

«LOGOS» ET VIOLENCE EN TANT QUE PRINCIPES DE LA POLITIQUE ET LA DÉMOCRATIE DES ATHÉNIENS

Où la politique ne constitue pas une forme principale de violence légitime, mais le dépassement de toute violence.

Dans la pensée politique de notre temps, la démocratie d'Athènes se présente comme un point de référence constant. Tout se passe comme s'il était impossible de s'interroger sur la démocratie moderne sans se référer ou tenir compte, de quelque façon que ce soit, de la démocratie antique et vice-versa¹. La démocratie et la société athéniennes constituent presque une «expérience continue» de nos sociétés actuelles. On pourrait même dire, qu'à la suite de tout grand changement dans l'histoire des sociétés européennes, on a eu, au sein de ces mêmes sociétés, une nouvelle réinterprétation et récupération de l'histoire et de certains aspects de la pensée de l'antiquité hellénique².

¹ Pierre Vidal-Naquet, en faisant l'introduction à l'ouvrage de M. I. Finley, *Démocratie antique et Démocratie moderne*, Paris, Payot, 1987, reprend exactement, sur certains points, le débat toujours ouvert entre la démocratie antique et moderne, en discutant les propositions des auteurs tels que Tocqueville, S. Martin Lipset, W. H. Morris, J. Freund, C. Lefort et d'autres. Il est impossible de signaler le grand nombre d'ouvrages qui reprennent cette problématique. Très intéressant est celui de G. Steiner, *Les Antigones*, Paris, Gallimard, 1984. Le conflit Antigone-Créon est continuellement présent dans nos démocraties modernes.

² Tout d'abord, il faut rappeler que tout au long de la période médiévale et post-médiévale, la pensée politique avait admis et utilisé la distinction des régimes politiques telle que l'a définie Aristote. A cet égard: Marsilius (Defensor pacis), Thomas Aquinas (Expositiones in Politicam Aristotelis), et Grotius (de iure belli ac pacis).

Mais, la pensée et l'histoire helléniques ont connu d'autres lectures. Voilà comment F. de Coulanges a signalé ce phénomène. «Notre système d'éducation, qui nous fait vivre dès l'enfance au milieu des Grecs et des Romains, nous habitue à les comparer sans cesse à nous, à juger leur histoire d'après la notre et à expliquer nos révolutions par les leurs... nous avons quelque peine à

Mais, la question que l'on doit poser au départ, est la suivante. Si nous voulons étudier la démocratie ancienne ou moderne, ne devons-nous pas tenir compte des formes dans et par lesquelles la politique se conçoit et s'exerce, dans ces deux périodes historiques différentes? Pouvons-nous comprendre à fond les différentes formes de la démocratie, sans s'interroger sur le contenu réel de la politique? La politique en tant que schèmes de perception, de pensée et d'action ne constitue-t-elle pas le fondement ou les propriétés des modes d'action dans les sociétés de toute période, quel que soit leur régime politique? Et si la réponse à ces questions est positive, ne devons-nous pas nous interroger, tout d'abord, sur la politique plutôt que sur la structure, les institutions et le fonctionnement de la démocratie? Ne devons-nous pas, donc, avant d'étudier la démocratie, d'approfondir, d'une manière ou d'une autre, et de mieux comprendre son rapport avec les principes, le contenu et les formes de la politique?

Comment pouvons nous, donc, définir la manière comme on conçoit et on exerce la politique dans les sociétés modernes, et comment pouvons-nous comprendre la politique, telle qu'elle s'exerce dans l'antiquité hellénique? Si la politique dans les sociétés modernes, depuis la Renaissance, se conçoit et s'exerce, principalement, en tant que manières de gouverner les hommes³, en tant que formes de domina-

les considérer comme des peuples étrangers». F. de Coulanges, *La cité Antique*, Paris, Flammarion, 1984, p. 1. Et cette tradition continue. A cet égard, M. Weber, *The City*, New York, Free Press, 1958.

³ Certes, il est impossible de faire l'histoire des conceptions de la politique depuis la Renaissance, mais, il est possible d'esquisser certains aspects principaux. Du pluralisme des pouvoirs politiques et juridiques de la période médiévale, il ressort que l'idée que l'on avait de la politique en ce moment, dans son exercice pratique quotidienne, peut se résumer à la volonté de gouverner les hommes. Au sujet de l'histoire des idées et des théories politiques, à partir de la période médiévale, G. Vlachos, *Politique*, tomes a et b, Athènes, Papazissi, 1977 et 1978. Également, un aperçu très rapide, G. Mairet, *Les Doctrines du pouvoir*, Paris, Idées, 1978. Voir, aussi, M. Mairet, *Les Doctrines du pouvoir*, Paris, Idées, 1978. Voir, aussi, M. Prelot-G. Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1975, et J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF (1959) 1975, 2 tomes.

Avec la fin du Moyen Age, c'est Macchiavelli qui ouvre le débat sur la politique. Son intention est de libérer la politique de la légitimation théologique, mais en le faisant, il permet sa distinction de la morale, conçue, surtout, en tant que lois imposées par Dieu. La contrainte étatique trouve une première légitimation, dans l'idée de la domination et du contrôle efficace d'une région habitée, que constitue l'Etat. Le but légitime consiste à assurer une certaine forme de prospérité de l'Etat. L'idée de la souveraineté, donc, commence à apparaître. Elle constitue une idée et une conception pratique de la réalité politique, qui prendra toutes, ou presque toutes ses dimensions chez

tion⁴, en tant que souveraineté étatique⁵ ou autre, en tant qu'exercice de la contrainte physique légitime dans et par l'État, ou en tant qu'exercice de la violence légitime⁶, quel peut être le principe fondamental de la politique dans l'antiquité?

J. Bodin. A cet égard, N. Macchiavelli, *Le Prince*, mais, également, *Les Discours sur la première décade de Tite-Live*. Dans ce second travail Macchiavelli fait preuve d'une pensée politique réellement plus subtile que celle que l'on trouve dans les idées du «Prince».

⁴ L'idée et l'exercice de la domination est liée surtout à l'exercice du pouvoir. «La majorité des auteurs contemporains ramènent le politique à la notion de pouvoir. Lasswell et Dahl aux États-Unis, Burdeau, Duverger ou Aron en France s'accordent pour considérer que la politique est l'exercice du pouvoir», ont écrit J-P Cot et J-P Mounier, *Pour une sociologie politique*, Paris, Seuil, tome 1, p. 16, pour admettre plus bas, p. 17 que «la politique, nous le verrons, c'est bien autre chose que le pouvoir. La lutte pour le pouvoir n'est qu'un des aspects de la politique». Pourtant, nous dirons, que le pouvoir continue d'être le fondement principal de la conception que l'on fait, dans les sociétés modernes, de la politique.

