



HAL
open science

Foucault et la démocratie antique : face à Arendt et Castoriadis

Xenophon Tenezakis

► **To cite this version:**

Xenophon Tenezakis. Foucault et la démocratie antique : face à Arendt et Castoriadis. Hans-Jurgen Lüsebrink, Jean-Marc Narbonne, Heinrich Schlange-Schöninghen Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes, Presses de l'Université Laval, 2020. hal-03311366

HAL Id: hal-03311366

<https://hal.science/hal-03311366>

Submitted on 31 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Texte écrit sous Libre Office, enregistré au format Word 2007-2019.

Xenophon Tenezakis, doctorant a Paris-Est-Creteil,
professeur agrégé de philosophie

Foucault et la démocratie grecque antique, face à Arendt et Castoriadis

La démocratie grecque antique peut-elle servir de norme alternative pour notre présent ? Rousseau ne négligeait pas l'Antiquité, mais donnait davantage ses faveurs, dans le *Contrat social*, à Rome et Sparte, et Benjamin Constant opposait la liberté des anciens à celle des modernes : la première supposerait une participation de l'individu aux affaires publiques, alors que la seconde au contraire laisserait l'individu vaquer à ses propres affaires. La Grèce antique fut plutôt un modèle artistique et spirituel, et ce en particulier dans le contexte allemand (dans un lignage qui va de Goethe à Heidegger) ; ou bien du point de vue de la pensée rationnelle (c'est en ce sens qu'E. Renan parle de miracle grec en 1883). La réactivation politique de la *polis* grecque antique a lieu d'une part, on peut le penser, lorsqu'Arendt, nourrie par ce contexte culturel allemand et confrontée à l'expérience totalitaire, va tenter de retrouver dans l'aspect politique de l'expérience grecque (et non plus dans un rapport adéquat à l'être) une norme à faire valoir dans le présent. En quel sens, on le verra ensuite. Cet usage politique de la référence à la cité grecque antique a également une autre source : les nouvelles lectures anthropologiques de la Grèce antique (L. Gernet, J.-P. Vernant). Selon J.-P. Vernant, le miracle de la philosophie grecque n'émerge pas de façon « autonome » mais en relation à un certain nombre de transformations politiques et économiques, dont celle concernant la *polis*¹. C'est par cette filiation intellectuelle-là que Castoriadis viendra à la Grèce comme inspiration

¹ J.-P. VERNANT, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Annales*, vol. 12, n° 2, 1957, p. 183-206

politique, certes par ses propres lectures, mais aussi par un contact avec P.-V. Naquet, J.-P. Vernant et F. Châtelet², dont il tirera inspiration pour sa propre théorie politique, non sans s'en écarter de façon significative. Notons aussi qu'Arendt n'est pas totalement éloignée de cette filiation, puisqu'elle cite dans *La condition de l'homme moderne* des historiens de l'Antiquité comme J.-P. Vernant, W. Jaeger, F. Cornford ou W.-L. Westermann³. Le point commun de Castoriadis et Arendt est ainsi qu'ils apportent la contradiction à une attitude philosophique de mépris de la démocratie qui commence dans la *République* de Platon et qui se prolongera pendant longtemps. Pour eux, la cité grecque antique et en particulier celle athénienne est une expérience dont il convient de s'inspirer.

Pourquoi alors s'intéresser au rapport de Foucault à la démocratie antique ? D'abord, parce que cela permettra de clarifier le rapport de Foucault à la démocratie elle-même, qui est ambigu. On peut percevoir un désintérêt chez Foucault pour les institutions au profit des extrémités du pouvoir, comme on le voit dans *Surveiller et Punir* par exemple. Il y a de plus chez Foucault un scepticisme quant à la possibilité des sujets de s'autodéterminer : la pensée ne peut connaître ce qui la détermine sans faire aussitôt « bouger ce qu'elle touche⁴ », et ainsi créer d'autres déterminations à élucider de nouveau. Nietzsche également, vis-à-vis de qui Foucault reconnaît une dette, est hostile à la démocratie moderne⁵, et on croit lire chez Foucault une méfiance semblable vis-à-vis de la majorité et de son caractère nuisible pour les marges⁶. Enfin, la politique démocratique suppose une foi en la

² P. VIDAL-NAQUET, « Castoriadis et la Grèce ancienne », *Esprit*, n° 259, 1999, p. 131-143.

