

Aussi grandes
que soient
les dimensions
de cette cité



Cornelius Castoriadis

Chris Marker

Chris Marker – La première question, on ne peut pas la poser mieux que vous l’avez posée vous-même : dans quelle mesure la démocratie grecque peut-elle être d’un intérêt « politique » pour nous aujourd’hui ?

Cornelius Castoriadis – Grand problème. Il y a d’abord le mot lui-même, n’est-ce pas ? « Démocratie »... *demos cratos*. *Cratos* ça veut dire le pouvoir, *demos* c’est le peuple. Donc, la démocratie, c’est le pouvoir du peuple. Ça veut dire, déjà dans la conception grecque, que ce n’est bien entendu pas le pouvoir d’une oligarchie ; ça veut dire aussi que le peuple exerce lui-même le pouvoir, c’est-à-dire que c’est une démocratie directe. Comment exerce-t-il à Athènes, par exemple ? Eh bien il exerce parce qu’il pose lui-même les lois : toute loi est votée par l’assemblée, l’*ecclesia* – l’église, l’assemblée, chez les chrétiens, les fidèles, là, l’assemblée du peuple –, et ces lois sont votées avec la clause fantastique : « Il a semblé bon, au *demos* et à la *boulé*... », c’est-à-dire au peuple et au conseil, n’est-ce pas. On ne dit pas que c’est la vérité absolue. On ne dit pas que Dieu a donné les tables de la Loi. On dit : « En ce moment-ci, les Athéniens ont cru bon de voter cette loi » – ce qui veut dire que cinq ans plus tard, ou dix ans plus tard, ou vingt ans plus tard, on peut la changer. Et puis la démocratie est exercée par le fait que les tribunaux ne sont pas faits par des juges professionnels, ne sont pas composés de juges professionnels : les juges sont tirés au sort. Il y a un système extrêmement compliqué – qu’Aristote décrit dans *La Constitution des Athéniens*¹ – pour qu’il n’y ait pas de tricherie possible et pour que tout le monde ait des chances égales de participer à ces tribunaux. Donc, ce sont les tribunaux populaires qui jugent, toujours, selon les lois bien sûr. Et puis il y a, bien entendu, les magistrats. Ces magistrats, on peut les classer en deux catégories : il y a des magistrats qui représentent en un certain sens la cité, la *polis* ; ces magistrats-là sont tirés au sort, parmi tous les citoyens, puisque tout citoyen est supposé être également capable que tout autre de représenter la *polis* et

¹ - Œuvre attribuée à Aristote et ses élèves, décrivant le régime politique dans l’Athènes antique, elle aurait été rédigée entre les années 329 et 326-324 av. J.-C.

d'exercer les fonctions de magistrat. À certains offices, à certains postes dont les Athéniens, par exemple, considèrent qu'ils impliquent pour leur exercice un savoir spécifique, c'est-à-dire une *tekhné*² – c'est un des sens du mot *tekhné* –, il n'est pas question de tirer au sort. On élit, parce que l'élection – comme le pensent les Athéniens, comme ils le disent, comme le dira aussi Aristote –, l'élection est évidemment un principe aristocratique. *Aristos*, c'est le meilleur, et quand on élit, on élit les meilleurs. On ne connaît pas de députés qui se présentent aux gens en disant : « Élisez-moi, je suis le pire. » Il dit : « Je suis le meilleur. » Et ça, ça vaut pour les domaines où il y a un savoir spécifique. Par exemple, si on veut construire des bateaux, on élit un magistrat responsable pour cette construction des bateaux ou pour la construction des murailles et on élit dix stratèges, dix chefs de guerre parmi les gens qui sont supposés s'y connaître le mieux dans ces affaires-là. Ces postes-là sont électifs mais ceux qui sont élus peuvent toujours être révoqués. Un citoyen peut engager une procédure en disant : « Périclès a violé la loi en faisant telle et telle chose », et le tribunal décide. Ça, c'est la conception de la démocratie créée là, qui va de pair avec ce qu'il faut bien appeler la création de la politique, au sens profond du terme. La politique ce n'est pas uniquement, dans la conception grecque, pas du tout même, les intrigues sur un pouvoir qui existe. Ça, ça a toujours existé, chez les Chinois, chez les Indiens, chez n'importe qui, chez les Aztèques : il y a un roi, ou il y a des prêtres, ou il y a des intrigues, et puis il y a une question : comment gérer le pouvoir ? Mais la politique chez les Grecs c'est : comment faut-il instituer la société ? C'est-à-dire : quelle est la bonne société, quelle est la juste société, et par quelles institutions cette bonne et juste société peut s'incarner ? La réponse démocratique, c'est que seul le peuple qui doit vivre sous ses lois peut décider de quelles sont les meilleures lois. Donc, ça, c'est la liaison avec la politique, qui conduit tout de suite à une liaison avec la philosophie – on en parlera peut-être tout à l'heure –, mais qui conduit aussi, par opposition aux modernes – alors

2 - La *tekhné* ou *technè*, désigne la « production » ou « fabrication matérielle », l'action efficace, chez les Grecs de l'Antiquité.

là, c'est un problème énorme – , à l'opposition entre la démocratie directe et ce que les modernes ont inventé comme démocratie représentative. Chez les Grecs, il n'y a pas l'idée de la représentation. Encore une fois, personne ne dit que tout le monde peut à tout moment décider de toute chose : ou bien il y a les spécialistes, ou bien il y a les magistrats. Mais ces magistrats ne sont pas des représentants au sens que le peuple a dit : « Bon, on leur délègue tous pouvoirs pendant une certaine période », comme nous faisons. Ce sont simplement des émanations de la cité qui l'incarnent, à certains égards et pour certaines fonctions. Chez les modernes, l'idée de la démocratie représentative va de pair avec ce qu'il faut bien appeler une aliénation du pouvoir, une expropriation, une auto-expropriation du pouvoir. La population dit : « Ben pendant cinq ans, je n'ai rien à faire sur le plan politique, j'ai choisi cinq cent quarante-huit personnes qui vont s'occuper de mes affaires », dans le cadre de la constitution, etc., avec certaines garanties et tout le reste. Le résultat c'est que, pendant ces cinq ans, les citoyens ne sont pas actifs, ils sont passifs. Et même le jour des élections – mais enfin, ça c'est une autre discussion – de quoi peuvent-ils décider ? On leur présente deux personnages, ou deux partis et toutes les options qui vont apparaître pendant ces élections sont bien entendu déjà prédéterminées par la situation créée pendant les cinq années précédentes. Il y a là une énorme différence. Une autre différence – pas dans le terme « démocratie », mais dans la conception des Athéniens – des cités démocratiques en Grèce, c'est qu'il n'y a pas d'État, à vrai dire. Là, il faut peut-être faire, si on a le temps, une petite parenthèse. Les modernes ne comprennent pas ça. On a retrouvé... Aristote était un grand philosophe mais qui a vécu pratiquement après la grande période démocratique. Mais c'était un philosophe très... comment dire ?... terriblement travailleur, terriblement précis. Il avait créé une école et il a réuni à peu près cent soixante *politeia*³, c'est-à-dire constitutions de cités grecques et même de certaines cités étrangères. Elles ont toutes été perdues mais vers 1880 on a trouvé,

3 - Dans l'organisation politique des Grecs de l'Antiquité, la *politeia* est un concept qui allie citoyenneté et mode d'organisation de la cité.

sur un papyrus, *La Constitution des Athéniens*, *Athenaion Politeia*. Or tous les philologues ont traduit le titre de ce livre et dans la collection Budé⁴, ça apparaît encore, *La Constitution d'Athènes*. Pour les Grecs, pour Aristote, pour Thucydide quand il écrit *La Guerre du Péloponnèse*⁵, quand il parle de l'entité politique que nous appellerions Athènes, il ne parle jamais d'Athènes – Athènes est une expression géographique : à tel moment, Alcibiade est parti d'Athènes... – mais il dit « *les Athéniens* cet hiver-là ont décidé », « *les Lacédémoniens* ont décidé », c'est-à-dire que c'est le peuple lui-même qui est ce que nous appelons état, le peuple lui-même qui est le pouvoir politique. Alors que dans l'imaginaire politique moderne, nous ne sommes jamais sortis finalement de la conception qui a été créée par la monarchie absolue : il y a là le Pouvoir, un monstre quelque part, le Léviathan, comme a dit Hobbes⁶. Ce monstre de temps en temps sort de sa grotte et demande dix mille jeunes gens, quarante mille jeunes filles pour les manger, cent mille personnes pour les tuer, etc. Il demande l'argent et tout le reste. Nous ne pouvons rien à l'égard de ce monstre. Ce que nous pouvons faire, c'est placer autour de sa grotte des barricades en papier qui s'appellent les constitutions, qui limitent les prérogatives de l'État. Et on peut le voir avec quelque chose, qui sur un point est très amusant, c'est le problème de la délation...

[clap 90]

CC – Oui, alors... Nous avons une conception de la délation, n'est-ce pas ? Dénoncer quelqu'un en principe ça ne se fait pas, c'est

4 - Publiée aux éditions Les Belles Lettres sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, la Collection des Universités de France, dite « Collection Budé », a pour vocation d'éditer tous les textes grecs et latins jusqu'à la moitié du VI^e siècle, mis à jour et accompagnés de traductions françaises nouvelles, d'introductions, de notices, de notes et d'un appareil critique. « Les Budé », collection des Universités de France.

