un individu ou qu'un petit nombre se distingue par son excellence », mais « il est vraiment difficile que les plus nombreux possèdent l'excellence en tout ». Or une telle excellence de la multitude semble nécessaire pour que les meilleurs

gouvernent en vue du meilleur. Le commentaire de Foucault va dans ce sens : on ne peut nommer la bonne démocratie – celle qui accueillerait le discours vrai des meilleurs – parce qu'elle est impossible.

Pour Foucault, cette impossibilité est définitive, malgré les hésitations d'Aristote. Or dans ce texte, ce dernier se contente de dire que la *politeia* est problématique : comment en effet une masse de gens, pour la plupart ordinaires, pourrait-elle constituer le meilleur gouvernement pour la cité ? Dans ce qui suit aux livres III et IV, Aristote montre comment une multitude composée surtout de citoyens ordinaires, médiocres, peut être, dans certaines conditions déterminées, la meilleure instance suprême pour la cité, le gouvernement le meilleur en vue du meilleur. Aristote tente d'établir la possibilité d'une excellence collective, d'une excellence par composition.

Or Foucault est complètement silencieux sur cet aspect de la démonstration d'Aristote. Il s'arrête à l'aporie du texte que vous avez sous les yeux, ce qui transforme la détermination et le sérieux d'Aristote en hésitation à suivre Platon jusqu'au bout dans sa critique de la démocratie.

II. Discussion

Cette attitude de Foucault mérite discussion.

1. Commençons par la distinction qui organise tout l'exposé, au moins en 83, entre la constitution égalitaire de la démocratie et son gouvernement, bon ou mauvais, par une élite. En 83, elle le conduit à l'idée que la crise de la démocratie est une crise de gouvernement et non de régime, ce qu'il remet lui-même en question l'année suivante. Pour éclairer la discussion, je distinguerai trois manières de comprendre ce qu'est un régime : une définition très large, une définition très étroite et, entre les deux, comme toujours, le juste milieu d'Aristote.

– En 83, Foucault utilise une définition étroite de la *politeia*. Elle est seulement pour lui une structure juridique formelle qui ne nous dit encore rien sur les relations réelles de gouvernement. C'est pour cette raison que j'ai utilisé, comme lui le plus souvent, le mot « constitution » pour traduire *politeia*, et non celui de régime. Cette définition est trop étroite. On ne peut séparer ainsi les principes du droit et la politique, la structure juridique et les rapports de gouvernement. Le principe égalitaire s'inscrit à Athènes dans les pratiques politiques réelles, qu'il s'agisse du tirage au sort, de la reddition de compte, de la durée limitée des magistratures ou de la prise de parole à l'assemblée. Par ailleurs défavorable à la citoyenneté des artisans, Aristote montre qu'elle n'a rien de formel, qu'elle s'inscrit dans la pratique, en un mot que les artisans sont des vrais citoyens, même s'ils ne le sont pas, à ses yeux, à juste titre. Inversement le rôle des *leaders*, le rôle de Périclès par exemple, ne repose pas seulement sur leur capacité à jouer le jeu du discours vrai dans la bataille pour l'ascendant mais aussi sur la structure des institutions qui n'est pas uniquement ordonnée à l'égalité. Périclès a été stratège à plusieurs reprises, ce qui était légalement possible, et il a été pour cela élu,

ce qui était une pratique élitiste dont les institutions faisaient un usage réglé et déterminé. Résumons : la structure juridique n'était pas seulement égalitaire et la pratique politique n'était pas seulement la compétition entre les premiers des citoyens pour gouverner la masse. En réalité, le mot *politeia* renvoie en même temps à la distribution des pouvoirs entre les citoyens et à la vie politique réelle : la *politeia*, dit explicitement Aristote, « est une sorte de vie pour la cité » (voir texte n°18).

