

## **Les carrefours du labyrinthe Tome II**

### **La Polis grecque et la création de la démocratie**

#### **(Extrait du chapitre)**

La communauté des citoyens – le *dèmos* – proclame qu'elle est absolument souveraine (autonomes, *autodikos*. *autotelès*: elle se régit par ses propres lois, possède sa juridiction indépendante, et se gouverne elle-même, pour reprendre les termes de Thucydide). Elle affirme également l'égalité politique (le partage égal de l'activité et du pouvoir) de tous les hommes libres. C'est l'autoposition, l'auto-définition du corps politique qui contient – et contiendra toujours – un élément d'arbitraire. Qui pose la *Grundnorm*, dans la terminologie de Kelsen, la norme qui gouverne la position des normes, est un fait. Pour les Grecs, ce « qui » est le corps des citoyens mâles libres et adultes (ce qui veut dire, en principe, des hommes nés de citoyens, bien que la naturalisation fût connue et pratiquée). L'exclusion des femmes, des étrangers et des esclaves de la citoyenneté est certes une limitation qui nous est inacceptable. En pratique, cette limitation n'a jamais été levée dans la Grèce antique (au niveau des idées, les choses sont moins simples ; mais je n'aborderai pas cet aspect de la question ici). Mais, si nous nous laissons aller un instant au jeu stupide des « mérites comparés », rappelons que l'esclavage a survécu aux États-Unis jusqu'en 1865 et au Brésil jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle ; que, dans la plupart des pays « démocratiques », le droit de vote n'a été accordé aux femmes qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale ; qu'à ce jour aucun pays ne reconnaît le droit de vote aux étrangers, et que dans la grande majorité des cas la naturalisation des étrangers résidents n'a rien d'automatique (un sixième de la population résidente de la très « démocratique » Suisse est formé de *metoikoi*).

L'égalité des citoyens est naturellement une égalité au regard de la loi (*isonomia*), mais essentiellement elle est bien plus que cela. Elle ne se résume pas à l'octroi de « droits » égaux passifs – mais est faite de la participation générale active aux affaires publiques. Cette participation n'est pas laissée au hasard : elle est, au contraire, activement encouragée par des règles formelles aussi bien que par l'éthos de la polis. D'après le droit athénien, un citoyen qui refusait de prendre parti dans les luttes civiles qui agitaient la cité devenait *atimos* – c'est-à-dire perdait ses droits politiques 20.

La participation se matérialise dans l'*ecclèsia*, l'Assemblée du peuple qui est le corps souverain agissant. Tous les citoyens ont le droit d'y prendre la parole (*isègoria*), leurs voix pèsent toutes du même poids (*isopsèphia*), et l'obligation morale s'impose à tous de parler en toute franchise (*parrhèsia*). Mais la participation se matérialise aussi dans les tribunaux, où il n'y a pas de juges professionnels ; la quasi-totalité des cours sont formés de jurys, et les jurés sont tirés au sort.

L'*ecclèsia*, assistée par la *boulè* (Conseil), légifère et gouverne. Cela est la démocratie directe. Trois aspects de cette démocratie méritent plus ample commentaire.