5 - *La Guerre du Péloponnèse*, récit d'un conflit athéno-spartiate et 404 av. J.-C., commence ainsi : « Thucydide l'Athénien a raconté la guerre des Péloponnésiens et des Athéniens. »

6 - *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Thomas Hobbes, 1651.

même infâme. Déjà, ça commence à l'école, c'est un donneur, etc. Actuellement, je ne sais pas quelle est la mentalité, mais enfin je pense que même un meurtrier, on le dénonce pas. Bon. Et il y a un passage où Platon discute – Platon lui aussi étant de la décadence : c'est après la démocratie, il hait la démocratie, il la décrit de façon tout à fait calomniatrice... mais ce n'est pas le problème –, dans un livre qui s'appelle *Les Lois*, il veut régler la question de la délation, disant « Qu'est-ce que le délateur peut faire, doit faire si... » Bon, il veut réglementer d'une certaine façon la délation. Les philologues et les philosophes modernes sont ahuris devant ce phénomène. Les plus indulgents parmi eux disent, évidemment, que comme à Athènes il n'y avait pas de tribunaux professionnels, qu'il n'y avait pas de procureur, que les policiers étaient des esclaves – les policiers de la ville étaient des esclaves sous les ordres d'un magistrat, qui lui était un citoyen – évidemment les Athéniens étaient obligés de recourir au fait que chaque citoyen pouvait dénoncer quelqu'un d'autre. Mais si on réfléchit, on peut voir toute la différence dans la conception. Si les lois sont mes lois, je les ai votées, même si j'étais minoritaire, j'étais contre cette loi, mais j'accepte la règle démocratique : celle qui a été votée est notre loi – à la limite, si je n'en veux pas, je peux quitter la ville, sans demander l'autorisation de personne... Si les lois sont mes lois, et si quelqu'un d'autre les transgresse, il m'appartient aussi, à moi, et pas à un corps professionnel spécialisé, de faire observer la loi. D'où le fait que tout citoyen athénien peut accuser n'importe qui d'autre d'avoir commis tel ou tel délit. Ceci, qu'il s'agisse du droit criminel habituel ou qu'il s'agisse – et c'est le plus important d'ailleurs – de la sphère politique. Chez nous, qu'est-ce qui se passe ? Nous avons encore la conception que la loi, ce n'est pas notre loi, que la loi c'est la loi du Roi. En Angleterre d'ailleurs, le procureur s'appelle toujours l'« avocat de la Couronne », n'est-ce pas ? Donc, ce sont leurs lois, nous sommes toujours les serfs, qui essayons de nous tirer de la réglementation imposée par le seigneur, ou par le roi ; donc, nous ne nous dénonçons pas entre nous, puisque de toute façon la loi, c'est la loi des autres. Je ne plaide pas pour ou contre la délation, je veux

montrer, par là, la différence de deux conceptions de notre rapport à la loi, à l'application de la loi, à la transgression de la loi.

CM – Objection classique : aussi bien sur le plan de l'appartenance que sur celui de la délégation, de la représentation, il y a un problème purement physique...

CC – Quantitatif...

CM – C'est-à-dire qu'à l'échelle de la *polis*, des choses sont possibles, qui ne le sont plus à l'échelle d'une nation moderne. Alors dans quelle mesure peut-il y avoir liaison entre ce modèle qui a l'air condamné, simplement par l'évolution des sociétés, et l'État tel que nous le connaissons ?

CC – Bien évidemment. Le problème se pose depuis qu'il y a de grandes sociétés nationales, déjà au XVIII^e, XVII^e-XVIII^e, etc. Une remarque préalable serait peut-être nécessaire. Je ne dis évidemment pas que la *polis* des Athéniens, enfin la cité des Athéniens, leur constitution, institution de la cité, est un modèle. Ce serait de la folie. Non seulement à cause de la dimension physique, mais à cause d'une foule d'autres choses. Je dis simplement que c'est un germe, c'est-à-dire que nous pouvons nous inspirer de cela pour essayer de penser autrement notre relation à la loi, notre relation à la collectivité, notre relation au pouvoir. Or, dans le domaine que nous discutons, ce germe signifie quoi ? Qu'effectivement, et combiné d'ailleurs avec l'expérience des temps modernes, à partir du moment où j'ai une représentation fixe et stable, des représentants du peuple... Ça, Rousseau le savait déjà, il le dit : « Les Anglais croient qu'ils sont libres parce qu'ils élisent leurs députés une fois tous les cinq ans. Eh bien, ils sont libres un jour sur cinq ans. » Et même là, comme on le disait tout à l'heure, c'était trop concéder, parce que même ce jour sur cinq ans, ils ne sont pas libres, les jeux sont déjà faits. Les dés sont pipés. Nous ne pouvons évidemment pas penser qu'il peut y avoir une *ecclesia*, une église des cinquante-cinq millions de Français, ou

des trente-cinq millions qui sont la majorité politique électorale, mais nous pouvons nous inspirer de l'idée de la démocratie directe et essayer de trouver des formes par lesquelles, d'abord au niveau local, au niveau de l'entreprise, au niveau des autres institutions, les gens s'auto-gouvernent, et que toute délégation qui est faite vers des organes centraux reste sous le contrôle des populations. Or ça, les temps modernes ont donné des exemples de cela, le mouvement ouvrier a donné des exemples de cela - les conseils ouvriers ou les Soviets, avant qu'ils soient tout à fait dominés par le parti bolchevik, c'était cela. On avait une délégation échelonnée, si je puis dire, mais où chaque échelon qui délégait à l'échelon supérieur pouvait toujours révoquer ce qu'il avait délégué. La difficulté principale avec les sociétés modernes n'est pas là. Ce n'est pas de trouver des formes qui garderaient, rénovaient l'esprit de la démocratie directe. D'abord, nous ne pouvons pas les trouver ici, maintenant. Créer des formes de démocratie qui ne soient pas aliénantes, où les gens participent dans la société moderne, ça ne peut être que l'œuvre du peuple entier et non pas d'un théoricien ou d'un artiste ou de je ne sais pas qui, qui dirait : « Voilà la recette, vous n'avez qu'à appliquer cela. » Mais, par rapport à ce problème - représenter ou non, etc. -, l'essentiel c'est quoi ? C'est que les citoyens anciens considéraient effectivement que la communauté, la *polis*, était leur affaire. Ils se passionnaient pour cela. Et les individus modernes, c'est là que le bât blesse, ne se passionnent pas pour cela. D'où d'ailleurs ce phénomène tout à fait caractéristique du monde moderne : nous avons de longues périodes de plus ou moins grande apathie politique pendant lesquelles les affaires communes sont gérées par les politiciens professionnels. Et nous avons de façon paroxystique, comme des crises, des révolutions, parce qu'évidemment les professionnels gérant le domaine politique ont été trop loin, ou ce qu'ils font ne correspond plus à ce que la société veut. La société ne peut pas trouver de canaux normaux pour exprimer sa volonté. On est donc obligé d'avoir une révolution, une crise sous cette forme. L'activité politique dans les sociétés modernes ne peut se réaliser que sous cette forme paroxystique de crises qui surviennent tous les

dix, vingt, quarante, cinquante, soixante-dix ans, etc., etc. Alors que, par exemple dans l'histoire de la cité des Athéniens, nous avons à peu près trois siècles – je laisse de côté le quatrième, qui est en effet pour moi le siècle où la démocratie s'atrophie, disparaît, dégénère, etc., après la défaite de 404, la guerre du Péloponnèse – nous avons trois siècles où il y a des changements de régime. Mais en tout cas ces trois siècles sont caractérisés par la participation constante, permanente des citoyens dans le corps politique. Ça ne veut pas dire les 100 %, mais les plus récentes études, celles de Finlay par exemple, montrent que quand une affaire importante était discutée dans l'assemblée du peuple à Athènes, il y avait quinze / vingt mille personnes sur trente mille citoyens. Il faut savoir ce que ça veut dire. Ça veut dire qu'il y avait des gens qui partaient à deux heures du matin, de Sounion, de Lorion ou de Marathon pour être sur l'Apix au moment du lever du soleil quand les Prytanes commençaient – enfin, annonçaient que la délibération était ouverte. Et ils faisaient ça pour rien ; le salaire ecclésiastique a été introduit beaucoup plus tard. Ils perdaient leur journée de travail, ils perdaient leur sommeil pour aller participer. Il faut poser cela avec une phrase très bien dite de Benjamin Constant en 1820, quand déjà il oppose la démocratie chez les modernes à la démocratie chez les Anciens. Constant était un libéral : il était pour la démocratie représentative, il était pour le suffrage censitaire, il pensait que les ouvriers, étant donné leur occupation, ne peuvent pas vraiment s'occuper de politique, etc. Donc il faut que les classes... cultivées s'en occupent. Il disait : « De toute façon, ce qui nous intéresse nous autres modernes, ce n'est pas de participer aux affaires publiques, tout ce que nous demandons à l'État c'est la garantie de nos jouissances⁷. » Cette phrase a été écrite pendant les premières années de la Restauration en France, il y a cent soixante ans, et elle dépeint tout à fait typiquement l'individu moderne. Il demande à l'État la garantie de ses jouissances et c'est tout.

7 - « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », discours prononcé par Benjamin Constant à l'Athénée royal de Paris en 1819.

[clap 91]

CM – Autre objection classique : par quelle alchimie cet ensemble d’individus conditionné à demander à l’État la garantie de ses jouissances, va se retransformer en *démos* omniscient et sage, qui peut de lui-même instaurer une nouvelle forme de rapports avec le pouvoir, puisque le pouvoir qui existe est justement celui auquel il a été conditionné ?