– À cette définition étroite de la *politeia*, on peut opposer la définition très large qu'en donne Claude Lefort (voir références n°19). Pour Lefort, un régime est une certaine mise en forme de la coexistence humaine : non pas une simple structure juridique, même si on lui intègre, comme je viens de le faire en m'inspirant d'Aristote, une vie politique et une manière de gouverner. Un régime, c'est aussi une manière de vivre et de penser, une conception de l'univers et de la place qu'y tient la communauté humaine ainsi mise en forme. Une *politeia* est en même temps régime de gouvernement, régime psychique, régime de pensée et même ontologie : dans l'ouvrage de Platon que nous avons pris l'habitude d'appeler la *République*, et qui s'appelle en grec *Politeia*, tous ces registres sont présents. Pour Lefort, il s'agit là *du* politique et non de *la* politique, *le* politique englobant au-delà de *la* politique au sens étroit, un style de vie sociale, une ontologie et une psychologie.

– Aristote est étranger à la distinction foucaldienne de la constitution et du gouvernement, mais aussi à l'idée que la *politeia* serait un régime organisant toute l'existence et toute la pensée, du psychisme individuel à l'ontologie en passant par la famille et la cité : la cité diffère qualitativement de la famille que la *politeia* n'organise pas directement, et l'ordre politique a une relative autonomie par rapport à l'ontologie.

2. J'ai choisi d'évoquer Lefort parce qu'il est peut-être une cible implicite de Foucault quand il décide d'adopter sa définition un peu réductrice de la *politeia*. Il veut en effet dégager ainsi l'espace pour une analyse de ce qui est pour lui la politique réelle, non pas *le* politique objet de spéculation philosophique et ontologique, mais *la* vie politique réelle, les relations de pouvoir (texte n° 20) :

[…] les problèmes de la *dunasteia*, les problèmes de la puissance, sont au sens strict les problèmes de la politique, et rien ne me paraît plus dangereux que ce fameux glissement de la politique au politique employé au masculin (« le » politique), qui me paraît, dans beaucoup d'analyses contemporaines servir à masquer […] l'ensemble des problèmes […] de la politique, de la *dunasteia*, de l'exercice du jeu politique et du jeu politique comme champ d'expérience […].

Laissons de côté cette polémique probable avec Lefort. Elle a l'intérêt de nous révéler ce que Foucault visait à travers cette définition trop réductrice de la *politeia*, sur laquelle il est revenu en 84. Il s'agissait de mettre en lumière *la réalité de la vie politique* : un réseau complexe de relations de pouvoir et de gouvernement, présent en tout régime, même démocratique. Foucault refuse de s'élever trop vite au-dessus du jeu politique et de l'expérience des conflits et de leurs péripéties, qu'il s'agisse, comme Lefort,

d'accéder à la dimension *du* politique, celle où politique, psychologie et ontologie se rejoignent, ou, dans un sens différent, de définir avec Castoriadis *la* politique, la vraie, qui est autonomie, institution explicite de la société, en refusant de la confondre avec les jeux de pouvoir (Voir sur ce qui suit textes n°21).
Castoriadis distingue lui aussi *le* politique et *la* politique, mais dans un sens différent de celui de Lefort. En toute société, écrit Castoriadis, existe(nt) nécessairement une ou des instances qui exercent un pouvoir explicite (distinct du pouvoir implicite des mœurs) en émettant des injonctions dont la violation entraîne des sanctions. Voilà *le* politique comme dimension invariante de toute société. *La* politique est au contraire un phénomène rare inventé par les Grecs en même temps que la démocratie : c'est « une activité collective dont l'objet est l'institution [explicite, consciente, JT] de la société en tant que telle. C'est en Grèce que nous trouvons le premier exemple d'une société délibérant explicitement au sujet de ses lois et les changeant ». Pour Castoriadis, la politique n'est donc pas, comme pour Foucault, « les intrigues de cour, ni les luttes entre les groupes sociaux qui défendent leurs intérêts ou leurs positions ». Quand il refuse de distinguer *la* politique et *le* politique, Foucault ne pense certainement pas à Castoriadis, mais plutôt à Lefort, bon exemple du fameux glissement du bas vers le haut, de la politique au politique. Cependant Castoriadis est atteint lui aussi, dans la mesure où, d'une autre manière que Lefort, il risque de nous faire oublier la politique réelle au profit (je tente d'épouser le point de vue foucaldien) de la vraie politique de l'autonomie.
Foucault voit donc le danger d'un éloge de la démocratie, d'hier et d'aujourd'hui, qui, sous prétexte d'appeler à l'auto-gouvernement ou à l'autonomie, peut masquer l'existence des rapports réels de pouvoir et la vigilance nécessaire à leur égard. Non que Foucault diabolise le pouvoir : dès que des hommes vivent ensemble et coopèrent, d'une manière ou d'une autre, les uns tentent de gouverner les autres. Foucault met simplement en évidence la dynamique de ce genre de relation : on rencontre des résistances, on s'appuie sur elles pour les surmonter, on augmente son pouvoir et si, en bon libéral, on cherche à gouverner moins, c'est toujours en espérant augmenter son emprise pour obtenir que les autres se dirigent eux-mêmes là où on veut les faire aller. Quel que soit le régime où l'on se trouve, la vigilance, la critique et la résistance sont donc nécessaires.