³ Voir pour exemple H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, dans *L'humaine condition*, P. Raynaud (trad.), Paris, Gallimard, 2012, p. 69, p. 74, p. 79, p. 97

⁴ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, dans *Oeuvres, t. 1*, Paris, Gallimard, 2015, p. 1392

⁵ B. KRULIC, « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique », *Archives de Philosophie*, vol. 64, n° 2, 2001, p. 301-321

⁶ Voir par exemple M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, dans *Oeuvres, t. 1, op. cit.*, p. 89

nature humaine que Foucault récusait dans son débat de 1971 avec Chomsky⁷. Cependant, il y a des expressions aussi de sympathie chez Foucault pour des formes apparemment démocratiques de politique, par exemple lorsqu'il fait l'histoire de la révolte antifiscale des Nus-Pieds au XVIII^e siècle⁸. Enfin, lorsqu'il défend les droits des gouvernés (au lieu des droits de l'homme), il reprend en le modifiant un vocable traditionnellement lié à la démocratie libérale⁹. Notre thèse sera, dans la lignée de J. Terrel¹⁰, que Foucault n'est pas principalement hostile mais simplement critique vis-à-vis de la démocratie. C'est ce regard critique sur la démocratie qu'il s'agira alors d'éclairer, en s'intéressant au cas précis de la démocratie grecque antique. Ensuite, s'intéresser à ce rapport critique permettra de se confronter aux limites de la cité grecque, qu'elle soit prise comme expérience chez Arendt, ou comme germe, comme le dit Castoriadis. Une confrontation de Foucault à Arendt et à Castoriadis est d'autant plus intéressante qu'il y a déjà eu confrontation des politiques d'Arendt et de Foucault (A. Allen¹¹), ou des politiques de Castoriadis et de Foucault (P. Caumières¹², M. Tovar-Restrepo¹³), mais pas encore à ma connaissance autour de ce thème

⁷ M. FOUCAULT, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », dans *Dits et Ecrits, tome 1 : 1954-1975*, Gallimard, 2001, p. 1339-1381

⁸ M. Foucault, *Théories et institutions pénales, Cours au Collège de France, 1971-1972*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015, p. 27-28

⁹ M. FOUCAULT, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », dans *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome 4 : 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 707-708

¹⁰ J. TERREL, *Politiques de Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010

¹¹ A. ALLEN, « Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, n° 2, 1^{er} janvier 2002, p. 131-149

¹² P. CAUMIERES, « La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault », dans S. KLIMIS et L. VAN EYNDE (dir.), *Cahiers Castoriadis, n°1, L'imaginaire selon Cornelius Castoriadis*, Saint Louis, PU Saint Louis, 2006, p. 167-199.

spécifique de la démocratie antique, ce qui permettra de mettre la conception foucauldienne du droit et du pouvoir, ainsi que son rapport à l'Antiquité, sous une lumière nouvelle.

1. Arendt et la démocratie antique comme manifestation de soi dans l'espace public

Dans *La condition de l'homme moderne*, Arendt affirme que la modernité réduirait l'être humain au non-sens de l'aspect vital et purement biologique de son existence, lié au travail. La singularité propre à l'être humain, c'est au contraire l'action qui peut l'exprimer¹⁴. L'action, création de liens avec les autres, est nouveau commencement et éclatement du « qui », de la singularité individuelle, qui n'a d'autre contenu que ces liens spécifiques que l'on crée avec autrui. C'est en un sens l'aventure homérique qui apparaît comme forme exemplaire de l'action, car elle est justement initiative collective pour la gloire plutôt que pour la survie biologique ; Achille, en particulier, ne s'intéresse pas à sa survie individuelle mais à sa gloire, manifestation durable, à défaut d'être éternelle, de son qui¹⁵. Cependant, cette aventure a pour limite son évanescence et fragilité. L'espace public produit par l'aventure ne dure pas dans le temps et a besoin d'un écrivain, d'un fabricant, pour lui donner la consistance du réel¹⁶. Comment le maintenir et pallier l'imprévisibilité de l'action ?