a) Le peuple par opposition aux « représentants ». A chaque fois que dans l'histoire moderne une collectivité politique est entrée dans un processus d'autoconstitution et d'auto-activité radicales, la démocratie directe a été redécouverte ou réinventée : conseils communaux (*town meetings*) durant la Révolution américaine, sections pendant la Révolution française, Commune de Paris, conseils ouvriers ou soviets sous leur forme initiale. Hannah Arendt a maintes fois insisté sur l'importance de ces formes. Dans tous ces cas, le corps souverain est la totalité des personnes concernées chaque fois qu'une délégation est inévitable, les délégués ne sont pas simplement élus mais peuvent être révoqués à tout moment. N'oublions pas que la grande philosophie politique classique ignorait la notion (mystificatrice) de « représentation ». Pour Hérodote aussi bien que pour Aristote, la démocratie est le pouvoir du *dèmos*, pouvoir qui ne souffre aucune limitation en matière de législation, et la désignation des magistrats (non de « représentants » !) par tirage au sort ou par rotation. D'aucuns s'obstinent à répéter aujourd'hui que la constitution préférée d'Aristote, ce qu'il nomme la *politeia*, est un mélange de démocratie et d'aristocratie – mais oublie d'ajouter que pour Aristote l'élément « aristocratique » de cette *politeia* tient au fait que les magistrats sont élus : car à plusieurs reprises il définit clairement l'élection comme un principe aristocratique. Cela n'était pas moins clair pour Montesquieu et pour Rousseau. C'est Rousseau, et non pas Marx ni Lénine, qui écrit que les Anglais se sentent libres parce qu'ils élisent leur Parlement, mais qu'en réalité ils ne sont libres qu'un jour tous les cinq ans. Et, lorsque Rousseau explique que la démocratie est un régime trop parfait pour les hommes, qu'il n'est adapté qu'à un peuple de dieux, il entend par démocratie l'identité du souverain et du prince – c'est-à-dire l'absence de magistrats. Les libéraux modernes sérieux – par opposition aux « philosophes politiques » contemporains – n'ignoraient rien de tout cela. Benjamin Constant n'a pas glorifié les élections ni la « représentation » en tant que telles ; il a défendu en elles des moindres maux, dans l'idée que la démocratie était impossible dans les pays modernes en raison de leurs dimensions et parce que les gens se désintéressaient des affaires publiques. Quelle que soit la valeur de ces arguments, ils sont fondés sur la reconnaissance explicite du

fait que la représentation est un principe étranger à la démocratie. Et cela ne souffre guère la discussion. Dès qu'il y a des « représentants » permanents, l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens pour être remises au corps restreint des « représentants » – qui en usent de manière à consolider leur position et à créer des conditions susceptibles d'infléchir, de bien des façons, l'issue des prochaines « élections ».

b) Le peuple par opposition aux « experts ». La conception grecque des « experts » est liée au principe de la démocratie directe. Les décisions relatives à la législation, mais aussi aux affaires politiques importantes – aux questions de gouvernement – sont prises par l'ecclèsia, après l'audition de divers orateurs et, entre autres, le cas échéant, de ceux qui prétendent posséder un savoir spécifique concernant les affaires discutées. Il n'y a pas ni ne saurait y avoir de « spécialistes » ès affaires politiques. L'expertise politique – ou la « sagesse » politique – appartient à la communauté politique, car l'expertise, la technè, au sens strict, est toujours liée à une activité « technique » spécifique, et est naturellement reconnue dans son domaine propre. Ainsi, explique Platon dans le Protagoras, les Athéniens prendront l'avis des techniciens quand il s'agit de bien construire des murs ou des navires, mais écouteront n'importe qui en matière de politique. (Les juridictions populaires incarnent la même idée dans le domaine de la justice.) La guerre est bien sûr un domaine spécifique – qui suppose une technè propre : aussi les chefs de guerre, les stratègoi, sont-ils élus, au même titre que les techniciens qui, en d'autres domaines, sont chargés par la polis d'une tâche particulière. Somme toute, Athènes fut donc bien une politeia au sens aristotélicien, puisque certains magistrats (très importants) étaient élus.

L'élection des experts met en jeu un second principe, central dans la conception grecque, et clairement formulé et accepté non seulement par Aristote, mais aussi par l'ennemi juré de la démocratie, Platon, en dépit de ses implications massivement démocratiques. Le bon juge du spécialiste n'est pas un autre spécialiste, mais l'utilisateur : le guerrier (et non pas le forgeron) pour l'épée, le cavalier (et non le bourrelier) pour la selle. Et naturellement, pour toutes les affaires publiques (communes), l'utilisateur, et donc le meilleur juge, n'est autre que la polis. Au vu des résultats – l'Acropole, ou les tragédies couronnées –, on est enclin à penser que le jugement de cet usager était plutôt sain.