Un grand nombre des auteurs s'était posé la question. Nous pouvons signaler les suivants. G. Tarde, *Les transformations du pouvoir*, 2^{ème} ed., Paris, 1909. J-W Lapierre, *Le pouvoir*, Paris, Inst. Intern. de Phil. politique, t. 2, 1956-57. Eckstein, Harry, Curr T.R. *Patterns of Authority*, N. Y., 1975. P. Birnbaum, *Le pouvoir politique*, Paris, 1975. T. Parsons. *The Distribution of Power in American Society*, *Word Politics*, 10, 1957, H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, trad. hellénique, Athènes, Gnessi, 1986. A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London, 1979.

⁵ Suivant l'autre grande tradition de la théorie, la politique est liée principalement à l'État. Certes, dans cette conception, il y a du vrai aussi bien que dans la précédente. A l'issue du Moyen Age, l'État constitue l'institution dans et par laquelle prend essence la souveraineté. J. Bodin, vivant en France, pays qui fait déjà depuis longtemps figure d'État national, envisage, durante le 16^{ème} siècle, le grand problème de la politique, c'est à dire, l'équilibre des contradictions, surtout économiques, entre les groupes et les classes. La réponse ne peut être que le renforcement de l'État: un État très fort, capable d'imposer sa volonté et son pouvoir, un État souverain. Depuis ce moment, l'histoire des sociétés européennes ne peut être appréhendée, principalement, que dans et par la conception de la souveraineté de l'État, conçue, surtout, en tant que réponse aux inégalités des groupes et des classes. En termes différents, la force, la domination et la souveraineté de l'État, s'imposent non seulement afin de délimiter et de contrôler le territoire national, mais, également, afin de contrôler et d'éliminer les luttes et les contradictions économiques au sein de ce territoire.

Les siècles qui vont suivre, connaîtront la politique, surtout, comme une activité qui se développe dans et par la souveraineté de l'État, et/ou les formes de pouvoir. «État, pouvoir politique et souveraineté ont devenu petit-à-petit des concepts, qui ont failli, au sein du système monarchique et centralisé des nos temps, de s'identifier les uns aux autres», a écrit G. Vlachos, *Politique, op. cit.*, tome b, p. 77, pour admettre, deux pages plus bas, que pour certains sociologues, tels que Razenhoffer, Gumplovicz et Fr. Oppenheimer, le facteur générateur du pouvoir étatique réside dans la contrainte et dans la violence.

⁶ Pour ce qui concerne les deux derniers siècles, la force, la domination, la contrainte physique et la violence, paraissent constituer au niveau de la réalité aussi bien que pour la pensée théorique, réellement les fondements principaux de la politique. «La violence (Gewaltsamkeit) n'est naturellement ni l'unique moyen administratif ni même seulement le moyen normal d'un groupement politique. Cependant la menace et, éventuellement, l'application de la violence en est assurément le moyen «spécifique» et partout elle est, en cas de défaillance des autres moyens, «l'ultima ratio», a pu écrire M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 57. Mais, la chose

En partant, surtout, de l'histoire aussi bien de l'antiquité, dans son ensemble, que de la cité d'Athènes, et en tenant compte de la pensée des savants de la période, nous pouvons émettre l'hypothèse suivante. Tout se passe comme si la politique s'y présentait sous formes de «logos» qu'on exerce en public, dans «l'agora», et comme si elle comportait de l'autorité inhérente à l'acte de son exercice. Autrement dit, tout se passe comme si dans et par les schèmes de perception, de pensée et d'action politiques, on visait à dépasser les contradictions des classes sociales, d'une part, en essayant de réduire les grandes différences économiques, et, d'autre part, en faisant entrer dans le jeu politique les classes inférieures. Ce qui, en d'autres termes, signifie, élargir au niveau aussi bien économique que politique les fondements de la démocratie.

La politique, donc, à l'intérieur de la «polis» (car entre «cités» voisines elle acquiert des formes différentes), semble se développer surtout comme une forme d'intervention continue, d'une part, contre la violence économique et sociale, et, d'autre part, pour le développement des formes d'égalité⁷. Ce qui veut dire, également, qu'elle semble s'ins-

n'arrête pas ici. La violence semble constituer une possibilité inhérente à toute forme de rapport et/ou de relation sociale. Voilà comment la question est présentée par P. Bourdieu. «Cette coexistence de la violence ouverte, physique ou économique et de la violence symbolique la plus raffinée, se retrouve dans toutes les institutions caractéristiques de cette économie et au cœur même de chaque relation sociale»; P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Ed. Minuit, 1980, 218 p.

La violence donc, même sous forme de menace, semble être «toujours présente» et ainsi le fondement principal, «en dernière instance», de la politique dans le monde moderne. «Le recours au gendarme, à la police, à l'armée, aux prisons, au bourreau: tel est le dernier moyen du pouvoir, pour intégrer la société», a écrit M. Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard (idées), 1964, p. 304. Et c'est dans le but d'intégrer la société, –la politique comme effort d'établir la justice–, et non-pas de dominer afin d'en tirer de profit, –la politique comme lutte– (pour utiliser les termes de l'auteur même, *Ibid.*, p. 20) que l'on peut se permettre d'avoir recours à la violence. Au sujet de la violence et de la politique, aussi, L. Feragioli, *Violence et Politique*, trad. grècque, Athènes, Stochastis, 1985.

⁷ Sur ce point, il faut tenir compte de la différence entre «le» politique et «la» politique. Toute société est par définition politique, du fait que toute société s'institue en tant que modes d'«unité» entre ses membres. Ces modes d'unité se cristallisent et se matérialisent historiquement, en général, sous deux types d'organisation différents: ceux qui comportent de l'autorité et/ou du pouvoir, et ceux qui ne comportent pas. Une telle appréhension du politique est possible grâce aux travaux des certains auteurs. Entre autres, grâce aux descriptions des sociétés indiennes et aux analyses de P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1984, pp. 7-42, et aux propositions de H. Arendt, *The Human condition*, Chicago, 1958, trad. grècque, Athènes, «Gnossi», 1986: le pouvoir peut être conçu comme un aspect inhérent à la «condition humaine».

«Les Grecs n'ont pas inventé «le» politique, au sens de la dimension de pouvoir explicite toujours présente dans toute société; ils ont inventé ou mieux, «créé», la politique, ce qui est autre chose», a écrit Castoriadis. Il s'agit de «la politique kata ton orthon logon», qui peut être définie «comme l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée) se donnant comme

tituer, en tant que réponse aux formes de domination, d'inégalité et de violence, d'origine en principe économique et sociale. La politique, ainsi, ne s'exerce pas comme autonome vis-a-vis des autres domaines de la vie dans la cité, mais, au contraire, elle s'institue en tant que principes et formes de pensée et d'action, dans et par lesquelles toute forme de vie peut connaître son accomplissement.