CC – Permettez-moi de reprendre un mot que vous avez dit : ce n’est pas *démos* omniscient et sage. Et là, je vais faire une longue parenthèse. Là encore, on est dans la mentalité des germes. Il y avait à Athènes une disposition que je trouve absolument extraordinaire et qui s’appelait *graphé paranomon*, accusation d’illégalité. Le *démos* ne se considérait pas omniscient. Le *démos* pouvait voter une loi, et ensuite un citoyen pouvait traîner devant les tribunaux la personne qui avait proposé cette loi, en disant qu’il avait proposé une loi illégitime ou contraire à des lois plus fondamentales de la cité ou à l’ensemble de l’esprit de la constitution des Athéniens. Le *démos* ne se considérait pas comme omniscient, il n’y avait pas ce que les modernes ont appelé la division des pouvoirs, mais avec cette procédure, le peuple pouvait, en un sens, faire appel de ses propres décisions devant une autre section de lui-même. Il faut imaginer : un jour, c’est l’*ecclesia*, il y a le peuple et il y a un habile orateur, qui dans un moment passionnel entraîne les gens à voter quelque chose. Ça devient une loi – c’est vrai, c’est un des risques de la démocratie, qui n’est d’ailleurs pas moindre avec le Congrès ou le Parlement, ou n’importe quoi d’autre, ou un président de la République... – mais il y a le contrôle. Il y a la possibilité du contrôle. Le lendemain ou dix jours plus tard, un citoyen va devant un tribunal, tiré au sort et composé de mille cinq cent un citoyens, qui, lui, délibère dans le calme et dit : Chris Marker, ou Castoriadis, a entraîné le peuple à voter une loi illégitime, il faut le condamner. On le condamne et la loi est annulée de ce fait. Donc, ce n’est pas un *démos* omniscient et nous modernes avons encore – et ça, ça se voit dans mille et un

domaines –, l’illusion d’un savoir absolu dans la politique. Ça vient de loin, ça vient de Hegel, ça vient de Marx, ça vient de Platon aussi d’ailleurs : il y a des gens qui ont une *épistémé* politique, c’est-à-dire une science politique, et qui peuvent décider. Or ça, c’est faux. Les Grecs le savaient et je prétends qu’ils avaient raison, c’est-à-dire que c’est bon pour nous aujourd’hui. Il y a pas de science politique – sauf au sens universitaire de décrire la constitution du Costa Rica, etc., mais ce n’est pas ça qui nous intéresse. Dans la politique, nous avons uniquement de la *doxa*, c’est-à-dire de l’opinion. Il y a bien sûr des opinions meilleures et des opinions moins bonnes, il y a des opinions qui peuvent être argumentées, et des opinions qui ne peuvent pas être argumentées. Bon. Mais le débat politique c’est un débat entre opinions. L’idée des modernes est que des gens possèdent une science politique. Nous avons aussi l’idée qu’il y a une technicité de la politique et des affaires de l’État, qui fait que le peuple ne peut pas gérer, ne peut pas gouverner, ne peut pas s’auto-gouverner. Or ces deux idées sont fausses, parce que la politique, encore une fois, c’est une question d’opinion et de jugement, et cette opinion et ce jugement sur les affaires politiques, il est évident que tout le monde ne les possède pas au même degré, peut-être ne les possédera jamais au même degré, mais ce n’est pas le problème. Le problème est d’avoir des citoyens qui peuvent décider en connaissance de cause, la plupart du temps bien, entre des opinions différentes avec des argumentations différentes. Or, pour que les citoyens arrivent à ce point, il faut qu’ils soient éduqués de façon correspondante. D’où l’énorme importance que les Grecs accordaient à ce qu’ils appelaient la *paideia*, c’est-à-dire l’élevage, l’éducation des jeunes, qui n’était pas du tout simplement une éducation technique ou une éducation, disons, scolaire. C’était au plus profond sens du terme, une éducation civique. Tout le but de l’éducation était d’amener cet enfant, arrivé à l’âge de dix-huit ans, à faire ses deux ans d’*ephebeia*⁸, le service militaire aux frontières de l’Attique, où il apprenait le métier des armes puisque tout citoyen

8 - Système d’éducation pris en charge par la cité athénienne, qui constitue une transition entre l’enfance et l’âge adulte.

était aussi soldat. Et après, de prêter le serment de la citoyenneté, en étant éduqué pour devenir quelqu'un qui, comme le dit très bien Aristote, dans sa définition de qui est un citoyen⁹, peut à la fois gouverner et être gouverné. Mais être gouverné dans cette phrase d'Aristote et dans l'esprit grec, ce n'est pas être gouverné comme on gouverne un mulet, ni même ainsi que l'aurait dit Aristote comme on gouverne un esclave, que lui considère comme quelqu'un qui ne peut pas décider pour lui-même. Être gouverné, c'est être gouverné en citoyen d'une cité libre, être gouverné c'est pouvoir dire : « Oui, maintenant l'orateur a raison, ou il a tort, il faut voter cette loi, ou il ne faut pas voter cette loi. » Pour nous, modernes, toute une tournure de l'éducation sociale détourne les gens des affaires publiques. Et ce ne sont pas ces misérables heures d'éducation civique qu'on donne au lycée qui peuvent compenser ça. L'activité politique, c'est comme la nage, on apprend à juger en se lançant dans l'eau, et en jugeant, et en apprenant. Dans la mesure où on maintient les citoyens dans la passivité, bien sûr, on leur apprend à être des citoyens passifs. Cette société moderne, je le disais tout à l'heure, a eu des révolutions... Elle n'a pas seulement eu des révolutions, elle a eu d'autres mouvements, c'est quand même une société vivante. De tous ces grands mouvements des dix derniers siècles, il reste des choses, et ça bouge. Toute la question est : est-ce qu'elle peut produire encore un mouvement qui comprenne – profitant de l'expérience de tout ce qui s'est passé, profitant de ce que j'appelle la faillite du système représentatif, profitant bien entendu de la faillite des idées de parti unique, de cette espèce de mascarade de socialisme qui est devenu un totalitarisme – qui comprenne, donc, qu'il faut des organes collectifs d'auto-gouvernement ? Et qu'il faut une orientation de la vie publique, de l'éducation des enfants et des jeunes qui les rende capables de participer de plus en plus aux affaires communes. On ne peut donner de réponses, personne ne peut faire de prévisions, mais je crois que tout homme honnête doit travailler dans cette direction.

9 - Confer Aristote, *Politique*, livre III, chapitre 1.

CM – On ne peut pas donner de réponses, mais on peut s'appuyer sur quelques exemples récents. C'est-à-dire, à chacune des grandes secousses dont vous parlez, on voit effectivement réapparaître ce que j'aurais tendance à appeler l'utopie conseilliste, c'est-à-dire l'idée qu'un certain nombre de collectivités peuvent secréter une forme de circulation de sagesse, de bon sens, de sens politique...

CC – Absolument.

CM – Et on voit aussi, dans la même expérience, que très rapidement c'est dominé par des problèmes de prise de pouvoir, de domination à l'intérieur du groupe, et on retombe presque dans les phénomènes biologiques de dominance. Alors par quel miracle est-ce qu'on pourrait garder cette espèce de virginité de l'ouverture du groupe sur sa propre connaissance, sans retomber presque automatiquement dans des schémas qui sont quelquefois les caricatures des pouvoirs qu'ils combattent ?

CC – Oui, oui, c'est ça le vrai problème. Je l'appelais autrefois le problème de la dégénérescence de la révolution et, si vous permettez cette analogie, c'est un peu comment transformer un grand amour en vie conjugale ou en vie commune avec quelqu'un, avec le petit déjeuner, la vaisselle à faire, etc. Vivre avec quelqu'un, ce n'est pas simplement des moments d'extase. Les révolutions ont un peu été des moments d'extase, et ce qui s'est passé dans l'histoire moderne c'est que, comme vous le rappeliez très justement, il y a toujours eu au départ cette formation d'organes collectifs d'auto-gouvernement. Même l'armée de Cromwell¹⁰ l'était, les colonies de la Nouvelle-

10 - New Model Army, armée de la Première Révolution anglaise organisée par Oliver Cromwell. C'est une « armée parlementaire » ; contrairement à la plupart des armées de l'époque, ses dirigeants et ses membres sont des soldats professionnels plutôt que des aristocrates. La New Model Army soutient la Good Old Cause, nom donné par ses soldats à leur raison de se battre pour le Parlement britannique et contre le roi Charles I^{er} et les Royalists. Ce support s'applique aussi à la république formée durant l'Interrègne anglais, en particulier au gouvernement du Commonwealth de l'Angleterre.

Angleterre, les *town-halls meetings*¹¹, les réunions des citoyens pendant la Révolution française jusqu'à la dictature jacobine ; enfin les municipalités, les sections parisiennes puis évidemment les conseils ouvriers, là où ils ont été créés, aussi récemment qu'en Hongrie en 1956, ça a toujours été cela. Et puis à partir d'un certain moment, ça retombe. Ça retombe en fonction de quoi ? Je crois que c'est un des problèmes, une des questions les plus profondes qu'on peut se poser sur l'histoire des sociétés modernes : pourquoi à chaque fois ça retombe ? Et dans certains cas en laissant des résidus importants, parce qu'après tout nous vivons dans des sociétés... je ne les appelle pas démocratiques, je les appelle des oligarchies libérales, mais elles sont libérales. Nous pouvons ici, maintenant, faire cette émission, et personne, nous en sommes sûrs, personne ne va nous arrêter. C'est un reste de ces grands mouvements. Mais je ne peux pas dire que la situation de la société actuelle, nationale et mondiale, est satisfaisante, parce que le discours contemporain conservateur libéral – et même de certaines personnes qui étaient de gauche et mettent maintenant en avant je-sais-pas-quoi... Tocqueville, le libéralisme, etc. Bon, voilà... L'histoire de l'humanité est terminée, l'histoire politique de l'humanité est terminée...

CM – Et la bobine aussi.