On ne saurait trop insister sur le contraste entre cette conception et la vision moderne. L'idée dominante suivant laquelle les experts ne peuvent être jugés que par d'autres experts est l'une des conditions de l'expansion et de l'irresponsabilité croissante des appareils hiérarchico-bureaucratiques modernes. L'idée dominante qu'il existe des « experts » en politique, c'est-à-dire des spécialistes de l'universel et des techniciens de la totalité, tourne en dérision l'idée même de démocratie : le pouvoir des hommes politiques se justifie par l'« expertise » qu'ils seraient seuls à posséder – et le peuple, par définition inexpert, est périodiquement appelé à donner son avis sur ces « experts ». Compte tenu de la vacuité de la notion d'une spécialisation ès universel, cette idée recèle aussi les germes du divorce croissant entre l'aptitude à se hisser au faite du pouvoir et l'aptitude à gouverner – divorce de plus en plus flagrant dans les sociétés occidentales.

c) La Communauté par opposition à l'« État ». La polis grecque n'est pas un « État » au sens moderne. Le mot même d'« État » n'existe pas en grec ancien (il est significatif que les Grecs modernes aient dû inventer un mot pour cette chose nouvelle et qu'ils aient recouru à l'ancien kratos, qui veut dire pure force). Politeia (dans le titre du livre de Platon, par exemple) ne signifie pas der Staat comme dans la traduction allemande classique (le latin respublica est moins sinnwidrig), mais désigne à la fois l'institution/constitution politique et la manière dont le peuple s'occupe des affaires communes. Que l'on s'obstine à traduire le titre du traité d'Aristote. Athènaioi Politeia, par « la Constitution d'Athènes » fait honte à la philologie moderne : c'est à la fois une erreur linguistique flagrante et un signe inexplicable d'ignorance ou d'incompréhension de la part d'hommes très érudits. Aristote a écrit La Constitution des Athéniens. Thucydide est parfaitement explicite à ce sujet : Andres gar polis, « car la polis, ce sont les hommes ». Avant la bataille de Salamine, lorsqu'il dut recourir à un argument de dernière extrémité afin d'imposer sa tactique, Thémistocle menaça les autres chefs alliés : les Athéniens s'en iraient avec leurs familles et leur flotte pour fonder une nouvelle cité à l'ouest, et ce bien que pour les Athéniens – plus encore que pour les autres Grecs – leur terre fût sacrée et qu'ils fussent fiers de proclamer qu'ils étaient autochtones.

L'idée d'un « État », c'est-à-dire d'une institution distincte et séparée du corps des citoyens, eût été incompréhensible pour un Grec. Certes, la communauté politique existe à un niveau qui ne se confond pas avec la réalité concrète, « empirique », de tant de milliers de personnes assemblées en un lieu donné tel ou tel jour. La communauté politique des Athéniens, la polis, possède une existence propre : par exemple, les traités sont honorés indépendamment de leur ancienneté, la responsabilité pour les actes passés est acceptée, etc. Mais la distinction n'est pas faite entre un « État » et une « population » ; elle oppose la « personne morale », le corps constitué permanent des Athéniens pérennes et impersonnels, d'une part, et les Athéniens vivant et respirant, de l'autre.

Ni « État », ni « appareil d'État ». Naturellement, il existe à Athènes un mécanisme technico-administratif (très important aux V et IV siècles), mais celui-ci n'assume aucune fonction politique. Il est significatif que cette administration soit composée d'esclaves, jusqu'à ses échelons les plus élevés (police, conservation des archives publiques, finances publiques ; peut-être Donald Regan et certainement Paul Volcker auraient-ils été esclaves à

Athènes). Ces esclaves étaient supervisés par des citoyens magistrats généralement tirés au sort. La « bureaucratie permanente » accomplissant des tâches d'exécution au sens le plus strict de ce terme est abandonnée à des esclaves (et, pour prolonger la pensée d'Aristote, pourrait être supprimée lorsque les machines...).