Notre intention, dans ce travail, n'est pas d'analyser tous les principes possibles et tous les aspects du contenu de la politique, au sein de la démocratie d'Athènes, au moment de sa formation finale. Mais, plus modestement, de mettre l'accent sur deux points/questions que nous considérons fondamentaux. a) *Est-ce que le fondement de la politique réside dans le «logos», dont l'autorité trouve son origine dans son exercice-propre en public? Est-ce que la politique s'y développe en tant que «logos» et, ainsi, praxis, qui tendent à dépasser les contradictions économiques et sociales, aussi bien que la violence qui en découle? Et, si les choses se passent ainsi, b) Est-ce que la politique constitue, au sein de la «cité» d'Athènes, une «condition fondamentale de possibilité», pour l'émergence de la démocratie?*

I) POLITIQUE ET DÉMOCRATIE A ATHÈNES

a) *De la politique en tant que «logos»*

Certes, il serait très difficile si non pas impossible de définir pour l'antiquité hellénique un moment historique précis, à partir du quel on pourrait admettre que la politique apparaît. Les éléments historiques dont nous disposons pour restituer un tel moment ne sont pas suffisants. Le déroulement de l'histoire jusqu'à la période archaïque, ne nous laisse pas beaucoup de chances. Les sociétés homériques, pourtant, à défaut de toute autre possibilité, constituent un contexte suffisamment décrit, pour que l'on puisse étudier, si non pas l'émergence, la présence de la

objet l'institution de la société comme telle». C. Castoriadis, «Pouvoir, politique, autonomie», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1988, pp. 92-93. La politique, par conséquent, émerge et se présente sous formes d'action conscientes et concrètes, qui visent à l'accomplissement des intérêts communs, ce qui signifie qu'elle ne doit pas se confondre avec «le» politique, réalité présente dans toute société.

Egalement, C. Castoriadis, *La démocratie ancienne hellénique et son importance pour nous aujourd'hui*, Athènes, en grec, Ypsilon, 1986, pp. 9-20; M. I. Finley, *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985, surtout, le premier chapitre sur, *Etat, classe et pouvoir*, pp. 21-49.

politique. *L'Iliade* et *l'Odyssee* nous offrent une description assez complète de ces sociétés, et surtout, ce qui nous intéresse ici, des institutions principales de leur organisation intérieure⁸. Ainsi, nous avons un certain nombre de réunions de l'Assemblée (Συνέλευση), du Conseil des Anciens ou des rois (Βουλή), et de débats qui se déroulent tantôt au sein du Conseil, tantôt entre les rois et le peuple. Les questions, donc, qui nous intéressent ici et qui concernent la politique, les modes de son exercice, et sa qualité la plus fondamentale, peuvent obtenir des réponses⁹.

⁸ Certes, lorsqu'on part de l'épopée homérique afin d'étudier l'histoire et la pensée hellénique antiques, il y a un grand nombre de problèmes qui se soulevent. Il s'agit a) du rapport entre le mythe que constitue principalement l'épopée et l'histoire, b) du rapport entre les sociétés homériques et les royaumes mycéniens de Pylos et de Cnossos, qui étaient des monarchies bureaucratiques, c) du rapport entre le monde mycénien et le monde archaïque, et d) et de la manière dont les athéniens se servent l'épopée homérique, au niveau de leur «paideia» et de l'institution réelle de leur «polis», de la période classique. Comment pouvons-nous dépasser ces problèmes et profiter de ce que les sociétés homériques constituent, en tant que source des renseignements? Pouvons-nous supposer une continuité quelconque historique entre les mondes mycénien, archaïque et classique, tout en tenant également compte du fait que l'épopée se présente en tant que construction mythique?

Ces problèmes, cependant, ont été franchis, dans la culture occidentale, à plusieurs reprises, et cela a été considéré presque comme naturel, si l'on tient compte, par exemple, comment et combien Ulysse, en tant que mode de concevoir le monde et d'agir, est présent dans notre culture européenne actuelle. Constitue-t-il une «expérience continue» de notre réalité actuelle et de notre conscience humaine individuelle et collective? Représente-t-il l'éveil du «sujet» dans les modes d'être de l'homme occidental, comme le pensent M. Horkheimer et T. Adorno, dans leur ouvrage, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard (TEL), 1974? «Chez Homère (ont écrit ces auteurs, p. 26) Zeus a le gouvernement du ciel et du temps, Apollon guide le soleil, Helios et Eos se situent déjà à la limite de l'allégorie. Les dieux se distinguent de la matière dont il sont la quintessence. Des lors, l'être se scinde: il y a d'une part, le logos qui, avec le progrès de la philosophie, se réduit à la monade, simple point de référence; d'autre part, la masse de toutes les choses et créatures extérieures». Ce qui provoque certes, l'éveil du sujet. «L'éveil du sujet se paie de la reconnaissance du pouvoir comme principe de toutes les relations». Ce qui nous permet de dire, en tirant les conséquences de ces propositions, que la soumission et la révolte deviennent la dialectique du sujet dans son rapport avec son environnement. Et cette dialectique est présente d'une manière tout à fait prototype, comme nous pouvons supposer, aussi bien dans les sociétés homériques qu'au sein d'Athènes de la période classique.

⁹ D'autre part, et d'un autre point de vue, il est certain que le mythe constitue un mode d'institution et d'appréhension du monde, et ainsi de la réalité humaine et sociale, ce qui signifie qu'il est une forme de pensée systématique et systématisante, au moyen de laquelle, les sociétés aussi bien que l'homme considéré individuellement, se situent dans la réalité et dans le cycle et le déroulement des choses. Cette proposition est acceptée par plusieurs auteurs, parmi lesquels, C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, surtout, les deux premiers chapitres, a) La science du concret, et b) La logique des classifications totémiques; et J-P Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1982, le chapitre «Raisons du mythe».

Les questions que nous avons posées, au début de la note précédente, ont déjà reçu une réponse très satisfaisante par un autre auteur. «Tout bien pesé, l'épopée homérique, en tant qu'oeuvre personnelle issue d'une tradition nationale orale est l'expression d'une expérience à la fois indivi-

Voyons une ébauche de leur organisation. Chaque société est composée par un certain nombre de *géné* regroupés en «phatries» et en «phylais». Au sommet nous avons un roi, le roi des rois, dont l'origine et la force sont le mieux établies au sein du Conseil aussi bien qu'au sein de l'Assemblée. Le conseil se compose par les chefs des *géné*, qui sont eux aussi des rois dans leur *génos*. Le Conseil entoure le roi dans ses fonctions de chef principal, religieux, juridique et politique. Les membres de tous les *géné* dont s'institue une société homérique, les hommes libres, le «démos», se réunissent en assemblée, au sein de laquelle le roi et les membres du conseil, d'une part, annoncent et débattent leurs décisions, et d'autre part, cherchent une approbation pour les résolutions proposées.