Conclusion

J'ai déjà noté les affinités, qui peuvent surprendre, de Foucault avec Platon. Foucault utilise à plusieurs reprises, sans un mot de critique, les textes du livre VIII de la *République* sur l'anarchie du régime démocratique, où la *parrêsia*, le franc-parler, devient la liberté merveilleuse de dire tout ce qui vous passe par la tête (voir n° 5).
Dans sa réinterprétation de la figure du philosophe/roi, Foucault refuse toute valorisation de la science politique ; mais il emprunte au moins à Platon, l'ennemi

de la démocratie, son élitisme, et même peut-être la crainte du peuple, quand il est impuissant à accueillir le discours vrai et courageux qui pourrait le guider dans la voie du bien commun. Cela a l'avantage de nous prémunir contre les dangers du populisme, à coup sûr considérables : nous en savons aujourd'hui quelque chose en Europe.
Il faut cependant se demander si on peut en rester au jugement de Foucault, proche finalement de celui de Platon, sur l'échec de la démocratie athénienne. Faut-il invoquer la nature de ce régime, la dynamique égalitaire elle-même, ou faire appel, par exemple en relisant mieux Thucydide que Foucault ne le fait en 83, à une analyse plus historienne ?
Mais là n'est pas l'essentiel. Il y a sans doute un malentendu dans la relation de Foucault à la démocratie grecque. Sa critique, ou au moins sa prise de distance, vise moins les partisans grecs de la démocratie que l'éloge moderne de l'auto-gouvernement et de l'autonomie. C'est un malentendu, car les démocrates grecs ne comprenaient pas la démocratie de cette manière. Ils n'ont pas attendu Foucault pour savoir qu'il y a toujours des gouvernants et des gouvernés. Ce qu'il s'agissait pour eux de penser, ce n'était pas le dépassement par la politique des relations par lesquelles les uns gouvernent les autres, mais plutôt la forme spécifique qu'elles prennent dans la cité, les magistrats n'exerçant ni le pouvoir despotique d'un maître, ni le pouvoir d'un père, ni celui d'un mari. De même les Athéniens ont précédé Foucault en vigilance critique. Ils savaient avant lui qu'il y a toujours danger à être gouverné par d'autres et que les relations de pouvoir doivent être surveillées et contrôlées. J'ai déjà évoqué la reddition de compte, qui tempérait l'ardeur à être candidat au tirage au sort ; il faudrait aussi montrer que les tribunaux populaires étaient des contre-pouvoirs auxquels on pouvait faire appel pour annuler les décisions de l'assemblée populaire (c'est la *graphê paranomôn*) : le premier venu, comme nous l'avons vu, pouvait prendre la parole pour proposer une décision ; c'était à ses risques et périls puisqu'on pouvait par la suite porter plainte contre lui pour illégalité : même largement adoptée, sa proposition pouvait être annulée après examen devant un tribunal.