[clap 92]

CC – Il y a actuellement une idéologie à peu près dominante. Le plus étonnant est qu'elle ait tellement « pris » auprès de gens qui autrefois avaient appris un certain nombre de choses et semblent les avoir tout à fait oubliées... C'est-à-dire, à peu près : l'histoire politique de l'humanité est terminée. Nous avons trouvé la société parfaite. Bien sûr, elle n'est pas parfaite : mais c'est tout ce que l'humanité peut donner. Alors si on fait la liste de tout ce que l'humanité peut donner avec la situation actuelle – l'Angleterre de

Thatcher, les ventes d'armes à l'Iran, Irangate, la mort par inanition d'une grande partie du tiers-monde, la rivalité entre les deux Grands quels que soient les accords qu'ils passent, qui peut d'un moment à un autre déboucher à une catastrophe, les problèmes écologiques fantastiques qui existent –, bon... On s'aperçoit que cette position que l'histoire politique de l'humanité serait terminée, qu'on a trouvé la forme parfaite, est absolument inacceptable. C'est qu'il nous faut autre chose. Et cette autre chose ne pourra être à la mesure des problèmes qui se posent que si effectivement il y a un changement des attitudes de la population, du peuple, des gens, de vous, de moi, des autres. C'est-à-dire qu'ils comprendront qu'il y a quelque chose qui s'appelle la chose publique et cette chose publique n'est pas ce monstre dans un coin, c'est nos affaires, ça nous concerne et si on ne s'en occupe pas, ça nous retombera sur la tête, dans le cas extrême sous forme de bombes atomiques, nucléaires, dans d'autres cas, sous d'autres formes, n'est-ce pas ?

CM – Je pensais en vous écoutant à ce que me disait Axelos l'autre jour, pour qui la philosophie s'est épuisée elle-même, c'est-à-dire qu'elle est née avec Platon, puis s'est épuisée avec Hegel, comme une étoile qui se résorbe, et après il n'y a plus de philosophie. Est-ce qu'on ne pourrait pas quelquefois se poser la même question sur la démocratie ?

CC – Je ne pense pas, d'abord... C'est très drôle que vous disiez cela, parce que c'est l'idée de Heidegger, n'est-ce pas, c'est la fin de la philosophie, etc. Et je suis en train d'écrire un livre dont l'idée est à peu près celle-ci : si on dit qu'il y a fin de la philosophie, alors il faut dire du même coup, il y a fin de la liberté, parce que la philosophie, c'est cela. La philosophie telle que les Grecs – et pas Platon : déjà avant Platon, les présocratiques –, l'ont créée, c'est précisément que je suis libre de penser, et je suis libre de m'interroger. Je ne suis pas arrêté par le fait que dans le Pentateuque la vérité est déjà dite, et ce que je peux faire au mieux, c'est un commentaire interminable des volumes du Talmud les uns après les autres, mais où il y a toujours

un cran d'arrêt : quelque part, il faut que tu justifies que ce que tu dis est compatible avec ce que Notre Père qui est aux Cieux a dit et qui est consigné dans le livre canonique. Il y a pas cette vérité dernière, il y a pas une vérité incarnée par le Parti ou le Secrétaire Général. La question que se posent les Grecs, c'est ça : l'origine de la philosophie. L'origine de la philosophie, ce n'est pas « qu'est-ce que l'être ? », parce que « qu'est-ce que l'être ? », les Bantous ont une réponse, tout le monde, les Chinois, les Indiens, il y a des trucs énormes. Non, c'est : « Qu'est-ce que je dois penser ? » N'est-ce pas ? Et ça commence par la critique des représentations de la tribu. Les gens croyaient que... Puis viennent les philosophes présocratiques qui disent : « Tout ça c'est des histoires, on raconte, c'est des fables. En fait le monde est fait d'eau ou il est fait de l'*apeiron*¹², il est fait d'infini. » – comme dit Anaximandre. Idée d'ailleurs indépassable, parce que le monde est fait d'infini – d'infini grand et d'infini petit et d'infinis dans toute une série d'autres sens. Or philosopher, c'est se demander : « Qu'est-ce que je dois penser ? », et ce que je dois penser ne peut pas s'éteindre. Une fois que la question a surgi, je suis toujours saisi par cette question. Que dois-je penser de l'être mais que dois-je penser aussi de mon savoir, de ma pensée de l'être : commence le redoublement philosophique ; que dois-je penser de ce que je dois faire, que dois-je penser de la cité, que dois-je penser de la justice... Et tout cela fait partie de ce projet de liberté que les Grecs ont commencé. Si les Grecs ont créé quelque chose, c'est la liberté. C'est la liberté de penser, et la liberté d'agir. On le voit d'ailleurs aussi – j'en avais parlé dans d'autres émissions – dans la libération fantastique de l'artiste créateur. Vous prenez une statuette égyptienne et vous l'amenez à un égyptologue, il vous dira : « C'est peut-être la XXIII^e ou la XXIV^e dynastie, ce n'est pas sûr »... Ce n'est pas que le document manque, c'est que même quand l'art cesse d'être

12 - Concept philosophique présenté la première fois par Anaximandre au VI^e siècle av. J.-C. Thalès voyait en l'eau le principe originel, la substance de toute chose. Pour Anaximandre, c'est l'*apeiron* (« illimité », « indéfini » et « indéterminé »), qui est le principe et l'élément de tout ce qui existe. Il est nécessaire pour expliquer l'existence de tout ce que nous percevons. Il ne peut posséder de qualité déterminée et n'est désigné que négativement.

folklorique, il est dominé par un style traditionnel qui bien entendu change, mais change très lentement. Vous arrivez en Grèce, il y a Homère – peu importe s’il a existé ou pas –, et immédiatement après, il y a Hésiode, qui écrit aussi une poésie épique, enfin pas épique au sens... mais enfin le même... les mêmes mètres, l’hexamètre dactylique¹³, etc. Eh bien si on connaît un tant soit peu, il n’y a pas de confusion possible : personne ne peut confondre un vers d’Hésiode avec un autre... L’individu créateur apparaît. C’est ça la liberté. Immédiatement après, Archilochos et Sapho écrivent tout à fait autre chose. Et avec une liberté absolument fantastique. Archilochos était un mercenaire. Il était un soldat mercenaire et un poète. Il y a un vers d’Archilochos qui reste où il dit ceci : « J’étais à la bataille l’autre jour, on allait se battre, j’ai jeté mon bouclier pour m’échapper plus rapidement, la grande affaire ! Je pourrai en acheter un autre chez le marchand du coin¹⁴. » Dire cela dans une société où ce qui était prisé par-dessus tout était la valeur guerrière, où avoir jeté son bouclier dans la bataille, c’était l’infamie à vie, pouvoir le dire et être de ce fait même un poète prisé de toute la Grèce, c’est ça la liberté. C’est la liberté dans la création artistique. On la voit dans la fantastique rapidité de la succession des styles artistiques, des styles poétiques, des auteurs, des pensées, et des changements des institutions. Et la philosophie, c’est cette liberté dans le domaine de la pensée. Je ne peux pas penser à une fin de la philosophie, à moins que je pense qu’une nouvelle nuit va descendre sur l’humanité. Une nuit non plus religieuse, une nuit informatique, peut-être, peut-être une nuit télévisuelle... Enfin, il ne faut pas... [rire] scier la branche sur laquelle on est assis, mais une nuit médiatique, une nuit informatique, une nuit totalitaire peut-être, une nuit écologique... Mais autrement, aussi longtemps qu’il y aura des êtres humains qui pourront avoir accès à cette tradition, ils continueront la lutte pour la

13 - Mètre surtout utilisé en grec ancien et en latin.

14 - « Mon bouclier fait aujourd’hui la gloire d’un Saïen. Arme excellente, que j’abandonnai près d’un buisson, bien malgré moi. Mais j’ai sauvé ma vie. Que m’importe mon vieux bouclier ! Tant pis pour lui ! J’en achèterai un autre, tout aussi bon. », Archiloque, *Élégies*.

liberté, qui est lutte pour la liberté de pensée, et lutte pour la liberté d'être avec les autres dans une cité. Aussi grandes que soient les dimensions de cette cité.

CM – Nuit informatique... Est-ce que vous imaginez une aube informatique ? Ou est-ce que vous identifiez l'informatique à tous ces maux...

CC – Non, non, non, pas du tout. Je disais une nuit informatique parce qu'il y a là une tangente, une possibilité de... on le voit d'ailleurs : des gens qui sont fantastiques pour taper sur les machines, pour écrire du software, des programmes, etc., mais qui en dehors de cela ne s'intéressent à rien.

CM – Oui, mais est-ce que l'outil lui-même ne pourrait pas être justement un des moyens possibles de retrouver une circulation du savoir, et par conséquent du pouvoir ?

CC – Absolument. Il peut être un outil fantastique. Pardonnez-moi de me citer, mais en 1956-1957, quand j'écrivais mon utopie qui s'appelle *Le Contenu du Socialisme*, je disais que tous les problèmes économiques qu'on considérait comme un cauchemar – c'est-à-dire comment une production autogérée peut fonctionner sans entraîner, de ce fait même, une bureaucratie qui tentera de prendre le pouvoir –, eh bien à ces problèmes-là, les méthodes contemporaines, l'informatique, les ordinateurs, nous donnent des possibilités de réponse. Parce qu'une énorme partie de la technicité qui entraine dans ces problèmes peut être confiée à des machines à condition que ce soit effectivement sous le contrôle des citoyens. Mais ça enlève le fondement, ou le pseudo-fondement, la justification techno-scientifique à l'existence d'une bureaucratie qui dirait : « Taisez-vous, vous ne savez pas, nous savons que si telle chose doit être faite alors telle autre chose doit être faite. » Je veux dire que l'informatique peut, aussi bien dans la diffusion du savoir que dans la gestion de l'économie, par exemple, nettoyer le terrain, de telle

sorte que les questions qu'on pose aux gens soient des questions qui ont un sens pour eux ; parce que ça n'a aucun sens que je demande aux gens combien de charbon devraient produire l'année prochaine les mines du Nord : dit comme ça, ça ne veut rien dire, et personne ne peut répondre. Moins que tous, d'ailleurs, les Charbonnages de France et l'Électricité de France, dont on a vu combien ils se sont mis le doigt dans l'œil, à répétition, pendant les derniers vingt ans. Mais l'informatique permet précisément de comprimer tout cela et de faire sortir quelques grands choix fondamentaux. Si vous préférez avoir une semaine de trente heures avec le même niveau de consommation, voilà les implications. Si vous préférez continuer à travailler trente-neuf ou quarante heures, vous aurez telle augmentation de la consommation, que préférez-vous ?