Plus précisément. Le roi, descendant d'un dieu ou d'un grand héros, très souvent de Zeus, en dehors de son pouvoir politique et sacerdotal, est celui qui détient le secret des «themistes». Il préside au tribunal et fait exécuter ses décisions. Il est l'homme le plus puissant, qui ouvre et clôt les réunions du Conseil et de l'Assemblée. Il est entouré d'une «maison», instituée par des personnes qui sont recrutées dans les familles nobles du pays. La structure de cette «maison» est faite de manière à équilibrer la présence des autres familles nobles dans la famille royale principale. Ainsi, le champ de pouvoir des rois est soutenu par une autre institution, qui, en renforçant l'équilibre de force donné entre les *géné*, tend à diminuer les possibilités de guerre. Le roi, également, convoque le Conseil et se présente avec lui à l'Assemblée¹⁰.

duelle et collective. Elle renferme, sous cet angle, une réflexion... qui s'étend, à travers un certain nombre de faits choisis, sur l'histoire des Hellènes envisagée comme une totalité. Sans être l'histoire, elle se veut la philosophie de cette histoire, dont elle dévoile les problèmes permanents tout en les localisant à l'intérieur d'une époque déterminée, celle de «Mycènes la dorée». Au regard de cette philosophie de l'histoire plus étendue, le monde héroïque constitue 'à la fois un prétexte et une réalité. L'ambiguïté disparaît entièrement dès que l'on arrive à éclairer le mythe au niveau de la conscience historique qui l'anime». G. Vlachos, *Les sociétés politiques homériques*, Paris, Puf, 1974, pp. 22-23.

Sur la même question, P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil, 1983. Également, C. Mossé, *La Grèce archaïque, d'Homère à Eschyle*, Paris, Seuil, 1984, Le chapitre, «Homère et l'histoire», pp. 17-33; M. I. Finley, *Mythe, Mémoire, Histoire*, Paris, Flammarion, 1981, pp. 9-40.

¹⁰ Au sujet de l'oragination des sociétés homériques, et de leurs structures politiques, G. Vlachos, *Les sociétés politiques homériques*, Paris, Puf, 1974, surtout le II^{ème} et III^{ème} chapitres; G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, A. Michel, 1968, pp. 51-70; M. I. Finley, *Les premiers temps de la Grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque*, Paris, Flammarion, 1973, pp 107-129; J.-P. Veant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Puf, (1962) 1983, sur la royauté mycénienne, pp. 17-32; C. Mossé, *La grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, tr. grecque, Fondation culturelle de la Banque Nationale, 1987, pp 87-106; V. Ehrenberg, *L'État grec*, Paris, Flammarion, 1982, pp 26-58.

Le Conseil (ἡ βουλή), d'autre part, constitue une institution qui, en principe, entoure et soutient le roi. Il a la forme d'un champ de pouvoir assez réstreint¹¹, au sein duquel, pourtant, comme nous pouvons comprendre par les débats qui s'y tiennent, les nobles, dans le cas où ils envisagent le «bien commun» de manière différente, ou à chaque fois que leurs propres intérêts sont différents, peuvent s'opposer au roi. On pourrait dire qu'il s'agit d'une forme de pouvoir personnel, ou d'une forme de pouvoir qui trouve son fondement dans le fait que les membres du conseil sont des rois dans leurs propres *géné*, et, ainsi, une forme de pouvoir que peut s'exercer à tout moment et en dehors des institutions légitimes en fonction. Achille, par exemple, exceptionnellement, lorsqu'Apollon, afin de se venger de son serviteur Chryses, déchaîne la peste sur l'armée des Achéens, prend l'initiative de convoquer l'assemblée¹². Quand Agamemnon propose à l'assemblée d'abandonner la Troade et de partir pour la Grèce, Diomède refuse en invoquant le droit de l'«*agora*» de se prononcer. C'est le moment où Nestor intervient, et à la réunion du Conseil qui se tient à la suite de sa proposition, Agamemnon accepte de se réconcilier avec Achille. Ce dernier reçoit les présents d'Agamemnon et se soumet au roi des rois¹³.

À l'Assemblée, par ailleurs, ceux qui peuvent prendre la parole et proposer des décisions, sont d'habitude les nobles et les Anciens. Très rares sont les cas où un simple membre de *génos* peut se permettre de prendre la parole. Ici, les réactions du peuple, c'est à dire, les marques d'approbation et les murmures, façons par lesquelles s'exprime «l'opinion publique», la (δήμου φῆμις), sont très importantes. Ceci veut dire, que la force ou le pouvoir du roi ne s'impose pas incontestable sur tous les domaines. Ses propositions doivent avoir, de quelque manière que ce soit, l'approbation du «*dèmos*», même en silence, et l'accord des autres rois. L'Assemblée constitue, ainsi, une institution importante pour les

¹¹ Pour une conception possible théorique d'un champ de pouvoir, de sa structure et de son fonctionnement, P. Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, vol XII, n. 3, Juillet-Septembre, 1971, pp. 295-334, «Champ du pouvoir, champ intellectuel et Habitus de classe», *Scolies*, n. 1, 1971, pp. 7-26: Même la grande «famille» des Douze Dieux peut être considérée comme un champ de pouvoir. Le pouvoir de Zeus n'est pas du tout incontestable. Nous connaissons que les autres dieux, Poseidon, Héra, et Athènes, ont voulu l'enchainer, et s'imposer à lui. *Iliade* I, 399. Cette même idée, à propos du champ des Douze dieux, est acceptée aussi par G. Sissa et M. Detienne, *La vie quotidienne des Dieux grecs*, Paris, Hachette, 1989, pp 136-137.

¹² *Iliade*, I, 54 et suiv.

¹³ *Iliade*, IX, 9-161.

décisions qui concernent l'ensemble de la société. Il est bien possible d'y avoir un renversement de l'équilibre donné des pouvoirs. Le roi et les Anciens doivent, de quelque manière que ce soit, «persuader» le «dèmos». Ils doivent expliquer le bien fondé de leurs décisions, présenter des raisonnements assez avancés ou, encore, manipuler les réactions des hommes et des groupes. Leur pouvoir et leurs décisions ne sont pas incontestables. L'Assemblée inclue et ouvre, toujours, une possibilité très importante de renversement de l'autorité royale, au sujet des problèmes à débattre et des décisions à prendre ¹⁴.

Tout ceci nous conduit à un certain nombre de remarques. Nous sommes en présence des sociétés au sein desquelles nous avons une différenciation des intérêts très avancée. Il ne s'agit pas, seulement, des intérêts des nobles qui peuvent s'opposer à ceux du «dèmos», ou des intérêts des *géné* qui très souvent sont contradictoires, mais, d'une différenciation multiforme des intérêts économiques, sociaux, de force et de pouvoir¹⁵. Cela signifie, que nous sommes en présence des conditions qui peuvent permettre l'émergence et/ou la présence d'une forme quelconque de la politique. Il ne s'agit pas, seulement, des sociétés, dans lesquelles nous avons une forme simple de séparation entre les gouvernants et les gouvernés, et un type d'imposition des premiers sur les seconds, condition qui apparaît historiquement et qui pour certains penseurs constitue le phénomène politique par excellence¹⁶, mais des sociétés différenciées sur plusieurs niveaux, ce qui, en fait, permet à l'assemblée, d'acquérir sa dynamique de champ d'affrontement réel, et, ainsi, de champ de pouvoir.

«L'agora», donc, de laquelle on a tant parlé aussi bien dans l'antiquité que dans le monde moderne, constitue l'endroit «sacré» des débats, des affrontements et des combats réels, pour tous ceux qui veulent

¹⁴ G. Valchos, *Les sociétés...*, *op. cit.* pp 161 et suiv.