Dans la plupart des cas, la désignation des magistrats par tirage au sort ou rotation assure la participation d'un grand nombre de citoyens à des fonctions officielles – et leur permet de les connaître. Que l'ecclèsia décide sur toutes les questions gouvernementales d'importance assure le contrôle du corps politique sur les magistrats élus, au même titre que la possibilité d'une révocation de ces derniers à tout moment : la condamnation, au cours d'une procédure judiciaire, entraîne, inter alia, le retrait de la charge de magistrat. Bien entendu, tous les magistrats sont responsables de leur gestion et sont tenus de rendre des comptes (euthunè); ils le font devant la boulè pendant la période classique.

En un sens, l'unité et l'existence même du corps politique sont « pré-politiques » – dans la mesure, tout au moins, où il est question de cette auto-institution politique explicite. La communauté commence, pour ainsi dire, à « se recevoir » de son propre passé, avec tout ce que ce passé charrie. (Cela correspond, pour une part, à ce que les modernes ont appelé la question de la « société civile » contre l'« État ».) Certains éléments de ce donné peuvent être politiquement sans intérêt, ou bien intransformables. Mais, de jure, la « société civile » est en soi un objet d'action politique instituante. Certains aspects de la réforme de Clisthène à Athènes (506 avant J.-C.) en donnent une illustration frappante. La division traditionnelle de la population en tribus est remplacée par une nouvelle division qui a deux objets essentiels. En premier lieu, le nombre même des tribus est modifié. Les quatre phylai traditionnelles (ioniennes) deviennent dix, et chacune d'elles est subdivisée en trois trittues qui ont toutes une part égale dans l'ensemble des magistratures par rotation (ce qui implique, en fait, la création d'une nouvelle année et d'un nouveau calendrier « politiques »). En second lieu, chaque tribu est formée, de manière équilibrée, par des dèmes agraires, maritimes et urbains. Les tribus – dont le « siège » se trouve désormais dans la cité d'Athènes – deviennent donc neutres quant aux particularités territoriales ou professionnelles ; ce sont manifestement des unités politiques.

Ce à quoi nous assistons ici, c'est à la création d'un espace social proprement politique, création qui s'appuie sur des éléments sociaux (économiques) et géographiques sans pour autant être déterminée par ceux-ci. Nul fantasme d'« homogénéité » en l'occurrence : l'articulation du corps des citoyens, ainsi créée dans une perspective politique, vient se surimposer aux articulations « pré-politiques » sans les écraser. Cette articulation obéit à des impératifs strictement politiques : l'égalité dans le partage du pouvoir, d'une part, et l'unité du corps politique (par opposition aux « intérêts particuliers »), d'autre part.

Une disposition athénienne des plus frappantes témoigne du même esprit (Aristote, Politique, 1330a 20) : lorsque l'ecclèsia délibère sur des questions entraînant la possibilité d'un conflit (d'une guerre) avec une polis voisine, les citoyens habitant au voisinage des frontières n'ont pas le droit de prendre part au vote. Car ils ne pourraient voter sans que leurs intérêts particuliers dominent leurs motifs – alors que la décision doit être prise en vertu de considérations générales.