[clap 93]

CM – Pendant qu'on est sur l'informatique, je crois qu'on pourrait citer Aristote...

CC – Oui, il y a cette fameuse phrase d'Aristote sur les esclaves¹⁵... Il faut dire d'abord ceci... Ça fait encore partie des fausses images des modernes sur la Grèce : il n'y a aucune justification de l'esclavage en Grèce. L'esclavage, c'est une question de fait, qui en dernière analyse se ramène à la force. Et il ne pouvait pas y avoir de justification de l'esclavage. Les enfants grecs sont élevés en apprenant Homère. Ils l'apprennent par cœur. Or, dans Homère – bon, on parlera d'Homère tout à l'heure, j'espère –, dans Homère les personnages les plus émouvants et les plus humains ne sont pas les Grecs, ce sont les Troyens. C'est Hector. La vraie figure tragique, héroïque de *L'Illiade*, ce n'est pas Achille, c'est Hector qui va être tué, et Achille – je dérape, mais peu importe –, Achille ne bat pas Hector parce qu'il est le plus fort, il le bat parce que la déesse Athéna [geste

¹⁵ - « Est en effet esclave par nature celui qui est destiné à être à un autre (et c'est pourquoi il est à un autre) et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même. », Aristote, *Le Politique*.

de chouette] est à ses côtés pendant la bataille. Elle triche, elle se présente à Hector sous la forme d'un de ses compagnons d'armes. Hector se dit : « À deux, on pourra venir à bout d'Achille. » Puis au moment critique, Athéna disparaît et Hector se trouve face à Achille. Il y a Andromaque, une figure extraordinaire. Qu'est-ce qu'elle dit, Andromaque, dans les fameux adieux à Hector¹⁶, qui sont dans le cinquième chant, je crois ? Elle dit : « Tu vas encore à la guerre, tu vas être tué et ta femme va être esclave, et ce petit fils, ce petit enfant, Astyanax le garçon qui a peur devant le... » Zut... comment s'appelle le... truc des guerriers sur la tête ? Le cimier de son père, excusez-moi, « cet enfant qui a peur devant le cimier de son père et la queue de cheval qu'il y a là-dedans et qui pleure, cet enfant aussi sera esclave ». C'est-à-dire : les Grecs savent qu'un roi peut devenir esclave, donc il ne peut y avoir de justification de l'esclavage ; il y a des gens qui ont perdu à la guerre et qu'on a réduits en esclavage, c'est tout. Ils n'ont pas des âmes inférieures... Le premier qui donne une justification, il faut attendre la fin du IV^e siècle, c'est Aristote. Une justification très étrange... disant que les esclaves sont ceux qui ne peuvent pas se gouverner eux-mêmes. Quand on y réfléchit beaucoup, on se dit : « Bon, après tout, c'est vrai, parce que même si on en fait des citoyens libres, s'ils ne peuvent pas se gouverner eux-mêmes, ils seront esclaves des politiciens, des démagogues, des... je-ne-sais-qui, des chefs de parti, des capitalistes, de n'importe qui, peu importe. Mais le même Aristote dit – ce qui prouve combien il était ambigu sur la question – que nous avons des esclaves, parce qu'il faut qu'ils fassent les travaux banaux qui sont indignes, les travaux bas, indignes d'un citoyen, mais si nous avons des machines à tisser, nous n'aurions pas besoin d'esclaves. C'est une phrase que Marx cite. Or, avec l'informatique, comme d'ailleurs avec la technique moderne, et ça on le voit maintenant,

16 - « Ô généreux Hector, la ferveur de ton âme va causer ta perte ; et tu n'as point pitié de cet enfant, ton fils, ni de moi, infortunée, qui bien vite serai veuve de toi, car bientôt les Grecs te tueront (...) Donc, aie pitié maintenant, et reste ici à l'ombre des tours, afin de ne pas rendre orphelin ton enfant, ni ta femme veuve. », Andromaque à Hector, *L'Iliade*, chant VI.

de plus en plus le travail banausique devient superflu, ou alors on le relègue effectivement aux esclaves des sociétés modernes qui sont les immigrés, n'est-ce pas ? Bon, ça, c'est encore autre chose... Mais avec l'informatique, c'est la même chose : on peut confier toute une série de fonctions dites d'état ou d'administration simplement à des machines surveillées par des citoyens. Là encore, supprimer une énorme partie de travail qui s'arroe des apparences politiques – alors qu'il n'est pas politique, il est simplement administratif – et laisser aux citoyens le soin de décider des vraies questions politiques.

CM – Voilà une caution idéale pour l'informatique... Je crois que ça vaudrait la peine de revenir à Homère, et à cette notion très spécifique de l'impartialité, qui serait apparue avec lui...

CC – Quand on lit les poèmes – pas seulement les poèmes homériques : je prendrai par la suite deux exemples, Hérodote et la tragédie –, quand on lit les poèmes homériques, on est tout à fait frappé parce que les Troyens, à aucun moment, ne sont posés comme inférieurs aux Grecs. On pourrait même dire que les Grecs sont posés comme inférieurs aux Troyens puisque finalement jamais ils n'arrivent à avoir vraiment le dessus. Et si on dépasse Homère et qu'on prend tout le cycle mythique, comment arrivent-ils à venir à bout des Troyens ? Uniquement par une ruse. C'est le cheval de Troie. Ils n'arrivent jamais à les battre. Et bien entendu Priam est une figure d'une majesté fantastique – l'avant-dernier chant de *L'Iliade*, quand il va demander le corps de son fils¹⁷, et Andromaque, etc. Des philologues de mes amis ont relevé les comparaisons que fait si souvent Homère quand il dit « les Achéens – c'est-à-dire les Grecs – se sont répandus sur la plaine, comme un troupeau de taureaux ou de loups », etc., et celles un peu désobligeantes pour les Troyens ; il y a une phrase où les Troyens sont comparés à un troupeau de mouches qui s'abattent sur les Grecs... [rire], mais c'est la seule trace qu'on peut en trouver. Pour le reste, il n'y a pas de problème. Et dans la

tragédie, *Les Perses* d'Eschyle, qui est représenté à Athènes pendant que les hostilités avec les Perses ne sont pas encore terminées – je ne me souviens plus de la date exacte de la représentation¹⁸, mais on est avant ce qu'on a appelé la paix de Cimon¹⁹ – donc il y a des Athéniens, d'autres Grecs qui se battent en Asie Mineure, libèrent Chypre, les colonies grecques en Asie Mineure, et tout ça... Et à aucun moment les Perses ne sont dénigrés dans la tragédie. On parle de leur bravoure, on parle de comment ils se sont battus... Et pourquoi il y a eu la catastrophe pour les Perses ? À cause de l'*hubris* de Xerxès²⁰. L'*hubris*, mot grec, irremplaçable... « Orgueil », c'est trop faible pour le dire. *Hubris*, question philosophique très profonde ! [rire] C'est pour ça que la philosophie n'est pas terminée. Parce que finalement aucun... Il y a deux mille cinq cents ans qu'on écrit sur les Grecs et il y a, quand on creuse, des choses élémentaires qui sautent aux yeux, que les gens n'ont pas vues. Qu'est-ce que c'est que l'*hubris* ? Les Grecs sont libres, créent la liberté, et savent en même temps qu'il y a des limites. Mais ces limites ne sont pas fixées d'avance. Il n'y a pas une table des lois, n'est-ce pas ? Bien sûr, il y a les règles de

18 - 472 av. J.-C.

19 - Général athénien qui imposa aux Perses une paix qui rendait la liberté aux villes grecques de l'Asie Mineure, *circa* 449 av. J.-C.

20 - Xerxès, Roi des rois, empereur des Mèdes, vient en 480 avant J.-C. envahir la Grèce. Pour cela, Xerxès et ses soldats doivent franchir l'Hellespont, aujourd'hui détroit des Dardanelles. Il faut construire un pont, et ils choisissent le principe du pont de bateaux. La difficulté de construire un pont sur l'Hellespont tient avant tout au fait qu'il s'agit d'un bras de mer et non d'un fleuve : vents, courants, tempêtes. Après un premier échec, Xerxès ordonne une seconde tentative, dont les détails sont racontés par Hérodote dans son *Enquête* : « Quand Xerxès fut en Europe, il regarda défilier son armée sous les coups de fouet, ce qui dura pendant sept jours et sept nuits sans aucun relâche. Le roi ayant déjà traversé l'Hellespont, on prétend qu'un habitant de cette côte s'écria : "Ô Jupiter ! Pourquoi, sous la forme d'un Perse et le nom de Xerxès, traînes-tu à ta suite tous les hommes pour détruire la Grèce ? Il te serait aisé de le faire sans leur secours." » Ce qu'interroge Hérodote dans ces lignes, c'est la capacité d'un simple humain à réussir cet exploit. La force de ce récit tient à cela : le pont est en même temps l'exploit du bâtisseur qui, face à la nature, emploie tout son talent, sa *tekhné*, et aspiration humaine au dépassement des limites, pouvant aller jusqu'à la démesure – ce que les Grecs nomment l'*hubris*. Sur l'Hellespont, la victoire de Xerxès contre les éléments précède en même temps sa déroute (guerrière) une fois le pont franchi : ces défaites à venir sont pour lui le prix à payer pour que son pont reste dans la grande Histoire.