¹⁵ La différence des intérêts provoque la lutte et le combat. «Le combat politique se déroule sur deux plans: d'un côté, entre des hommes, des groupes et des classes, qui luttent pour conquérir, partager, ou influencer le pouvoir: de l'autre, entre le pouvoir qui commande et les citoyens qui lui résistent.», a pu écrire M. Duverger, *Introduction à la politique*, *op. cit.* p. 27. Même lorsque la politique se conçoit principalement comme «un effort pour faire regner l'ordre et la justice» le pouvoir se présente comme «assurant l'intérêt général et le bien commun contre la pression des revendications particulières». *Ibid.* p. 20. Et ce pouvoir possède comme dernier moyen la violence. *Ibid.* p 304.

¹⁶ Proposition acceptée par L. Duguit. G. Vlachos, *Politique*, Athènes, Papazissi, tome a, 1977, pp 148 et suiv.

défendre leurs propres intérêts et/ou ce qui apparaît comme le «bien commun». C'est la raison, d'ailleurs, pour laquelle «l'agora» tient une place centrale, près du palais royal, près des sanctuaires, ou, encore, dans le port.

Nous sommes, exactement, en présence de ce qui paraît être le fondement de la politique; la praxis *d'agoreuein* (ἀγορεύειν). Il s'agit de l'émergence/présence d'une forme d'action, qui acquiert de l'autotité, par le fait même qu'elle s'exerce en public, et par le fait qu'elle a comme but de développer des raisonnements et des significations, capables de définir et/ou de redéfinir les intérêts de la société. L'homme qui veut prendre la parole, se lève et se fait remettre un sceptre par un héraut, un sceptre qui le rend sacré. Ainsi, il peut parler et proposer des décisions, qui certainement doivent tenir compte de la différence des intérêts et des forces de ceux qui s'opposent, quels qu'ils soient: rois, nobles ou le «dèmos».

L'étude du déroulement des choses au sein des assemblées, que nous avons dans l'épopée homérique, nous permet d'admettre, que l'exercice du «logos» comporte par lui-même, en tant que praxis publique, une autorité qui lui est propre, et qui trouve son fondement, d'une part, dans son institution en tant qu'action légitime et sacrée, et d'autre part, dans le fait qu'il permet de présenter des solutions capables, en dépassant les intérêts contradictoires, de «dire» et de défendre le «bien commun». Les autres conditions et, en même temps, facteurs, directement impliqués dans l'émergence, l'exercice et le développement de la politique, sont, comme nous avons signalé, d'une part, une conception du bien commun¹⁷, et d'autre part, «l'opinion publique», la «démou phèmis», c'est à dire, l'opinion des membres de tous les *géné* au sujet des questions et des problèmes communs.

Tous ces facteurs de la politique s'instituent dans et par un champ d'hierarchie, mais, aussi, de lutte au niveau de la puissance et du pouvoir, surtout, entre les rois eux-mêmes et entre les nobles et le peuple. Le «logos», en tant que praxis publique, semble être le fondement et le

¹⁷ Le bien commun constitue la finalité de la vie en communauté, aussi bien dans les sociétés homériques que dans la période classique. Voilà comment Nestor s'adresse à celui qui est le roi des rois: «Illustre Agamemnon, roi des hommes, tu seras le premier et le dernier objet de ce discours; car tu es roi de peuples nombreux, et Zeus t'a octroyé le sceptre et les thémistes, pour que tu disposes d'eux. Tu dois, plus qu'un autre, opiner et écouter, afin de mettre à exécution l'avis de celui à qui son esprit inspirera de parler pour le bien commun; à toi de décider ce qui doit prévaloir». C'est la seconde scène de la réunion des anciens lorsque Agamemnon épouvanté annonce un retour possible en Grèce. *Illiade* IX, 96 et suiv.

mode d'institution et de fonctionnement de ce champ. Dans la plus part de cas, on ne propose pas des décisions qu'après avoir débattu les problèmes et les questions soulevées. Il s'agit des décisions qui ne respectent pas la tradition, mais qui inventent des nouvelles solutions, et proposent un autre déroulement des choses. Par conséquent, nous ne sommes pas en présence d'une hiérarchie immuable et inchangeable, dont le fonctionnement n'est que l'expression de sa structure. Mais, au contraire, nous sommes en train de découvrir un champ de pouvoir en mouvement continu, dont le fonctionnement se fait à partir de règles qui imposent pour chacun des droits et des obligations. Le débat au sein de ce champ est ouvert continuellement et il se développe au moyen du «logos», ce qui peut permettre le renversement de l'équilibre donné entre les pouvoirs des rois.

Le «logos» au sein de l'«agora», constitue, donc, la condition fondamentale de possibilité pour le développement de la politique, ou en d'autres termes, la possibilité pour l'autorité de se réaliser non pas seulement dans et par les institutions, qui par définition comportent de pouvoir, tels que les rois et le conseil, mais dans et par la capacité de mobiliser la force et le pouvoir des autres, au moyen d'un discours et des raisonnements que l'on peut proposer. Par conséquent, nous pouvons dire que la politique, dans une première forme, se présente en tant que «logos» capable de mobiliser la force et le pouvoir de tous ceux qui participent à l'«agora» quel que soit leur force de mobilisation. Ce qui veut dire, que l'autorité du «logos» constitue la condition de possibilité¹⁸, dans et par laquelle la politique peut avoir une synthèse des intérêts opposés, des groupes opposés, et ainsi un dépassement des contradictions. En essayant, donc, d'identifier une première forme de la politique, nous pouvons dire, qu'elle se présente en tant que «logos», dont l'exercice publique, par le fait même de proposer des décisions au profit de

¹⁸ Condition(s) de possibilité: c'est, précisément, un mode de concevoir le mouvement de l'histoire, suivant laquelle les choses se déroulent sans fins voulues, ce qui veut dire que l'histoire, ne comporte pas des fins propres à elle. G. Bachelard, a écrit à ce propos: «Comme le dit Nietzsche: tout ce qui est décisif ne naît que «malgré». C'est aussi vrai dans le monde de la pensée que dans le monde de l'action. Toute vérité nouvelle naît malgré l'évidence» *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 14^e ed, p. 11. Et selon C. Castoriadis, «Mais le non-causal apparaît comme comportement non seulement «imprévisible», mais créateur comme invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme - bref comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente.....», *Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 61.

tous, permet un dépassement quelconque des contradictions économiques et sociales. Et là, nous devons signaler que nous ne parlons pas «du politique» en tant que forme d'activité consciente¹⁹.

Par conséquent, le «logos» qui s'exerce en public et vise à dépasser ces contradictions, est, par définition, politique, de même que la politique constitue une activité qui comporte les qualités de «logos»: discours, raison et sens²⁰.