¹³ M. TOVAR-RESTREPO, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy: New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, Londres, Bloomsbury Academic, 2014

¹⁴ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 65-67

¹⁵ *Ibid.*, p. 215

¹⁶ *Ibid.*, p. 199

Arendt affirme dans la *Condition de l'homme moderne* que la *polis* est un remède à cette fragilité¹⁷. La *polis* est formée par un *nomos* ; la loi, qui forme une sorte de protection stabilisante autour de l'action et l'attache à un territoire¹⁸. Elle permet alors l'existence d'un espace public d'égalité et de liberté par la possibilité de participation de chacun aux affaires publiques, et donc possibilité pour chacun de se manifester. Le maintien de ces lois et de ce territoire dans le temps garantit à l'individu qu'il y aura une pérennité, autant que faire se peut, du souvenir de ses actes dans les mémoires, et donc une réalité de son *qui*¹⁹. Mais si la *polis* garantit la réalité de nos propres actions, elle garantit ainsi la pérennité de la réalité elle-même. En effet, la confrontation mutuelle des opinions permet d'éprouver le monde comme ce qui n'est pas univoque mais se donne à voir de diverses façons²⁰. Enfin, la cité garantit la constitution de « puissance » : à savoir la dynamique propre à l'action, qui conserve les liens entre les hommes, leur permet d'agir et, dans la mesure où elle persiste, tend en elle-même à unir toujours plus de forces²¹. Arendt s'oppose ainsi à la définition de M. Weber du pouvoir politique comme monopole de la violence légitime, puisque la violence brise, en un sens, les liens. Ainsi, la cité grecque visait à préserver l'action dans sa « grandeur » comme capacité à se distinguer de ce qui est déjà.

Cependant, Arendt notera dans « La question de la guerre » que le *nomos* de la cité implique de définir la loi comme principe de répartition, distribution (*nemein* signifie distribuer) autoritaire des hommes dans un espace²². Ce qui signifie que la politique n'a cours que dans l'espace de la cité et qu'elle est exclue de l'extérieur de la cité. La guerre d'anéantissement que fut la guerre de Troie

¹⁷ *Ibid.*, p. 217-219

¹⁸ *Id.*

¹⁹ *Id.*

²⁰ H. ARENDT, « Socrate », dans *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 2014, p. 63

²¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 220

²² H. ARENDT, « La question de la guerre », dans *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 2014, p. 244-287

exprime cette incapacité des Grecs à politiser l'extérieur de la cité; les Grecs ont détruit Troie, au contraire des Romains qui s'allieront avec leurs ennemis, les Sabins, dans leur mythe de fondation, et dont l'Empire manifeste une capacité à politiser leurs relations extérieures à l'aide de pactes²³. Cette limitation de l'action par l'espace de la cité qui caractérise le *nomos* grec permet d'éviter les conséquences potentiellement néfastes de l'action (elle crée spontanément des liens imprévus et aux conséquences imprévisibles) mais limita aussi la capacité des Grecs à se lier politiquement à d'autres peuples, comme les innombrables guerres entre cités grecques en attestèrent. C'est là le problème des limites de la politique et de la citoyenneté ; si la citoyenneté est déterminée par une loi territoriale, alors cela signifie que si l'on est hors de cette loi alors on n'a aucun droit, être humain livré en quelque sorte au vide ; ce qui suppose, à l'époque contemporaine, l'existence éventuelle d'un droit à avoir des droits²⁴ .