Cela trahit une nouvelle fois une conception de la politique diamétralement opposée à la mentalité moderne de défense et d'affirmation des « intérêts ». Les intérêts doivent, autant que possible, être tenus à distance au moment d'arrêter des décisions politiques. (Que l'on imagine la disposition suivante dans la Constitution des États-Unis : « Chaque fois qu'il faudra trancher de questions touchant à l'agriculture, les sénateurs et les représentants des États où l'agriculture prédomine ne pourront pas participer au scrutin. »)

Parvenus à ce stade, on peut commenter l'ambiguïté de la position de Hannah Arendt concernant ce qu'elle appelait le « social ». Elle a vu, à juste titre, que la politique est anéantie lorsqu'elle devient un masque pour la défense et l'affirmation des « intérêts ». Car alors l'espace politique se trouve désespérément fragmenté. Mais, si la société est, en réalité, profondément divisée en fonction d'« intérêts » contradictoires – comme elle l'est aujourd'hui –, l'insistance sur l'autonomie du politique devient gratuite. La réponse ne consiste pas alors à faire abstraction du « social » mais à le changer, de telle sorte que le conflit des intérêts « sociaux » (c'est-à-dire économiques) cesse d'être le facteur dominant de la formation des attitudes politiques. A défaut d'une action en ce sens, il en résultera la situation qui est aujourd'hui celle des sociétés occidentales : la décomposition du corps politique, et sa fragmentation en croupes de pression, en lobbies. Dans ce cas, comme la « somme algébrique » d'intérêts contradictoires est très souvent égale à zéro, il s'ensuivra un état d'impuissance politique et de dérive sans objet, comme celui que nous observons à l'heure actuelle.

L'unité du corps politique doit être préservée même contre les formes extrêmes du conflit politique : telle est, à mon sens, la signification de la loi athénienne sur l'ostracisme (contrairement à l'interprétation courante qui y voit une précaution contre les graines de tyrans). Il ne faut pas laisser la communauté éclater sous l'effet des divisions et des antagonismes politiques ; aussi l'un des deux chefs rivaux doit-il endurer un exil temporaire.

La participation générale à la politique implique la création, pour la première fois dans l'histoire, d'un espace

public. L'accent que Hannah Arendt a mis sur cet espace, l'élucidation de sa signification qu'elle a fournie forment l'une de ses contributions majeures à l'intelligence de la création institutionnelle grecque. Je me limiterai en conséquence à quelques points supplémentaires.

L'émergence d'un espace public signifie qu'un domaine public est créé qui « appartient à tous » (ta koina) 21. Le « public » cesse d'être une affaire « privée » – du roi, des prêtres, de la bureaucratie, des hommes politiques, des spécialistes, etc. Les décisions touchant les affaires communes doivent être prises par la communauté.

Mais l'essence de l'espace public ne renvoie pas aux seules « décisions finales » ; si tel était le cas, cet espace serait plus ou moins vide. Il renvoie également aux présupposés des décisions, à tout ce qui mène à elles. Tout ce qui importe doit apparaître sur la scène publique. On en trouve la matérialisation effective dans la présentation de la loi, par exemple : les lois sont gravées dans le marbre et exposées en public afin que chacun puisse les voir. Mais, et cela est bien plus important, cette règle se matérialise également dans la parole des gens qui se parlent librement de politique, et de tout ce qui peut les intéresser, dans l'agora, avant de délibérer à l'ecclèsia. Pour comprendre le formidable changement historique que cela suppose, il n'est que de comparer cette situation avec la situation « asiatique » typique.

Cela équivaut à la création de la possibilité – et de la réalité – de la liberté de parole, de pensée, d'examen et de questionnement sans limites. Et cette création établit le logos comme circulation de la parole et de la pensée au sein de la collectivité. Elle va de pair avec les deux traits fondamentaux du citoyen déjà mentionnés : l'isègoria, droit égal pour chacun de parler en toute franchise, et la parrhèsia, l'engagement pris par chacun de parler réellement en toute liberté dès qu'il est question d'affaires publiques.