Je ne crois pas que Foucault, contrairement à Platon, ait été hostile à la démocratie. Mais il refuse une certaine manière d'en faire l'éloge et de la concevoir. Dans les années 80, la dénonciation générale des totalitarismes pouvait conduire à une bonne conscience démocratique qui risquait de désarmer la critique. Et même quand l'éloge de la démocratie était moins consensuel et s'accompagnait, comme chez Castoriadis, d'une critique de la démocratie libérale, on continuait à user des thèmes de l'auto-gouvernement et de l'autonomie, la représentation ayant le tort d'en être une version complètement fictive et illusoire. Mais un peuple peut-il être autonome, peut-il se gouverner ? On peut déjà se demander s'il y a sens à penser un collectif comme un véritable individu-sujet : un peuple peut-il , comme un individu, se gouverner, si tant est qu'un individu puisse le faire ? Il faut ensuite réfléchir à ce qui fonde et rend possible le triomphe de l'auto-gouvernement, de l'autonomie et de l'élection, la valorisation

moderne de la volonté et du consentement comme principale et parfois unique source de légitimation : de quel droit, dira-t-on, empêcher quelqu'un de faire ce qu'il veut, si cela ne nuit à personne d'autre que lui ? Or d'une telle valorisation de la volonté libre de tout, y parfois de s'auto-détruire, on ne trouve pas trace dans l'Antiquité. Je m'arrête, pour ne pas vous infliger une autre conférence.

Textes cités dans la conférence

1. Un des premiers éloges de la suprématie de la multitude (Hérodote)

*Sept nobles viennent de réussir à tuer les mages qui avaient usurpé le pouvoir royal en Perse. Ils délibèrent sur le régime à choisir, pouvoir de la multitude, de quelques-uns (*oligarchia*) ou d'un seul (*monarchia*). Otanès, qui a eu l'initiative du complot et qui est partisan de la première solution*, *parle le premier. Ensuite ses compagnons, qui veulent donner le pouvoir aux meilleurs ou à un seul, critiquent, sans utiliser encore le mot démocratie, «* la démesure d'une assemblée populaire (*dêmos*) non retenue *». «* Que ceux qui veulent du mal aux Perses*, dit ironiquement le partisan de l'aristocratie, «*usent d'un *dêmos ».*

Otanès appelait à déposer les affaires [à délibérer] au milieu (*en meson*) des Perses en déclarant ce qui suit : « […] Le pouvoir de la multitude (*plêthos archon*) a tout d'abord le plus beau de tous les noms, "isonomie" (*isonomia*, égalité par et devant la loi) […]. C'est par le tirage au sort qu'il confie leur pouvoir aux magistrats (*archas archei* [1]) ; il soumet ce pouvoir à la reddition de comptes ; il remet toutes les décisions à la délibération commune (*bouleumata de panta es to koinon avaferei*). Voici donc mon avis : abandonnons la monarchie pour élever la multitude (*to plêthos aexein*) ; c'est en effet dans le grand nombre (*en tô pollô*) que toutes choses résident. (Hérodote, *Histoire*, ou *Enquête*, III, 80, trad. JT.

2. Textes de Michel Foucault sur la démocratie grecque

Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983, Hautes-Études / Gallimard. Le Seuil, 2008 (abr., *GSA*).

Leçon du 12 janvier, deuxième heure, *GSA*, p. 68-70.

Leçons des 19 janvier, 26 janvier et 2 février, *GSA*, p. 71-169.

Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1984, Hautes-Études / Gallimard. Le Seuil, 2009 (abr. *CV*).

Leçon du 8 février 1984, première heure, *CV*, p. 33-51.

3. Trois manières de concevoir notre rapport au régime des Athéniens

Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819, Mille et une nuits, 2010, ou Benjamin

Constant, *De la liberté chez les modernes, Écrits politiques*, présenté par Marcel Gauchet, Pluriel, Paris, Librairie générale française, 1980, p. 491-515.
John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Londres, 1861 ; trad. française*, Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009.
Cornelius Castoriadis, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 261-306.

4. Athènes selon Benjamin Constant

Il y a dans l'Antiquité une république où l'asservissement de l'existence individuelle au corps collectif n'est pas aussi complet que je viens de le décrire. Cette république est la plus célèbre de toutes ; vous devinez que je veux parler d'Athènes. […] Nous verrons pourquoi de tous les États anciens Athènes est celui qui a le plus ressemblé aux Modernes (*De la liberté*…, Mille et une nuits, p. 12-13).
Athènes, comme je l'ai déjà reconnu, était de toutes les républiques grecques la plus commerçante ; aussi accordait-elle à ses citoyens infiniment plus de liberté individuelle que Rome et Sparte (*ibid*., p. 19).