En somme, la cité antique est valorisée chez Arendt comme un espace de concentration et de démultiplication de l'action, quand bien même elle enferme celle-ci dans des limites bien précises. Elle résulte moins de facteurs historico-sociaux ou économiques, comme Marx aurait pu l'affirmer, mais de la volonté des hommes de créer un espace de liberté. Cependant, Arendt s'intéresse peu au lien de l'action avec les structures institutionnelles de la cité. De façon plus générale, Arendt semble donner à la politique un objet purement formel, la simple manifestation de soi, indépendante de toute problématique sociale, car le social, qui consiste selon elle en la gestion de l'élément simplement biologique de la vie, s'oppose à la politique et à son souci de l'universel. Or on trouve une critique de cette dissociation de la politique et du social et une attention plus précise portée aux structures institutionnelles de la cité antique chez Castoriadis.

²³ *Id.*

²⁴ H. ARENDT, *L'impérialisme*, dans *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2013

2. Castoriadis et la démocratie antique comme auto-institution

Chez Castoriadis, la démocratie antique vaut comme manifestation exemplaire et assomption ontologique de ce qu'est vraiment la politique. C'est ce qu'il explique dans l'article « La polis grecque et l'invention de la démocratie²⁵ ». Il affirme qu'il ne faut ni donner à la Grèce antique une position de modèle éternel, ni une position équivalente aux autres et aplanissant les différences normatives qui pourraient exister entre cette société et les autres²⁶. Pourquoi ? Parce que c'est avec la tradition grecque, perpétuée ensuite par l'Occident, qu'a débuté la pratique de l'interrogation raisonnée et la réflexion sur les autres cultures. Cette réflexion est rendue possible par l'imagination créatrice, qui rend possible la compréhension des autres cultures, mais qui est aussi la faculté spécifique d'où elles proviennent²⁷. Contre les visions structuralistes et déterministes de l'histoire, Castoriadis affirme que la pratique des hommes est au fond imprévisible car elle naît d'une imagination radicale qui est création permanente de nouvelles formes²⁸, de significations imaginaires sociales, dont seraient originaires les valeurs humaines. Cependant, la plupart des sociétés auraient méconnu cette auto-création en accordant leur confiance à un principe transcendant et absolu comme Dieu ou la Nature afin de ne pas vivre dans l'angoisse que génère

²⁵ C. CASTORIADIS, « La polis grecque et la création de la démocratie », dans *Domaines de l'homme*, Seuil, 1999, p. 325-384

²⁶ *Ibid.*, p. 326-330

²⁷ *Id.*

²⁸ *Id.*

l'absence de fondement. Or la Grèce antique aurait échappé à cette aliénation grâce à son attitude d'impartialité et de réflexivité, présente par exemple dans l'oeuvre d'Homère selon Castoriadis, qui reprend en cela directement Arendt²⁹. Cependant, on peut alors se demander ce qui rend possible ce jugement de valeur, si l'histoire est pure création : la valeur qui fonde le jugement et alors elle aussi contingente. Or Castoriadis répond à cela que c'est un jugement circulaire, qui s'autofonde.

Choisissant de réfléchir et de choisir entre des régimes politiques et sociaux, nous ne pouvons que choisir celui où la réflexion et l'évaluation rationnelles sont nées ; en somme, la Grèce antique³⁰.

Une interrogation rationnelle sur la nature du meilleur régime suppose intrinsèquement comme critère que le régime social qui rend possible l'interrogation rationnelle est le meilleur ; en somme, celui qui est né et a prospéré pour la première fois en Grèce ancienne.

Qu'est-ce qui a rendu possible, peut-on alors se demander, cette attitude de réflexivité ? Les significations imaginaires sociales qui ont rendu cela possible sont celles de la mythologie grecque : d'un chaos et désordre souverain dans l'univers, tel qu'il existe tout d'abord chez Hésiode, mais aussi chez les philosophes présocratiques comme Anaximandre :

[...] l'ordre du monde n'a pas de « sens » pour l'homme : il dicte l'aveugle nécessité de la mort et de la naissance, d'une part, de la corruption et de la catastrophe – de la mort des formes – de l'autre³¹.