Cette conception de la politique comporte dans les formes de sa réalisation des principales, qui semblent dominer la vie dans les sociétés homériques, et dont le contenu survivra dans la «polis» d'Athènes. Il s'agit de la «philotès» et de «l'aidos», d'un double lien de solidarité quasiment absolue, sentimental aussi bien que juridique, qui existe entre les membres des *géné*, et qui leur impose ce que l'on attend les uns des autres aussi bien que leurs obligations. Ce lien s'étend sur les membres de la «phratrie» et de la «phylè» (tribus), au sein desquelles s'insère chaque *génos*, et permet au code de la justice familiale, code sacré et pas tout à fait clair, la «thémis», de doter les *géné* d'un ordre social, qui est au départ très autoritaire. Bien que la «thémis» constitue un code surtout au service des nobles et des puissants, la «philotès» et l'«aidos», de par leur contenu, nous permettent de supposer, qu'ils adhèrent dans le sens d'une conception de la politique, telle que nous avons tenté de la définir plus haut²¹.

b) Points d'histoire: *De la politique en tant que dépassement de la violence*

La question qui se pose à présent est la suivante. Pouvons-nous constater, si et dans quelle mesure, la politique, telle qu'elle l'on exerce au sein de la cité d'Athènes, tout au long de son cheminement vers la démocratie, comporte en tant que principe fondamental le but inhérent de

¹⁹ A cet égard, note précédente, n. 7.

²⁰ «L'alternative dont part la philosophie originaire -au sens défini ci-dessous- est claire: ou bien l'homme accepte le jeu indéfini de la violence et le règne de l'injustice commise ou subie, ou bien il cherche, dans l'exercice de ce qui le spécifie parmi les autres animaux, le «logos» (terme qui, en grec classique, veut dire tout à la fois: mot ayant un sens, discours et raison), le moyen de pacifier son existence. «F. Chatélet, *La philosophie*, Paris, Marabout, 1972, tome I, p. 45.

²¹ Plusieurs sont les ouvrages que l'on pourrait citer au sujet de la «philotès» et de l'«aidos». Sur la question, en mettant, également, l'accent sur le passage de la «thémis» au «nomos», et les renseignements que l'on a pour la période mycénienne, G. Vlachos, «*Thémis et Nomos*», *Archives de philosophie du Droit*, t. XIX (1974), pp. 317-336, tr. grecque, G. Vlachos, *Études II*, Athènes, Sakkoula, 1989, pp. 167-196.

dépasser les contradictions, et, ainsi, les formes économiques et sociales de la violence?²².

La premier grand changement dans l'histoire d'Athènes que nous pouvons marquer, a eu lieu grâce au travail législatif de Dracon. A partir même du début du 7ème siècle, nous avons des changements au niveau économique et social. Les classes populaires entrèrent en lutte avec l'oligarchie opprressive. La noblesse de terre détenait aussi bien la puissance économique que le pouvoir. Paysans condamnés à la servitude et marchands indignés du fait que leur fortune ne leur permettait pas d'espérer des droits politiques, tous exigeaient la publication des lois²³. A la suite de longues années de contradiction et de lutte, Dracon, fait publier les lois, mais en même temps, il fait avancer des changements concernant le régime politique. Il donne les droits de citoyen à tous ceux qui peuvent se payer leurs armes, c'est à dire aux petits propriétaires. En d'autres termes, il élargit la base du régime politique, en partant d'un critère qui n'est pas politique mais économique: la capacité de se payer ses armes. Un grand nombre parmi ceux, qui, auparavant, étaient exclus des droits et des responsabilités politiques, ne le sont plus. Par ailleurs, afin de diminuer les guerres entre les *génè*, Dracon, détermine les conditions de recours à la vengeance ou à la composition²⁴.

Les grandes contradictions et les luttes dans lesquelles vivait jusqu'à ce moment la cité, d'origine économique et sociale, et la violence qui en découlait, ont trouvé, ainsi, une première forme de dépassement dans et par un acte politique: l'incorporation des couches faibles dans le cadre de la vie et du jeu politiques. Nous avons, également, le renouveau du Conseil (401 membres) et son élargissement contre les prérogatives de l'Aréopage. De la vie politique traditionnelle, pratiquement oligarchique, dominée également par la guerre presque continue entre les *génè*, on passe dans des formes de vie plus équilibrées, moins explosives, et moins violentes.

Les changements que Solon a effectués au régime marquent une seconde grande étape vers la démocratie. Le progrès qu'a permis l'inter-

²² Il est certain, que les points de l'histoire que nous allons commander, dans les lignes qui suivent, sont loin de restituer l'histoire d'Athènes dans son évolution et dans sa complexité des luttes et des «stasis». Ce qui nous intéresse, c'est de marquer les grandes crises et les résolutions inventées sur un plan économique, social et politique.

²³ Aristote, *Politeia des Athéniens*, I, II, III. Egalement, G. Goltz, «La cité grecque», op. cit. 129 et suiv.

²⁴ Aristote, *Politeia des Athéniens*, IV.

vention de Dracon a été loin de supprimer les grandes contradictions économiques. Le fossé entre les riches et les pauvres, les nobles et les petits paysans, au lieu de se rétrécir, s'agrandit. La noblesse terrienne s'enrichit en asservissant un nombre croissant des débiteurs insolvables, ce qui conduit l'opposition et la lutte entre les nobles et les couches appauvries à l'explosion. Les mesures de Solon, en tant que «logos» politique de grande autorité, interviennent tout d'abord sur la sphère de la vie et de contradictions économiques. Il interdit la servitude pour dettes sous toutes les formes (*seisachtheia*). Il affranchit la terre en supprimant la terre collective. Il change la loi sur la constitution de dot, le droit de succession et la liberté de tester. Il fait dépasser la grande opposition traditionnelle entre les nobles et les petits paysans, en supprimant la distinction de naissance et en établissant quatre nouvelles classes sociales, censitaires ou timocratiques. Le critère d'appartenance est économique. Chaque citoyen a envers la cité des obligations économiques et des droits politiques selon la classe dont il fait partie²⁵.

La réorganisation des classes sociales, tout d'abord en tant que classes économiques, et le dépassement en quelque sorte de la division traditionnelle de la société en nobles et en petits paysans, permet l'établissement de l'Assemblée du «démós» comme institution principale du régime politique. Ceci veut dire, que l'institution de l'Assemblée en tant que base principale du régime démocratique, a été possible grâce à des changements d'ordre économique. C'est après avoir intervenu, tout d'abord, au niveau économique, que la politique, en tant que «logos» innovateur, peut avancer des réformes de caractère politique. Le fondement de la démocratie se révèle économique, car si le fondement de la démocratie est l'Assemblée du «démós», elle repose sur le caractère et l'organisation principalement économique des classes sociales. Les membres de toutes les classes peuvent participer, à titre égal, à l'Assemblée. La noblesse a perdu en grande partie sa puissance traditionnelle. Et à l'Assemblée, à présent, on décide de tout ce qui peut concerner la vie de la «polis». Le passage du régime oligarchique, ainsi, au régime démocratique se fait, tout d'abord, au niveau économique. C'est le dépassement politique des contradictions économiques, qui ouvre la voie à la démocratie, ou, c'est la quête de la démocratie ou niveau économique, qui permet l'avènement de la démocratie au niveau politique.