5. La liberté dans le domaine privé selon un partisan et un adversaire de la démocratie.

Nous exerçons notre citoyenneté librement (*eleutherôs…politeuomen*), dans les affaires communes, comme dans la vie quotidienne pour tout ce qui conduirait les uns à soupçonner les autres, sans colère envers notre voisin quand il agit selon son bon plaisir […]. Si, pour les affaires privées, nos relations mutuelles ne nous sont pas à charge, la crainte nous retient de l'illégalité dans les affaires publiques (*tê dêmosia*) ; nous écoutons les magistrats pour le moment en fonction, et sommes attentifs aux lois, surtout celles qui portent assistance aux victimes de l'injustice (« Oraison funèbre prononcée par Périclès », Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 37, trad. JT).
[..] ne faut-il pas dire que les citoyens y [en démocratie] sont libres (*eleutheroi*) et que la cité laisse place à la liberté (*eleutheria*) et au franc parler (*parrêsia*) ? et que dans cette cité règne le pouvoir (*exousia*) pour quelqu'un de faire ce qu'il veut ? […] Mais là où existe ce pouvoir, chacun peut à l'évidence se constituer une constitution [2] privée pour sa propre vie, selon ce qui lui plaît (*Opou de ge exousia, dêlon oti idian ekastos an kataskeuên tou autou biou kataskeuazoito en autê, êtis ekaston areskoi*) (Platon, La *République*, VIII, 557 b, trad. JT).

6. Tirage au sort et élection

Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif,* Paris, Calmann-Levy, 1995, chap. 2 « Le triomphe de l'élection ». Voir aussi l'excellent chap. 1 : « Démocratie directe et représentation, la désignation des gouvernants à Athènes ».

7. Sur Foucault et l'expérience démocratique athénienne

« La *parrêsia* en démocratie », Jean Terrel, *Politiques* de Foucault, Paris, PUF, 1010, IIe partie, chap. 2, p. 186-194, et chap. 4, conclusion, p. 250-254 ; voir aussi, conclusion finale, p. 260-262.

8. Deux questions appelées par l'analyse de Foucault

1. Qu'est-ce qu'un régime ? 2. Les idéaux démocratiques d'autonomie (obéir à la loi que l'on s'est soi-même donnée) et d'auto-gouvernement (se gouverner soi-même) ne risquent-ils pas de nous faire oublier les dangers inhérents en tout régime aux relations de pouvoir ?

9. La* parrêsia *comme qualité morale et technique du directeur qui aide quelqu'un à prendre soin de son existence et de sa vie

L'Herméneutique du sujet, cours au Collège de France, année 1981-1982, Hautes-Études / Gallimard. Le Seuil, 2001. Leçons des 27 janvier et surtout des 3, 10 et 19 mars. Commentaire in *Politiques de Foucault*, IIe partie, chap. 2, p. 179-180.

10. Le franc-parler de Diogène le cynique selon Diogène Laërce

Comme on lui demandait ce qu'il y a de plus beau au monde, Diogène répondit, le franc-parler [*parrêsia*] (« Diogène » 69, in *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française, 1999). p. 736.

Alors qu'il prenait le soleil à Cranéion, Alexandre survint qui lui dit ; « Demande-moi ce que tu veux ». et lui de dire : « Cesse de me faire de l'ombre » *ibid*., 38, p. 716.

11. D'une définition de la* parrêsia *à l'autre

Politiques de Foucault, IIe partie, chap. 2, p. 177-186.

12. Est-ce sur la scène démocratique que la parrêsia se manifeste le mieux comme courage de la vérité ?

[…] alors que dans le texte de Plutarque [lu par Foucault pour décrire la scène d'affrontement entre Platon et Denys] […] la *parrêsia* semble liée à une vertu, à une qualité personnelle, à un courage (c'est le courage dans la liberté du dire-vrai), le mot *parrêsia* tel que vous le trouvez employé à l'époque classique ne comporte pas, du moins ne comporte pas premièrement, fondamentalement et essentiellement, cette dimension du courage personnel… (12 janvier 1983, deuxième heure, *GSA*, p. 68).