morale, etc., mais par ailleurs personne ne peut savoir à l'avance s'il ne va pas trop loin. Pourtant, il doit le savoir. Quand on va trop loin, c'est l'*hubris*. C'est la démesure et cette *hubris* est punie par une sorte d'ordre impersonnel du monde qui ramène toujours tout ce qui veut être en excès, dépasser l'ordre. Le ramène, et le ramène en prenant le contrepied, c'est-à-dire en l'abîmant, en le jetant dans l'abîme, en le détruisant. La catastrophe fait tout aussi partie du monde grec que la création. Dans *Les Perses*, Xerxès est un *hubriste*, c'est quelqu'un qui est possédé par l'*hubris*, et c'est lui qui a détruit la Perse. Les Perses ne sont pas méchants. Les descriptions que l'historien Hérodote fait de la Perse²¹ sont absolument incroyables. Il présente les Perses comme bien meilleurs que les Grecs ; il dit qu'ils n'enseignent à leurs enfants que trois choses : monter à cheval, tirer à l'arc, et toujours dire la vérité. Il dit : « C'est l'éducation idéale. » Il y a une anecdote fantastique dans Hérodote qui montre ô combien ils avaient compris déjà la relativité des cultures : c'est le roi, le grand roi Darius, qui veut faire une sorte d'expérience. Il a des Indiens d'une certaine tribu, il les amène et leur demande : « Qu'est-ce que vous faites de vos morts ? » Les Indiens le regardent et disent : « Évidemment, nous les mangeons. – Est-ce que vous ne voudriez pas les brûler ? » leur dit Darius. Les Indiens lèvent les mains au ciel : « Ô grand roi, ne blasphème point, comment pourrait-on faire cet acte immonde qui serait de brûler les morts ? – Très bien. », dit Darius, et il amène les Grecs : « Qu'est-ce que vous faites de vos morts ? » Les Grecs disent « Évidemment, on les brûle. – Est-ce que vous ne pensez pas qu'il serait mieux de les manger ? » Les Grecs évidemment sont absolument... [rire] Frissonnent à l'idée que... Et Hérodote dit : « Voilà, ce qui est bon pour les Grecs est absurde pour les Indiens et vice-versa. » C'est la première tentative qu'on a de voir un ensemble de cultures du point de vue intérieur à chaque culture, sans dire que ce sont des païens, des antéchrists, des ennemis du peuple, des barbares, des sauvages... Non, c'est leur coutume. Ils sont comme ça. Ce qui n'empêche pas Hérodote d'être Grec et de penser que...

« Nos coutumes sont peut-être meilleures pour nous. » Je ne sais pas si on peut aller plus loin... Moi, j'irais plus loin, mais enfin ça c'est une autre chose, pas pour les Grecs anciens.

CM – Encore que chez eux, il y a quand même une nomenclature très précise. Il y a : les Grecs, et puis...

CC – ... il y a les Barbares. Ça c'est sûr. Et les Barbares sont ceux qui... Précisément, ça, c'est la nomenclature qui doit être là... Elle n'est pas là chez Homère, elle doit naître vers le VI^e siècle, et toute la tentative du grand V^e siècle, où se font les choses les plus extraordinaires, qui est l'apogée – le IV^e, c'est la décadence déjà – c'est de briser cette opposition.

[clap 94]

CC – Donc, il y a cette opposition Grecs / Barbares qui surgit quelque part au VII^e, au VI^e, je ne sais pas très bien – qui continue d'ailleurs d'être là –, mais tout l'effort du V^e siècle, c'est d'ébranler cette distinction. Et Hérodote c'est cela, les philosophes aussi. Au V^e, le grand Démocrite qui dit que... Déjà avant, Xénophane au VI^e dit que si les Éthiopiens ont des Dieux, ces Dieux sont noirs. Et si les chevaux avaient des Dieux, ces Dieux seraient des chevaux. Il essaie de montrer combien l'image du monde de chaque société est création de la société elle-même, n'est-ce pas. Pensez que même les contemporains n'osent pas encore tout à fait s'approprier et voir ce qu'elle veut dire. Démocrite met en avant précisément le fait que les affaires humaines sont des affaires qu'il appelle *nomos*, c'est-à-dire institution, convention, et il dit même des choses beaucoup plus radicales que cela sur le plan philosophique. Hérodote aussi, et les Tragiques aussi. Les Grecs admirent deux peuples parmi les prétendus barbares. Ils les admirent et en parlent tout le temps, ils en sont obsédés, et ce n'est pas étonnant. Ce sont les Égyptiens d'un côté, les Perses de l'autre. Pourquoi les Égyptiens et pourquoi les Perses ? Les Égyptiens parce que c'est une civilisation très

ancienne avec un savoir très ancien, et ça, ça passionne les Grecs. Il ne faut pas oublier tous les voyages qu'on raconte, vrais ou faux. On impute à Thalès le fait d'avoir voyagé en Égypte, etc., et on sait que les Égyptiens étaient très avancés en géométrie pratique. La démonstration des théorèmes, les Grecs l'ont inventée en créant de la géométrie, mais les Égyptiens savaient que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des angles – seulement, ils prenaient des ficelles pour le montrer. Les autres font : soit un carré, un triangle... etc., donc les Égyptiens les fascinaient du point de vue de l'antiquité et du savoir. Un savoir qui est là depuis des siècles et des millénaires. Les Perses les fascinaient du point de vue du pouvoir parce qu'ils avaient créé l'Empire. Quand les Grecs disent « le roi », il n'y a pas besoin d'adjectif qualificatif. « Le roi », c'est « le grand roi », le roi des Perses. C'est Darius, c'est Xerxès, etc. Par moments, revient encore chez Xénophon que les barbares, etc., mais certainement pour les Grecs, les Égyptiens et les Perses sont des peuples qui sont absolument au même niveau qu'eux, il n'y a strictement aucun problème.

CM – Autre thème qui était abordé par vous à propos de l'*hubris* des Perses : les Athéniens eux-mêmes vont connaître l'*hubris*, et c'est à partir de là...

CC – Oui, oui... Alors là, c'est le sort de la démocratie athénienne, le sort de l'évolution de cette collectivité qu'on peut retracer déjà au plan politique aux origines de... Vers 700 commencent déjà des mouvements dans les *démos* qui limitent le pouvoir de l'aristocratie, imposent certaines magistratures et continuent à travers tout ce qu'on sait et qui s'épanouit à partir de 508, 506, avec la révolution de Clisthène, qui est quelque chose de tout à fait extraordinaire : Clisthène redistribue politiquement la population de l'Attique pour que cela soit équilibré – ce n'est pas un Pol Pot, il ne fait pas bouger les gens, il ne change pas leur noms, mais il dit que la division politique de l'Attique, c'est autre chose que la division professionnelle ou la division géographique. Au V^e siècle, donc, c'est

l'apogée, puis il y a la guerre du Péloponnèse, 431... Le début de la guerre du Péloponnèse, c'est effectivement une tragédie. Thucydide le dit très bien : peu important les prétextes que les Lacédémoniens ont utilisé pour déclarer la guerre, la vraie cause de la guerre, c'était le fait que les Lacédémoniens ne pouvaient pas supporter la puissance croissante des Athéniens et ont considéré à un certain moment qu'il fallait arrêter cela. Les Athéniens eux-mêmes étaient pris dans un jeu impérial, c'est sûr – je ne veux pas dire impérialiste parce que ce serait mélanger les termes, mais enfin dans un jeu de pouvoir. Ils avaient une confédération très puissante, ne voulaient pas la réduire pour faire plaisir aux Lacédémoniens. Toute une série d'autres choses était d'ailleurs liée avec cela – pas tellement les intérêts économiques, pas du tout même, je pense – : il y avait le fait que la puissance de la cité était liée à cet empire, et Périclès, qui était à l'époque le politicien le plus important, savait de quoi il s'agissait. Ses discours dans Thucydide, peu importe s'ils sont littéralement exacts... Vous savez, les autres vous en veulent non pas pour ce qu'ils disent, mais parce que vous avez cette puissance, donc on ne peut éviter la guerre. En même temps, il avait toute une conception stratégique de cette guerre, qui était qu'il ne fallait jamais essayer d'affronter les Spartiates directement. C'était la guerre à l'Angleterre, si vous voulez... Nous sommes une puissance maritime... Une guerre d'attrition, d'épuisement de l'adversaire, nous, nous ne craignons rien, etc. Et aussi longtemps que cette politique de Périclès a été suivie, les Athéniens ont été gagnants dans la guerre. Et puis il y a l'*hubris*. Il y a 415, ce jeune Alcibiade qui persuade les Athéniens qu'ils peuvent se créer un autre empire en Sicile. L'expédition en Sicile, c'est comme si la France, aujourd'hui, décidait tout à coup qu'elle va aller conquérir l'Indonésie. C'est à peu près ça. Parce que l'Indonésie est très riche, a du pétrole, etc. Ils entreprennent cette expédition, qui pendant longtemps balance, et puis... la flotte est détruite, et là en fonction de ce fait, en fonction de tout ce qui s'est passé pendant la guerre – Thucydide le décrit admirablement – la corruption est amenée par la guerre. Pas la corruption au sens que les gens prenaient de l'argent... Il y a un admirable chapitre chez