²⁵ Aristote, *Politeia des Athéniens*, V. G. Glotz, *op. cit.*, 132 et suiv.

Mais la lutte continue. L'offensive des plus faibles, au bout d'un certain moment, fait entrer dans le jeu politique, en tant que chefs des petits paysans, la famille des Pisistradides, et permet l'avènement de la tyrannie. Pisistrète, en conservant les lois de la cité déjà posées, intervient dans le même sens: il règle la question agraire en partageant les terres en friche et la terre confisquée sur les nobles. Il favorise le commerce et les travaux publics, en offrant ainsi du travail à ceux qui en ont besoin²⁶.

Le suivant grand point dans l'histoire d'Athènes constitue la réforme de Clisthène, qui en achevant l'oeuvre commencée par Solon, permet à la démocratie athénienne d'obtenir sa forme définitive. Il veut empêcher, d'une part, la noblesse de se servir de sa force traditionnelle, dérivant de son organisation en «phratryes» et en «tribus», et, d'autre part, les groupes politiques, organisés sur un plan territoriale, les «pédiakoi» (propriétaires terriens), les «paralioi» (commerçants, autres professions) et les «diakrioi» (petits paysans surtout montagnards), d'user mal leur force et de renverser les institutions démocratiques²⁷. Une logique géométrique et le système décimal des tribus constituent la base de la réorganisation des «dèmes» et des tribus. Il s'agit d'une nouvelle constitution, qui ne sera plus contestée par aucune force politique. Dès ce moment, la démocratie repose sur deux conditions fondamentales: a) une formation des classes sociales à partir des critères économiques et sociaux, et b) un découpage géométrique des forces politiques²⁸.

La réforme de Clisthène, par conséquent en tant que «logos» et praxis politiques, permet aux Athéniens de dépasser la contradiction et la lutte des intérêts économiques et politiques, tels qu'ils se présentent jusqu'à ce moment. Elle permet, également, d'établir une nouvelle logique démocratique, qui trouve son fondement sur une nouvelle forme d'organisation de l'espace et des forces politiques, organisation qui constitue depuis ce moment les nouvelles conditions d'exercice de la politique.

En concluant, donc, à partir de ces points de l'histoire d'Athènes, nous pouvons faire la remarque suivante. Notre hypothèse de départ peut être retenue et soutenue. La politique se conçoit et s'exerce en tant que

²⁶ Aristote, *Politeia des Athéniens*, XIV-XVII. G. Glotz, *Ibid.*, p. 133. Hérodote, L. I, chap. 59-65.

²⁷ Aristote, *Politeia des Athéniens*, XIII.

²⁸ Aristote, *Politeia des Athéniens*, XX-XXIII: G. Glotz, *Ibid.* p. 135 et suiv; P. Levêque - P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Macula, 1964, chap. II, IV; A. Antonakopoulos, *L'apport de la réforme politique de Clisthène à la formation de l'Etat*, Athènes, Govotsis, 1976, Chap. I et II.

«logos» et, ainsi, praxis qui trouvent leur fondement et leur autorité dans l'exercice même libre du «logos» en public, et dans sa capacité de mobiliser les différents groupes et classes sociales, afin de dépasser la violence et les contradictions économiques et sociales, et de rendre possible l'épanouissement des tous les citoyens: politique, en tant que dépassement de la violence d'origine surtout économique et sociale.

II. LA POLITIQUE DANS LA PENSÉE DES SAVANTS: PLATON, ARISTOTE

Pouvons nous vérifier cette conception de la politique, ou son principe fondamental, dont nous avons parlé, dans la pensée des grands savants de l'antiquité? Certinement nous ne pouvons pas traiter, ici, la question dans son ensemble, ou tenir compte de la pensée des auteurs dans toutes leurs dimensions. Mais il nous paraît très évident de signaler les points qui concernent notre question, et qui peuvent, sous un autre angle, éclairer un peu plus, la problématique que nous avons essayé d'essayer.

Chez Platon, dans le dialogue de *Protagoras*, le sophiste en répondant à une objection de Socrate, qui met en cause sa prétension à enseigner l'art politique, la πολιτικὴ τέχνη, et la capacité des grands hommes politiques, tel un Périclès, à transmettre même à leurs fils l'art qu'ils possèdent, entreprend un long discours qui commence par un mythe, (très connu d'ailleurs dans l'oeuvre de Platon), racontant les origines de l'humanité²⁹.

Les dieux ont façonné les espèces mortelles et ont chargé Prométhée et Epiméthée de répartir entre elles les capacités indispensables à leur subsistance et à leur survie. Epiméthée, qui obtient de pouvoir accomplir seul cette distribution, utilise tout l'équipement disponible, les δυνάμεις, avant d'accorder à l'espèce humaine quoi que ce soit. Prométhée, constatant le problème, obtient d'Héphaïstos et d'Athènes le feu et l'habileté technique (ἐντεχνος σοφία), et il en fait don aux hommes. Pourtant, lorsqu'ils sortent dans le monde, ils se trouvent en danger, car ils ne peuvent pas se protéger contre les animaux, et ils n'arrivent pas à vivre ensemble. L'art politique leur fait défaut. Zeus, afin de sauver l'espèce humaine, intervient et charge Hérès de porter aux hommes. Respect (αἰδώς), et Sentence divine (δίκη), «pour qu'existent ces ensembles que

²⁹ Platon, *Protagoras*, 319a - 320c.

sont les cités et que se forment les liens d'amitié (φιλία)». Mais, pour qu'un tel but soit atteint, suivant les ordres de Zeus, Hérémès doit accorder à chaque homme, pris séparément, sa propre part d' «αἰδώς» et de «δίκη»³⁰.

En partant de ce mythe, Protagoras explique pourquoi la vertu politique peut s'enseigner, une argumentation que nous ne pouvons pas reprendre et analyser ici. Toutefois, les éléments qui nous intéressent pour notre problématique, nous ont été déjà donnés: «aidós» et «dike». Éléments, qui dans et par leur exercice et leur perfectionnement au sein de la «polis», peuvent acquérir, selon Protagoras, la forme de l'art politique, et permettre aux hommes de développer la «philia» et la vertu. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que l' «aidos» et la «dike» constituent le fondement ou la «matière première» de la politique, et, ainsi, les conditions de possibilité pour l'émergence de la démocratie.

La politique, donc, dans le mythe de Protagoras et dans le dialogue qui suit, se présente comme l'art, qui permet à l'espèce humaine, en développant la «philia» et la vertu, de vivre dans ces ensembles harmonieux (πόλεων κόσμοι) que constituent les cités. Et, en tenant compte de ces conceptions, on ne saurait pas admettre, que dans ce dialogue de Platon, la politique puisse être conçue, tout d'abord, en tant qu'imposition ou souveraineté, ou en tant que formes de violence légitime, au moins pour ce qui concerne le gouvernement d'une cité. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que la politique pour Protagoras ne constitue pas, tout d'abord, le «logos» et la praxis de ceux qui possèdent le pouvoir et décident au nom de la cité. ni l'habileté technique, (ἐντεχνος σοφία), qui peut, peut-être, permettre aux êtres humains de survivre. Mais, une forme d'art, possible pour tous les citoyens, qui peut permettre à la cité de dépasser les contradictions et la violence des intérêts, surtout, économiques et sociaux, et aux citoyens de se donner une vie de plus en plus complète et épanouie.