13. Un texte de Polybe (historien grec, né entre 210 et 202 av J-C) cité et commenté par Foucault

On ne saurait trouver de système mieux ordonné à l'égale liberté de parole et au franc-parler, au total à la véritable démocratie, ailleurs que chez les Achéens [*isêgorias kai parrêsias kai kathodou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis têS para Akaiois huparkhousês*].

Polybe, *Histoires*, II, 38, 6. Frédéric Gros cite en note (p. 70, note 2) la traduction de P. Pédech (Paris, Les Belles Lettres, 1970) que j'ai modifiée : « on ne saurait trouver un régime et un idéal d'égalité, de liberté, en un mot de démocratie plus parfaite que chez les Achéens ». Commentant ce texte à deux reprises (12 janvier 1983, 2, p. 69, et 2 février, 1, p. 137-138 et 145) Foucault ne le cite pas intégralement et se contente de reprendre les mots *isêgoria*, *parrêsia* et *alêthinê dêmokratia*.

14. La* dunasteia *dans la culture grecque

Aristote, *Les Politiques*, IV, 5, 2, 1292 b 7-10. Chez Platon, *dunasteia* a un sens plus variable : dans le *Gorgias*, elle est pour Calliclès, associée à la tyrannie, la domination que visent ceux qui sont supérieurs par nature (492 b) ; dans le *Politique* (291 d), Platon parle « du régime dominé par la puissance d'un petit nombre (*ê upo tôn oligôn dunasteian [politeia]*) ». Enfin au livre III des *Lois* (680 b 1-5), tous appellent *dunasteia* ce qui n'est pas encore tout à fait un régime politique, mais en tient lieu, la première forme d'organisation que se donnent les hommes après le Déluge, un pouvoir patriarcal qui se passe de lois écrites, tel celui que le Cyclope, chez Homère, exerçait sur son clan.

15. *La* parrêsia *d'un démagogue*

Alors se leva un certain homme à la langue effrénée (*athuroglôssos*), puissant par son audace (*ischuôn thrasei*), argien sans être argien, s'imposant par la force (*ênagkasmenos*), faisant confiance au tumulte et à sa *parrêsia* ignorante (*thorubô te pisunos kamathei parrêsia*), assez persuasif pour plonger un jour les citoyens dans quelque désastre.

Vers 902-906. J'ai modifié la traduction Méridier utilisée par Foucault, Paris, Les Belles Lettres, 1959. Pour mon commentaire, *Politiques de Foucault*, II, chap. 4, p. 246-248.

16. La régime droit où la multitude a la suprématie selon Aristote

Puisque "régime politique" (*politeia*) et "instance politique directrice" (*politeuma*) signifient la même chose, et que cette instance politique est le pouvoir suprême (*to kurion*), ce pouvoir suprême est nécessairement un seul homme, quelques-uns (*oligoi*) ou le grand nombre (*oi polloi*). Quand un homme, quelques-uns ou le grand nombre gouvernent (*archein*) en vue de l'avantage commun, les régimes sont nécessairement droits ; s'ils gouvernent en vue de l'avantage propre de cet homme, de ces quelques-uns ou de cette multitude (*plêthos*), les régimes sont déviés. Soit en effet on ne doit pas appeler citoyens ceux qui ont part à la vie de la cité, soit il faut qu'ils en partagent en commun les avantages. Nous appelons d'ordinaire royauté (*basileia*) celle des monarchies qui a en vue l'avantage commun, aristocratie l'un des régimes où un petit nombre, supérieur à un, a la suprématie, parce que les meilleurs (*aristoi*) ont le

pouvoir et que ce régime vise le meilleur (*to ariston*) pour la cité et ceux qui en commun la constituent. Quand la multitude a la suprématie dans la cité, ce régime a le nom commun à tous les régimes, celui de *politeia.* Car il est possible qu'un individu ou qu'un petit nombre se distingue par son excellence, alors qu'il est vraiment difficile que les plus nombreux possèdent l'excellence en tout, sauf pour la guerre. C'est pourquoi dans une telle *politeia* le pouvoir suprême est aux mains de ceux qui font la guerre et y ont part ceux qui possèdent les armes.
Politiques, III, 7, 1279 a 25-1279 b 4, traduction, JT. Commenté par Foucault, *CV*, 8 février 1984, première heure, p. 48-49. Je discute son propos in *Politiques de Foucault*, IIe partie, chap. 4, p. 251.