C'est cela qui rend possibles la philosophie et la politique, car si le monde n'était pas *chaos* il y aurait un seul savoir possible, et donc la philosophie comme discussion sur les conceptions du monde possibles serait impossible, et si le monde n'était pas chaos il n'y aurait également qu'une seule société possible, celle qui se modèlerait sur l'ordre de ce monde. Et il n'y aurait donc pas la

²⁹ *Id.*

³⁰ *Ibid.*, p. 334

³¹ *Ibid.*, p. 355

politique comme remise en cause de l'institué³². Mais en quel sens ces institutions promeuvent-elles une auto-institution explicite de la *polis* ? Tout d'abord, cette auto-institution est déclarée. Le *démos*, communauté des citoyens, la communauté des citoyens, affirme à la fois sa souveraineté et l'égalité de tous les hommes libres ; il est auto-position du corps politique³³. Ensuite, cette démocratie n'est pas uniquement faite de droits négatifs, mais aussi de droits positifs ; elle suppose une participation aux affaires publiques :

Cette participation [...] est [...] activement encouragée par des règles formelles aussi bien que par l'*êthos* 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.³⁴

C'est l'*Ekklesia*, assemblée de tous les citoyens, qui légifère. Une démocratie directe est donc mise en œuvre, plutôt qu'une démocratie représentative, et la *Boulé* (corps qui prépare les lois à voter) est révocable. Les experts n'y ont pas un pouvoir autonome ; la valeur et le poids de leur parole sont jugés par l'assemblée³⁵. Il n'y a pas d'institutions étatiques distinctes de la communauté des citoyens, grâce au tirage au sort des magistrats qui s'occupent des affaires, courantes et la possibilité de les attaquer en justice ; l'administration est assurée par des esclaves. L'espace public appartient à tous, et chaque citoyen y est invité à parler à égalité (*iségoria*) et ce en toute liberté (*parrêsia*), comme possibilité politique de « tout dire ».

³² *Ibid.*, p. 356

³³ *Ibid.*, p. 358

³⁴ *Ibid.*, p. 359

³⁵ *Ibid.*, p. 361

Cette auto-institution implique cependant une auto-limitation. Tous ne participent pas tout le temps à toutes les décisions : les différentes unités politico-administratives (dèmes), qui influent sur la façon dont le pouvoir est distribué, sont divisées de façon à minimiser l'influence des intérêts particuliers, qu'ils soient professionnels ou territoriaux. De plus, la prise de décision s'ordonne à une exclusion et une mise de côté des intérêts particuliers : les citoyens athéniens habitant près d'une autre cité ne peuvent participer aux décisions concernant la guerre ou la paix avec cette cité³⁶. De façon analogue, l'ostracisme permet de limiter les conflits politiques en excluant le meneur d'un mouvement politique trop puissant, qui conduit au conflit³⁷. Ces mesures sont une forme d'auto-limitation, puisqu'on évite ainsi que des décisions qui nuisent à l'intégrité de la cité soient prises³⁸. Cela comprend également une procédure comme la *graphé paranomon*, la possibilité de remettre en cause une décision prise sous l'empire des passions, mais aussi la tragédie³⁹. *Antigone* de Sophocle manifeste en effet les risques que comporte la démesure, comme celle de Créon qui, trop attaché à ses propres lois, veut avoir raison tout seul (*monos phronein*). En ce sens, la tragédie est conscience de l'élément tragique présent dans la politique⁴⁰ : rien, mis à part la volonté de la cité elle-même, ne peut en effet empêcher celle-ci de prendre des décisions et de faire des choix qui lui nuisent. Critiquer la démocratie directe au nom de ses dangers, c'est oublier un peu facilement que les autres régimes politiques ne sont pas moins imparfaits⁴¹.