³⁰ Platon, *Protagoras*, 320 d - 322 d. Au sujet de ce mythe, un très intéressant commentaire, qui met pourtant l'accent directement sur la démocratie en tant que régime, plutôt que sur une conception de la politique comme fondement possible de la démocratie. A. Motte, «Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, Protagoras, 319c - 322d)», in *Mythe et Politique*, Paris, Les Belles lettres, 1990, pp. 217-229. Également, L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris, PUF, (1951), 1985. Par ailleurs, nous avons une définition de la politique de Platon, qui vérifie encore une fois les principes du mythe de «Protagoras»: «Ἔστιν γὰρ δήπου καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν ἀεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον, οὐ καὶ νῦν ἡμᾶς ὀρεγομένους δεῖ καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἰσότητα, ὦ Κλεινία, ἀποβλέποντας, τὴν νῦν φρομένην κατοικίξιν πόλιν». *Nomoi*, 757 c,

Chez Aristote, en partant des définitions qu'il nous propose au sujet de la «polis», du bien commun, des formes de communauté, des besoins de l'homme, de la justice, et, à la fin, du «logos» en tant qu'activité principale de l'homme, nous pouvons constater que sa conception de la politique, comporte les fondements que l'on a trouvés dans la façon de concevoir la vie «en société» chez Homère, dans l'histoire d'Athènes et chez Platon: «aidos», «dike», «philia», «logos». Venons à ces définitions.

«Puisque nous voyons que toute «polis» est une sorte de communauté et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien, (car tous les hommes font tout en vue de ce qui leur paraît un bien), il est évident que toutes visent à un certain bien et que précisément le bien le plus important entre tous est la vie de la communauté qui est supérieure entre toutes et inclut toutes les autres: c'est elle qu'on nomme la cité ou communauté»³¹.

Etant donné que pour Aristote, «la nature d'une chose, c'est sa fin, ce que chaque chose ..(devient).. une fois sa croissance achevée,...», «..il est évident que la «polis» existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu», car «chacun isolément ne peut pas se suffire à lui-même.» «D'après ces considérations, il est évident qu la cité est une réalité naturelle, et que l'Homme est un être politique» (animal politique). Ce qui veut dire, que la «polis» et ainsi la vie en communauté «politique», la politique, constitue la nature humaine, car elle est la fin incontestable de la vie humaine. «...l'homme qui ne peut pas vivre en communauté au qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité dès lors, c'est un monstre ou un dieu.»³².

Toutes ces propositions trouvent à la conception que se fait Aristote du «logos», un point d'arrivée. «Mais la parole (logos), elle, est faite pour exprimer l'utile (συμφέρον) et nuisible (βλαβερόν) et par suite aussi le juste (δίκαιον) et l'injuste (ἀδίκον). Tel est en effet, le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux: seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs; or c'est la possession commune de valeurs (propriétés ou principes) qui fait la famille et la cité»³³.

Nous ne considérons pas nécessaire d'insister. La politique, ce qui pour Aristote permet aux hommes de vivre en communauté, ce n'est que

³¹ Aristote, *Politique*, I, i, 1 (1252a).

³² Aristote, *Politique*, I, i, 8-9 (1252b); et I, i, 14 (1253a).

³³ Aristote, *Politique*, I, i, 11-12 (1253a).

le «logos» en tant que mode d'exercice de la justice. Car la justice est politique (Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν) et la «dike» c'est la règle de la communauté politique; (ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωρίας τάξις ἐστίν.)³⁴.

Tout ce qui précède, donc, nous permet de dire que le cheminement de la «polis» d'Athènes vers la démocratie, trouve sa possibilité et son fondement dans la conception et l'expérience dont on se fait dans l'antiquité hellénique de la politique et de la «polis», conception et expérience qui sont déjà présentes dans les sociétés homériques. L'hypothèse, donc, que nous avons émise au début de ce travail, peut être retenue en vue d'un approfondissement plus poussé, surtout en comparaison avec la conception et l'expérience qu'on a de la politique dans les démocraties modernes. Pour la cité d'Athènes, politique signifie «logos» et praxis, synthèse et dépassement des oppositions économiques et sociales et de la violence que celles-ci provoquent. Elle tend à acquérir la forme d'un art, art politique (πολιτικὴ τέχνη), qui, en comportant les propriétés fondamentales de l'«aidos» et de la «dike», est présente dans tous les actes des hommes, rassemblés en cités. La «polis» constitue, donc, le tout «naturel» (Aristote), dans et par lequel les hommes peuvent trouver leur épanouissement complet et la vertu.

Par contre, en Occident, comme nous avons déjà dit, lorsque la politique réapparaît sous forme d'activité des hommes libres, la conception de la souveraineté de l'État y est dominante, et il s'agit de la puissance exclusive et volontaire de contrôler un territoire quelconque précis et de donner la loi³⁵. Ce qui va changer, de cette époque jusqu'à la formation des démocraties modernes, ne semble être que les modes d'application et d'exercice de la souveraineté, pour arriver à la conception de l'État de M. Weber: «Nous entendons par État une entreprise politique de caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, ... le «monopole» de la contrainte physique légitime»³⁶. Ce

³⁴ Aristote, *Politique*, I, i, 16 (1253a).

³⁵ G. Mairet, *Les doctrines du pouvoir*, Paris, Gallimard (idees), 1978, pp. 118 et suiv; G. Vlachos, *Politique*, op. cit., t. a), p. 118 et suiv.

³⁶ Au sujet de la conception de la politique en Occident, plus caractéristique est encore sa proposition suivante. «Nous dirons qu'une activité sociale, et tout particulièrement une activité de groupement, est «orientée politiquement» lorsque et tant qu'elle a pour objet d'influencer la direction d'un groupement politique, en particulier l'appropriation, l'expropriation, la redistribution ou l'affectation des pouvoirs directoriaux». M. Weber, op. cit. (vid. n. 6), p. 57.

qui veut dire, que pour les temps modernes, politique signifie puissance institutionnalisée, souveraineté et/ou violence.

Avant de terminer, nous ne pouvons pas éviter de poser la question suivante. Pouvons-nous instituer des formes de démocratie avancées, dans et par une conception de la politique qui s'identifie à la puissance institutionnalisée, c'est à dire, à la souveraineté et à la violence légitimée? *N' y a-t-il pas une contradiction fondamentale, dans le fait même de rechercher des nouvelles formes de démocratie, au moyen d'une conception et d'une expérience de la politique, qui comportent comme fondement principal la souveraineté et la violence légitimes?*

Universite Panteion des Sciences Sociales et Politiques
ATHÈNES

ANTONIOS PAPARIZOS