Thucydide, très moderne, où il dit comment les mots ont perdu leur sens dans la guerre. Parce que la guerre entre Athéniens et Spartiates, la guerre du Péloponnèse, était en même temps une guerre civile. Les démocrates dans toutes les cités soutenaient les Athéniens et les aristocrates soutenaient les Spartiates : c'était une guerre civile. C'était une guerre entre les démocrates et les aristocrates en Grèce, représentée par ces deux puissances. Et chaque fois que les Athéniens conquéraient une cité, ils installaient la démocratie, ils mettaient le *démos* au pouvoir ; et chaque fois que les Spartiates revenaient, ils installaient les *oligoi*, les peu-nombreux, c'est-à-dire les aristocrates. Thucydide dit que même la langue était complètement corrompue, parce que les mêmes mots étaient utilisés par les deux partis contraires pour dire en apparence la même chose et en vérité des choses tout à fait contraires. Ça ne vous rappelle rien, ça ? Est-ce que Monsieur Mengistu²² n'est pas un grand démocrate ? Ou est-ce que je ne sais pas qui, enfin tout le monde est pour la démocratie, tout le monde est pour le socialisme, tout le monde est pour le bien commun, et les mots ne veulent plus rien dire. Nous vivons une guerre civile en Occident qui a commencé je ne sais pas quand et qui a fait qu'il y a cette usure énorme du langage. Pour revenir aux Athéniens, à partir de ce moment-là, le *démos* des Athéniens n'est plus le *démos* de la grande époque. Il y a une révolution oligarchique, le *démos* se réinstalle, les Athéniens remportent encore une série de batailles, ils font des choses fantastiques ; puis, de plus en plus, on voit que le *démos* a cessé de savoir décider, et finalement c'est la catastrophe de 404, due à des erreurs des Athéniens, qui ne sont pas des erreurs au sens de calculs, ce sont des erreurs politiques profondes, commises pendant la dernière phase et toutes reliées à l'*hubris* : ne pas savoir se limiter, ne pas savoir dire que c'est jusque-là qu'on peut aller et pas plus loin. Je disais tout à l'heure quelque chose sur l'importance philosophique de l'*hubris*, voilà : je crois que cette notion est très importante pour nous tous, parce que ce qui importe dans notre vie, pour notre conduite, ce n'est évidemment ni les cas

où on peut décider par la logique, ni les cas où il y a une règle claire, éthique, ou légale, qui nous dit il ne faut pas faire ça, ou divine – par exemple, le christianisme abolit la notion de l'*hubris*, il y a le péché, parce que Dieu a dit cela, tu as fait le contraire, tu es dans le péché – mais pour les Grecs, les Dieux n'ont rien dit. Les Dieux s'occupent de leurs affaires, de temps en temps ils interviennent dans les affaires humaines quand ils aiment un tel ou détestent tel autre, mais ils ont rien dit. Vous avez à vous décider vous-même, vous savez qu'il ne faut pas aller trop loin, mais vous ne savez pas où est la limite. C'est-à-dire quel est le point où vous atteignez la réalisation de votre être, pleine de toutes ses potentialités, et quel est le point au-delà duquel vous basculez dans l'excès, dans l'*hubris*, et où, sans doute, le précipice vous attend. Ça, les Athéniens n'ont pas su le faire après 405. Et ça a été la fin de la démocratie. La période de la décadence s'ouvre, qui a produit encore des choses extraordinaires, ça n'est pas le problème. On parle des Grecs... Il y a quelqu'un que je n'aime pas particulièrement, qui appartient au II^e siècle après J.-C. – tout à coup ça m'est venu l'autre jour –, c'est Plutarque. Nous avons un genre littéraire qui s'appelle la biographie, d'où ça vient ? C'est Plutarque. Comme la tragédie des Grecs ou la philosophie, la biographie vient de Plutarque et c'est encore le deuxième siècle après...

[clap 95]

CM – Il serait temps de parler de la représentation que les autres se sont fait de la Grèce, ces images de la Grèce qui ont quelquefois servi de modèle ou de contre-modèle, ici ou là, et dans certains cas-limites...

CC – Oui, c'est quelque chose d'immense, bien sûr, parce qu'à partir de... même avant la Renaissance, chaque siècle européen – enfin, je dis « siècle », conventionnellement –, s'est forgé une image de la Grèce. Et il s'est forgé une image selon son imaginaire propre. Il y a là une part énorme de projection et de mauvaise interprétation. Là, bien sûr, philosophie, question : qui êtes-vous pour dire ? Et vous-même,

vous n'interprétez pas ? Bien sûr. Mais au moins il faut abattre les cartes et dire pourquoi. Il faut dire aussi autre chose : le travail fait par l'Occident sur la Grèce est fantastique. Sans ce travail nous ne saurions rien ou presque, parce qu'il y a encore dans le mont Athos des manuscrits gardés par les moines, et on ne sait pas ce que sont ces manuscrits – ils ont peut-être des textes que nous avons perdus. Ce ne sont pas les Byzantins après la conquête turque, enfin la suite, qui nous auraient appris quelque chose. Donc il y a un énorme travail historique, philologique, archéologique qui nous a appris des choses. En même temps, il y a d'abord un ensemble de *misrepresentations*, comme on dirait en Anglais, de fausses représentations où on voit de façon flagrante l'ancrage des philologues les plus savants, des interprètes les plus savants à l'imaginaire de leur époque. Une de ces mésinterprétations, par exemple, on l'a citée tout à l'heure. Aristote écrit *La Constitution des Athéniens* au lieu d'écrire « constitution d'Athènes ». Pourquoi ? Parce que pour les modernes une unité politique est une unité territoriale. Dans Shakespeare, quand Antoine s'adresse à Cléopâtre²³, il lui dit : « Egypt ! » N'est-ce pas ? Et quand un roi d'Angleterre s'adresse à un roi de France, il dit : « France ! » Le roi, c'est le pays, et le pays c'est le roi, et les autres sont des... des serfs de ce roi. Les Athéniens, ce sont les Athéniens, et il y a pas de « constitution d'Athènes », il y a *La Constitution des Athéniens*. De même « *polis* ». Il y a là une chose énorme, surtout... En français encore ça va, on dit la cité. Mais les Allemands, qui ont été les grands maîtres de la philologie grecque pendant cent cinquante ans, comment ont-ils traduit « *polis* » ? « *Der Staat* ». « L'État ». Or, je possède un numéro du journal théorique des SS Jugend daté de juillet ou septembre 1939 – parce que les Nazis avaient aussi fait ce commerce, ils essayaient de se représenter comme les continuateurs de l'esprit grec, etc. : énorme mystification – et en effet, dans le

23 - *Antoine et Cléopâtre*, William Shakespeare, première représentation circa 1608, première publication 1623.

fameux discours de Périclès²⁴, l'épithaphe, le discours sur les morts de la première année de la guerre, si chaque fois que Périclès dit « *polis* » vous remplacez le mot *polis* par le mot *état*, vous avez un discours fasciste. Chacun de ces jeunes dit : « Périclès est mort pensant qu'il est bon de mourir pour la *polis*. » La *polis* c'est quoi ? Ce sont les Athéniens. C'est-à-dire : mourir pour ses concitoyens concrets. En allemand ça devient : « Chacun est mort pour l'État. » N'est-ce pas ? Autre chose. Il y a tout le temps des livres – c'est plus subtil mais ça couvre un problème énorme – publiés par de savantissimes professeurs, intitulés : *La Tragédie Grecque*. Or la tragédie grecque, c'est un objet inexistant. Il n'y a pas « quelque chose » qui soit la tragédie grecque. Il n'y a de la tragédie qu'à Athènes et il n'y a de la tragédie qu'à Athènes parce qu'Athènes est une cité démocratique et la tragédie est une institution qui fonctionne, joue un rôle tout à fait fondamental dans la démocratie, parce que la tragédie rappelle constamment l'*hubris*. C'est ça, la leçon essentielle de la tragédie. Parler de la tragédie grecque, c'est ne rien comprendre. Du théâtre, il y en a eu partout : il y a un merveilleux théâtre japonais, il y a un merveilleux théâtre chinois. Et le théâtre indien est fantastique. À Bali, il y a des représentations de théâtre antique. Ce n'est pas les Grecs qui ont inventé le théâtre, c'est un mensonge. Mais les Grecs ont créé la tragédie, qui est tout à fait autre chose. Vous avez donc l'incapacité à saisir la spécificité de ce monde, et ça paraît aussi dans un autre discours, qui est là depuis la fin du XVIII^e avec le philosophe écossais, Ferguson, repris par Benjamin Constant puis par Fustel de Coulanges, sur le rapport entre l'individu et la collectivité. Quand ils disent que les Grecs anciens ne connaissaient pas l'individualité, et que l'individu était totalement résorbé par la collectivité, c'est une image entièrement fautive parce qu'ils ne peuvent pas concevoir que l'individu – ce qui est la vérité d'ailleurs –, un véritable individu ne peut exister que dans un certain type de collectivité. Bien sûr n'importe qui est un individu sur le plan

24 - L'Oraison funèbre de Périclès, dans *La Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, qui y reconstitue l'oraison prononcée par Périclès en l'honneur des soldats athéniens morts durant la première année de la guerre.