Il importe d'insister ici sur la distinction entre le « formel » et le « réel ». L'existence d'un espace public n'est pas une simple affaire de dispositions juridiques garantissant à tous la même liberté de propos, etc. Ces clauses ne sont jamais qu'une condition de l'existence d'un espace public. L'essentiel est ailleurs : qu'est-ce que la population va faire de ces droits? Les traits déterminants à cet égard sont le courage, la responsabilité et la honte (aidôs, aischunè). A défaut de cela l'« espace public » devient simplement un espace pour la propagande, la mystification et la pornographie – à l'exemple de ce qui arrive de plus en plus actuellement. Il n'est pas de dispositions juridiques qui peuvent contrecarrer une telle évolution – ou alors elles engendrent des maux pires que ceux qu'elles prétendent guérir. Seule l'éducation (paideia) des citoyens en tant que tels peut donner un véritable et authentique contenu à l'« espace public ». Mais cette paideia n'est pas, principalement, une question de livres et de crédits pour les écoles. Elle est d'abord et avant tout la prise de conscience du fait que la polis, c'est aussi vous, et que son destin dépend aussi de votre réflexion, de votre comportement et de vos décisions : autrement dit, elle est participation à la vie politique.

La création d'un temps public ne revêt pas moins d'importance que cette création d'un espace public. Par temps public, je n'entends pas l'institution d'un calendrier, d'un temps « social », d'un système de repères temporels sociaux – chose qui, naturellement, existe partout –, mais l'émergence d'une dimension où la collectivité puisse inspecter son propre passé comme le résultat de ses propres actions et où s'ouvre un avenir indéterminé comme domaine de ses activités. Tel est bien le sens de la création de l'historiographie en Grèce. Il est frappant qu'à rigoureusement parler l'historiographie n'ait existé qu'en deux périodes de l'histoire de l'humanité : en Grèce antique, et dans l'Europe moderne, c'est-à-dire dans les deux sociétés où s'est développé un mouvement de remise en cause des institutions existantes. Les autres sociétés ne connaissent que le règne incontesté de la tradition, et/ou la simple « consignation par écrit des événements » par les prêtres ou par les chroniqueurs des rois. Hérodote, en revanche, déclare que les traditions des Grecs ne sont pas dignes de foi. L'ébranlement de la tradition et la recherche critique des « véritables causes » vont naturellement de pair. Et cette connaissance du passé est ouverte à tous : Hérodote, dit-on, lisait ses Histoires aux Grecs rassemblés à l'occasion des Jeux olympiques (se non è vero, è bene trovato). Et l'« Oraison funèbre » de Périclès contient un survol de l'histoire des Athéniens du point de vue de l'esprit des activités des générations successives – survol qui conduit jusqu'au temps présent et indique clairement de nouvelles tâches à accomplir dans l'avenir.

Quelles sont les limites de l'action politique – les limites de l'autonomie ? Si la loi est donnée par Dieu, ou s'il y a une « fondation » philosophique ou scientifique de vérités politiques substantives (la Nature, la Raison ou l'Histoire tenant lieu de « principe » ultime), alors il existe pour la société une norme extra-sociale. On a une norme de la norme, une loi de la loi, un critère sur la base duquel il devient possible de discuter et de décider du caractère juste ou injuste, approprié ou non d'une loi particulière (ou de l'état des choses). Ce critère est donné une fois pour toutes et, ex hypothesi, ne dépend aucunement de l'action humaine.

Dès que l'on a reconnu qu'il n'est pas de telle base – soit parce qu'il y a une séparation entre la religion et la politique comme c'est, imparfaitement, le cas dans les sociétés modernes: soit parce que, comme en Grèce, la religion est maintenue rigoureusement à l'écart des activités politiques – et qu'il n'y a pas non plus de « sciences », ni epistèmè ni technè, en matière politique –, la question : qu'est-ce qu'une loi juste ? qu'est-ce que la justice ? –

quelle est la « bonne » institution de la société ? – devient une authentique question (c'est-à-dire une question sans fin).