17. La* politeia *comme « vrai » et seul régime politique
C'est, excellents amis, que vous avez part à de [vrais] régimes politiques (*politeiai*), tandis que ceux que nous venons d'énumérer [démocratie, oligarchie, aristocratie, etc.] ne sont pas des régimes politiques (*politeiai*) mais des cités administrées comme des familles, où une partie des citoyens est dominée et asservie, si bien que chacune reçoit son nom de l'élément despotique qui y exerce la suprématie [*Ontôs gar, politeiôn meteche as de ônomakamen nun, ouk eisin politeiai, poleôn de oikêseis despozoménôn te kai douleuousôn meresin eautôn tisi, to tou despotou de ekastê prosagoreuetai kratos*] (Platon, *Lois*, IV, 712 e 9 - 713 a 2, trad. JT).

18. La* politeia *est la vie d'une cité
Si on a eu raison de dire dans les Éthiques que la vie heureuse est celle qui est menée sans entraves selon l'excellence et que l'excellence est une moyenne, il est nécessaire que la vie la meilleure soit le juste milieu, la moyenne qu'il est possible à chacun d'atteindre ; et il est nécessaire que les mêmes critères s'appliquent à l'excellence et à la perversité d'une cité et d'un régime. Car le régime est une sorte de vie de la cité (*ê gar politeia bios tis esti poleôs*) *Politiques*, IV, 11, 1295 a 35 -1295 b.

***19. La* politeia *selon Claude Lef*ort**
« Permanence du théologico-politique », *Le temps de la réflexion 2*, Paris, Gallimard, 1981. Repris dans *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, 1986. J'utilise l'édition publiée dans la collection Points, p. 275-327. Pour la distinction entre *le* politique et *la* politique, p. 279-285.
« La question de la démocratie », *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983. *Essais sur le politique*, p. 18-32, en particulier, p. 19-21.
« Avant-propos, *Essais sur le politique*, en particulier, p. 8-11.

20. […]* Le *politique et* la *politique selon Foucault
les problèmes de la *dunasteia*, les problèmes de la puissance, sont au sens strict

les problèmes de la politique, et rien ne me paraît plus dangereux que ce fameux glissement de la politique au politique employé au masculin (« le » politique), qui me paraît, dans beaucoup d'analyses contemporaines servir à masquer […] l'ensemble des problèmes […] de la politique, de la *dunasteia*, de l'exercice du jeu politique et du jeu politique comme champ d'expérience […].
(2 février 1983, deuxième heure, *GSA*, p. 146).

21. Le *politique et* la *politique selon Castoriadis*

[*Le* politique, c'est la dimension] qui a affaire avec le pouvoir, à savoir l'instance (ou les instances) instituée pouvant émettre des injonctions sanctionnables et qui doit comprendre toujours […] au moins ce que nous appelons un pouvoir judiciaire et un pouvoir gouvernemental. (« La démocratie comme procédure et comme régime », *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996).

Par politique, [en désignant ici *la* politique et non *le* politique] je n'entends pas les intrigues de cour, ni les luttes entre les groupes sociaux qui défendent leurs intérêts ou leurs positions (choses qui ont existé ailleurs), mais une activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle. C'est en Grèce que nous trouvons le premier exemple d'une société délibérant explicitement au sujet de ses lois et les changeant (« La polis grecque et la création de la démocratie », *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986).

[1]1. *Archas archei* ne peut être traduit complètement si on tient compte du fait que *archein* signifie à la fois commencer et commander. Hérodote écrit que le pouvoir de la multitude (*plêthos archon*) *commande* que les pouvoirs des magistrats *commencent* avec le tirage au sort.

[2]2. Avec ironie, Platon utilise un verbe et un substantif apparentés : chacun s'organise son propre régime, d'où l'idée que la démocratie est un vrai *patchwork* qui ne correspond en rien à l'image d'une cité où tout le monde marche d'un même pas. On voit que Périclès comprend autrement la liberté laissée à chacun dans sa vie privée.