descriptif, n'est-ce pas ? Le sujet, le pauvre paysan chinois, sujet de l'empereur, de l'empereur Song, c'est un individu. Il a un nom, il est lui, il a des empreintes digitales, on ne peut pas le confondre avec quelqu'un d'autre. Mais il n'est pas un individu au sens qu'il fera exactement la même chose que les autres, ou ce que les autres lui ont appris. Pour qu'il y ait vraiment des individus, il faut que la collectivité bouge. Et pour que la collectivité bouge, il faut déjà que les individus commencent à devenir différents. Les deux choses vont ensemble. C'est ce qui se passe en Grèce. Or ça, on ne le voit pas, et on continue à parler du fait que c'était gentil la démocratie, oui, le Parthénon c'est pas mal, bon d'accord, il reste quelques colonnes, mais enfin tout ça était payé au prix de l'absorption d'un individu par la collectivité, ce qui est absurde. Je voudrais bien voir des individualités dans le monde contemporain, comme Sophocle, comme Aristophane, comme Socrate, des individualités aussi fortes, aussi marquées. Mésinterprétations au prix de... toute une série de tournants, on le sait. Bien entendu, il y a d'abord l'énorme accréation chrétienne – ça commence déjà avec les Pères de l'Église. On a essayé de montrer que la philosophie grecque préparait déjà la venue et le message du Christ, ce qui donne un très étrange résultat... Presque tous les philosophes qu'on a précédant Platon, ce sont des fragments ; on n'a pas d'autre source, c'est une perte énorme. Comment a-t-on ces fragments ? La plupart du temps, parce qu'un Père de l'Église, pour démontrer que quelque chose de ce que l'on appellera par la suite la « lumière naturelle », était déjà là chez les Grecs, et que la Providence dans la philosophie grecque avait préparé le terrain pour l'acceptation du message du Christ, cite telle phrase d'Héraclite. Je ne veux offenser personne, mais c'est comme si, après une invasion de la terre par les Martiens qui ne connaissent pas la musique et n'aiment pas la musique, ces Martiens avaient utilisé des masses de disques 33 tours comme objets décoratifs ; et nous revenons après, et nous trouvons là-dedans un morceau qui donne une petite partie de la VII^e symphonie, une autre partie d'autre chose, des choses qui ont été sauvées pour des finalités tout à fait autre. Après, quand ça recommence, avec Thomas d'Aquin et toute la

redécouverte grecque, toute la tentative est de montrer qu'Aristote peut s'accorder avec la vue théologique ou... Avec la Renaissance, ça commence déjà à changer. La grande secousse critique de la Renaissance, c'est incontestablement le retour en force de l'étude des Grecs, et aussi, il ne faut pas l'oublier, le retour du droit Romain, qui a été très, très important. Enfin : le travail sur le droit Romain fait par les Italiens à l'école de Bologne. Mais après, à chaque fois, on voit les rois et les reines de Racine, l'*Andromaque* de Racine, très belle pièce mais enfin l'interprétation... Les rois et les reines de la Grèce, c'était comme la cour de Versailles. Au XIX^e, il y a des choses qui tirent vers la version libérale, humaniste, mielleuse. On vit encore sous cette image atroce de la Grèce, pays de la mesure, pays de la lumière, de l'harmonie des formes, etc. Tout ça, c'est une ânerie absolument sans fond. La Grèce, c'est le pays du meurtre, c'est le pays de l'inceste, c'est le pays où Œdipe pour découvrir la vérité doit crever ses yeux... Si les gens ne comprennent pas des symboles aussi parlants, que peut-on faire ? Le moment où Œdipe découvre la vérité, c'est le moment où il se crève les yeux. Et c'est quoi, la vérité ? C'est qu'il a tué son père et couché avec sa mère. Et c'est ça la vraie conception de la Grèce, c'est-à-dire qu'en Grèce, l'ordre, la mesure, est gagnée contre la réalité, ce n'est pas la donnée initiale. D'où l'obsession des Grecs avec des proverbes qui peuvent paraître banals : « rien de trop », « n'exagérons pas », etc. Je ne sais pas, je ne vois pas, il y a peut-être des Suisses ou des Hollandais ayant des proverbes « Surtout il ne faut pas faire quelque chose de trop », parce que les gens ne sont pas portés sur ces choses... Ce peuple est obsédé, le peuple grec est obsédé par le fait qu'on peut faire « trop de quelque chose », parce que c'est sa tendance naturelle, et c'est ce qu'il fait toujours. C'est un peuple qui a l'*hubris* en lui-même et qui a compris que l'être humain, ou bien est un agneau dans un troupeau, ou bien a l'*hubris* en lui...

[clap 96]

CC – Oui, alors... Cette connaissance des Grecs que l'être humain est *hubris* va de pair précisément avec une autre saisie du monde,

de l'univers, où les modernes aussi ont déraillé complètement dans leur interprétation des Grecs. Ils pensent que les Grecs ont pu faire ce qu'ils ont fait parce qu'ils ont pensé à une belle et harmonieuse nature qui est toute ordonnée. Or, ce n'est pas ce que les Grecs pensent. Au départ, il y a par exemple le monde de la théogonie d'Hésiode²⁵ ; au départ il y a le chaos. Le chaos, c'est le vide, dans son sens originel, et c'est aussi le chaos au sens où nous le disons, le fantastique mélange de tout – ce que l'on retrouvera d'ailleurs dans les philosophes présocratiques, chez Empédocle, etc. L'image des Grecs est qu'il y a un fond indicible du monde, chaotique, sur lequel règne une seule loi, qu'ils appellent l'*ananké*, la nécessité. Il y a une nécessité. Et cette nécessité, c'est peut-être Anaximandre qui l'a le mieux exprimée dans un fragment – que l'on connaît encore par un Père de l'Église –, où il dit que c'est de là que vient la jeunesse des êtres, vers là aussi que va leur destruction, parce qu'ils doivent apparaître et disparaître les uns après les autres pour « payer la rançon de leur injustice²⁶ ». C'est une vue profondément pessimiste. C'est une vue suivant laquelle exister, c'est déjà être injuste. Ce qui fait dire à Sophocle, à la fin d'une de ses tragédies, dans le chœur qui termine, je crois : « une chose est la meilleure de toutes : ne pas être né », et la seconde en ordre, *second best* comme on dit en anglais, c'est, une fois qu'on est né, de mourir le plus tôt possible. C'est ça la vue grecque : un monde chaotique sur lequel règne cette nécessité et où il y a aussi, comme monde que nous vivons, un *cosmos*, c'est-à-dire un ordre. Mais cet ordre repose sur un désordre fondamental et c'est une vue aussi très moderne, d'un certain point de vue. Le mieux de la physique et de la biologie contemporaine ne peuvent qu'aller dans cette direction. C'est parce qu'ils ont cette vue du monde et cette vue de l'être humain qu'ils peuvent créer la philosophie et la démocratie. La philosophie présuppose que le monde n'est pas néant, n'est pas

25 - *Théogonie*, texte fondateur de la mythologie grecque qui raconte l'origine des dieux.

26 - « D'où les choses ont leur naissance, elles sombrent aussi en perdition, selon la nécessité. Car elles doivent payer rançon et subir l'expiation mutuelle de leur injustice, selon l'ordre du temps. »

chaos total – autrement on a tout au plus le bouddhisme –, qu'il y a un certain ordre, mais que cet ordre n'épuise pas tout. C'est pour ça que nous pouvons penser dessus, corriger notre pensée, etc. De même que les affaires humaines peuvent être ordonnées mais doivent toujours être ordonnées contre la tendance des êtres humains vers l'*hubris*. Donc il faut une loi, et cette loi – ça, c'est l'autre aspect –, c'est la création de la collectivité, pas la création de quelqu'un. Les Grecs n'ont pas de prophètes. Il n'y a pas de livre sacré en Grèce. Je ne connais pas un philologue qui ait tiré de conclusion de ce fait. Il n'y a pas de livre sacré en Grèce. Il n'y a pas de prophètes. Il y a des poètes, il y a des philosophes, il y a des législateurs, il n'y pas de prophètes. Il n'y a pas de livre sacré. Et ça, ça repose précisément sur cette vue du monde dans laquelle les dieux ont une place tout à fait déterminée. Les dieux, en un sens, vont et viennent. Il y a des générations : il y a Ouranos et Gaia, ils sont tués, enfin, éliminés – pas tués, parce qu'ils sont immortels, excusez-moi... Ils sont détrônés par Chronos en fonction d'un crime et Chronos lui-même est détrôné par son fils et Prométhée menace Zeus, le fils de Chronos, dans la tragédie d'Eschyle²⁷ : « Toi aussi tu seras détrôné », et Zeus envoie Hermès pour connaître de Prométhée qui va le détrôner. Et Prométhée refuse de répondre. Donc : les générations. Les Dieux sont immortels mais ils ne sont pas éternels, ils sont nés à un certain moment et leur pouvoir est passager. Et la très belle histoire dans Homère qui nous ramène à la démocratie athénienne et au tirage au sort des magistrats, c'est quand Poséidon, Neptune, le Dieu de la mer, rappelle comment a été fait le partage initial de l'empire entre les trois grands Dieux, Zeus, Jupiter, Poséidon, le Dieu de la mer et Hadès, le Dieu des enfers. « On a tiré au sort et tu as eu le Ciel et le pouvoir suprême parce qu'on a tiré au sort ; on a jeté les dés. » Donc même dans cette disposition de l'univers divin, il y a cet élément aléatoire : si c'est Zeus que nous adorons comme le chef suprême, ce n'est pas par des vertus intrinsèques de Zeus, il y a eu un coup de dés au départ.

CM – Est-ce qu'on peut faire un petit raccord sur le mot « État », qui a une grande importance, y compris pour la Grèce moderne, qui se cherche.

CC – Eh bien... Ce qui aurait dû aussi éveiller les philologues, c'est que les Grecs parlent de *polis*, ils parlent de *basilion*, de royauté, quand il s'agit des Perses précisément. Il n'y a pas de mot pour ce que nous appelons « État ». Et quand les Grecs modernes, après la guerre d'indépendance contre les Turcs, ont constitué un État selon la norme occidentale, ils ont dû emprunter au grec ancien un terme, « *kratos* », qui en Grec ancien ne veut pas du tout dire « État ». Ce n'est pas une notion politique. « *Kratos* », ça veut dire le fait d'être le plus fort ; c'est la force brute. Et ça montre encore une fois l'absence de la chose. Je veux dire : il n'y a pas de mots pour dire ça, il y a la communauté politique, il y a la *polis*, mais on ne peut pas dire état au sens où nous le disons, c'est-à-dire instance d'autorité séparée du corps des citoyens et qui le domine.

CM – Le choix de ce mot est assez significatif de la conception de l'État que se faisaient ceux qui l'ont choisi...

CC – Probablement, probablement, il est assez significatif, oui.

CM – Et quels sont vos rapports personnels avec la chouette ?

CC – [Grand rire] Moi, je suis fasciné par la chouette, je suis fasciné par son cri, je suis fasciné par son regard, j'ai une chouette sur mon bureau. Ce sont là mes rapports.