L'autonomie n'est possible que si la société se reconnaît comme la source de ses normes. Par suite, la société ne saurait éluder cette question : pourquoi telle norme plutôt que telle ou telle autre ? En d'autres termes, elle ne saurait éviter la question de la justice (en répondant, par exemple, que la justice est la volonté de Dieu, ou la volonté du tsar, ou encore le reflet des rapports de production). Elle ne saurait non plus se dérober devant la question des limites à ses actions. Dans une démocratie, le peuple peut faire n'importe quoi – et doit savoir qu'il ne doit pas faire n'importe quoi. La démocratie est le régime de l'autolimitation elle est donc aussi le régime du risque historique – autre manière de dire qu'elle est le régime de la liberté – et un régime tragique. Le destin de la démocratie athénienne en est une illustration. La chute d'Athènes – sa défaite dans la guerre du Péloponnèse – fut le résultat de l'hubris des Athéniens. Or l'hubris ne suppose pas simplement la liberté : elle suppose aussi l'absence de normes fixes, l'imprécision fondamentale des repères ultimes de nos actions. (Le péché chrétien est, bien sûr, un concept d'hétéronomie.) La transgression de la loi n'est pas hubris, c'est un délit défini et limité. L'hubris existe lorsque l'autolimitation est la seule « norme », quand sont transgressées des limites qui n'étaient nulle part définies.

La question des limites de l'activité auto-instituante d'une collectivité se déploie en deux moments. Y a-t-il un critère intrinsèque de la loi et pour la loi ? Peut-on garantir effectivement que ce critère, quelle qu'en soit la définition, ne sera jamais transgressé ?

Au niveau le plus fondamental, la réponse à ces deux questions est un non catégorique. Il n'est pas de norme de la norme qui ne serait pas elle-même une création historique. Et il n'y a aucun moyen d'éliminer les risques d'une hubris collective. Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide.

Les temps modernes ont pensé – prétendu – avoir découvert la réponse à ces deux questions en les amalgamant en une seule. Cette réponse serait la « Constitution » conçue comme une charte fondamentale incorporant les normes des normes et définissant des clauses particulièrement strictes en ce qui concerne sa révision. Il n'est guère nécessaire de rappeler que cette « réponse » ne tient pas l'eau, ni logiquement ni dans les faits, que l'histoire moderne, depuis maintenant deux siècles, a tourné en dérision de toutes les manières imaginables cette idée d'une « Constitution », ou encore que la plus ancienne « démocratie » du monde libéral occidental, la Grande-Bretagne, n'a pas de « Constitution ». Il suffit de souligner le manque de profondeur et la duplicité de la pensée moderne à cet égard – telles qu'ils se manifestent dans le domaine des relations internationales aussi bien que dans le cas des changements de régimes politiques. Au niveau international, en dépit de la rhétorique des professeurs de « droit public international », il n'y a pas en réalité de droit mais la « loi du plus fort »; autrement dit, il existe une « loi » tant que les choses n'ont pas vraiment d'importance – tant que l'on n'a pas réellement besoin de loi. Et la « loi du plus fort » vaut également pour la mise en place d'un nouvel « ordre légal » dans un pays : « une révolution victorieuse crée du droit », enseignent la quasi-totalité des professeurs de droit public international, et tous les pays suivent cette maxime dans la réalité des faits. (Cette « révolution » n'a pas à être, et généralement n'est pas, une révolution à proprement parler : le plus souvent, ce n'est qu'un putsch qui a réussi.) Et, dans l'expérience de l'histoire européenne des soixante dernières années, la législation introduite par des régimes « illégaux », sinon même « monstrueux », a toujours été maintenue, pour l'essentiel, après leur chute.

La vérité, en l'occurrence, est très simple : face à un mouvement historique qui dispose de la force – soit qu'il mobilise activement une large majorité, soit qu'il s'appuie sur une minorité fanatique et impitoyable face à une population passive ou indifférente, quand la force brute n'est tout simplement pas concentrée entre les mains d'un quarteron de colonels – les dispositions juridiques ne sont d'aucun effet. Si nous pouvons être raisonnablement assurés que le rétablissement, demain, de l'esclavage aux États-Unis ou dans un pays européen est extrêmement improbable, le caractère « raisonnable » de notre prévision n'est pas fondé sur les lois existantes ou sur les constitutions (car alors nous serions tout bonnement idiots), mais sur un jugement relatif à la réaction d'une immense majorité de la population devant une telle tentative.

Dans la pratique (et la pensée) grecque, la distinction entre la « Constitution » et la « loi » n'existe pas. La distinction athénienne entre les lois et les décrets de l'ecclèsia (psèphismata) ne présentait pas le même caractère formel et, au demeurant, elle a disparu dans le courant du IV<sup>ème</sup> siècle. Mais la question de l'autolimitation a été abordée de manière différente (et, je crois, plus profonde). Je ne m'arrêterai que sur deux institutions en rapport avec ce problème. La première est une procédure apparemment étrange mais fascinante connue sous le nom de graphè paranomôn (accusation d'illégalité) 22. En voici une rapide description. Vous avez fait une proposition à l'ecclèsia qui a été adoptée. Sur ce, un autre citoyen peut vous traîner devant la justice en vous accusant d'avoir incité le peuple à voter une loi illégale. Soit vous êtes acquitté, soit vous êtes condamné – auquel cas la loi est annulée. Ainsi, vous avez le droit de proposer absolument tout ce que vous voulez – mais vous devez réfléchir soigneusement avant de faire une proposition sur la base d'un mouvement d'humeur populaire, et de la faire approuver par une faible majorité. Car l'éventuelle accusation serait jugée par un jury populaire de dimensions

considérables (501, parfois 1 001 ou même 1 501 citoyens siégeant en qualité de juges) désigné par tirage au sort. Ainsi le *dèmos* en appelait-il au *dèmos* contre lui-même : on en appelait contre une décision prise par le corps des citoyens dans sa totalité (ou sa partie présente lors de l'adoption de la proposition) devant un large échantillon, sélectionné au hasard, du même corps siégeant une fois les passions apaisées, pesant de nouveau les arguments contradictoires et jugeant la question avec un relatif détachement. Le peuple étant la source de la loi, le « contrôle de la constitutionnalité » ne pouvait être confié à des « professionnels » – l'idée aurait de toute façon paru ridicule à un Grec –, mais au peuple lui-même agissant sous des modalités différentes. Le peuple dit la loi ; le peuple peut se tromper ; le peuple peut se corriger. C'est là un magnifique exemple d'une institution efficace d'autolimitation.

Cornelius Castoriadis, 1986

19. Pour des raisons d'espace, je serai moi-même obligé de parler en termes « statiques ». laissant de côté le mouvement et ne considérant que quelques-uns de ses « résultats » les plus significatifs. Je prie le lecteur de ne pas perdre de vue cette inéluctable limitation.

20. Aristote, *Constitution des Athéniens*, VIII. 5.

21. On trouve quelque chose de similaire dans certaines sociétés sauvages ; mais ce domaine est confiné à la gestion des affaires « courantes » puisque, dans ces sociétés, la loi (traditionnelle) ne saurait être remise en question.

22. M. I. Finley a récemment souligné l'importance et éclairé l'esprit de cette procédure in *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr. par M. Alexandre, Paris, Payot, 1976, p. 77 et 176 [rééd. « Petite bibliothèque Payot », 1990, *ibid.*]. Voir aussi V. Ehrenberg, *The Greek State*, r éd., Londres, Methuen, 1969, p. 73, 79 et 267 [trad. fr. *L'État grec*, Paris, Maspero, 1976 (rééd. La Découverte, 1982, coll. « Fondations »), p. 129 et 137], qui évoque également deux autres procédures ou dispositifs importants qui témoignent du même esprit : l'action en illégalité pour *apatè tou dèμου* (tromperie du *dèmos*) et l'exception *ton nonnon mè epitèdeion einai* (l'inadéquation d'une loi).

*D'autres textes en téléchargement sur : <http://cnt.ait.caen.free.fr>*