³⁶ *Ibid.*, p. 366

³⁷ *Id.*

³⁸ *Ibid.*, p. 370

³⁹ *Ibid.*, p. 374-378

⁴⁰ *Ibid.*, p. 370

⁴¹ C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce. I, D'Homère à Héraclite: séminaires 1982-1983*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 305

Le sens de cette « autonomie » n'est pas la manifestation de soi comme chez Arendt. Cette manifestation de soi comporte un risque d'élitisme, et n'a pas de bornes en elle-même. Elle ne peut donc garantir la stabilité d'un quelconque régime politique. Ce sens se trouverait plutôt, comme le dit Périclès dans son oraison funèbre, dans le *philokaloumen* et le *philosophoumen*, l'amour actif de la beauté et de la sagesse⁴². Cet amour actif n'est pas une façon universellement applicable de régler le problème du sens de l'existence, mais serait l'auto-affirmation des significations imaginaires sociales athéniennes telle qu'elle a lieu dans le discours de Périclès d'après Thucydide. Castoriadis s'oppose également à la position arendtienne qui consisterait à affirmer que la politique ne doit pas s'occuper du social, de la satisfaction des besoins collectifs ; cette dernière relèverait d'une pure administration technique des choses et des intérêts particuliers. Bien au contraire, la politique doit agir sur le social, non pas pour se soumettre à lui mais bien plutôt pour éviter qu'il ne devienne un principe de destruction du commun.

En dépit donc de leurs différences, la conception d'Arendt et de Castoriadis se rejoignent donc dans leur lecture d'institutions qui constitueraient des inventions radicales de la liberté humaine comme pure discontinuité, d'une liberté miraculeuse au sens d'Arendt. Dans un premier cas, elles favorisent la manifestation de soi, dans l'autre, la remise en cause permanente des lois. Mais ne doit-on pas lire ces institutions dans le contexte historique et social où elles évoluent ? C'est là, nous semble-t-il, le bénéfice de l'analyse foucauldienne.

3. La cité grecque chez Foucault, entre volonté et courage de la vérité

⁴² C. CASTORIADIS, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 380-384

Chez Foucault, la démocratie antique fait une apparition dans les années 1970, dans ses analyses autour de l'histoire du droit, et dans les années 1980, relativement à l'histoire de la sexualité et de la critique. Nous allons commencer par la première analyse.

3.1. La cité grecque comme figure historique de la vérité

Foucault retrace dans les *Leçons sur la volonté de savoir*, son cours de 1971 au Collège de France, l'évolution du concept de vérité en Grèce antique entre l'époque archaïque et l'époque classique. À l'époque classique, dans les tribunaux des colonies grecques par exemple, la vérité est conçue comme une instance neutre. Elle est le point d'appui de jugements qui font appel à un témoin supposé neutre car il a *vu* ce qui s'est passé⁴³. La vérité serait donc quelque chose d'extérieur au discours, qui se manifeste à un témoin s'il n'est pas corrompu par un désir autre que celui pour la vérité elle-même⁴⁴. Or, si on revient à l'époque archaïque, on y voit que la vérité n'est pas un corrélatif indépendant du discours qui la prononce, mais un extérieur potentiellement dangereux qu'on affronte⁴⁵. Le jugement y prend la forme d'une ordalie ; d'une épreuve, d'un affrontement fondé sur le nombre de témoins, ce qui est favorable aux riches propriétaires au détriment des petits paysans qu'ils exploitent. Hésiode, dont le frère était un paysan ruiné, oppose dans *Les travaux et les jours* le *dikazein*, la justice de l'épreuve des rois « mangeurs de présents⁴⁶ », justice de l'ordalie, au *krinein*, forme d'exercice de la justice où c'est le juge comme tierce partie qui décide de la vérité

⁴³ M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard/SeuilGallimard/Seuil, 2011, p. 69-70

⁴⁴ Point déjà analysé avec acuité par A. Sforzini, *Les scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017, p. 150-152

⁴⁵ M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, *op. cit.*, p. 72-75

⁴⁶ *Ibid.*, p. 85

à partir de témoignages⁴⁷. Ce *krinein* ne se réfère pas à la vérité déséquilibrée des dieux, qu'il faudrait affronter, mais au *dikaion*, équilibre du monde qu'il s'agit de rétablir⁴⁸. *Dikaion* lié à un savoir des régularités mesurables, à la fois temporelles et juridiques : le retour des saisons, les dates des semailles, des récoltes, l'équivalence de biens différents, etc⁴⁹. Ce savoir était dans les empires orientaux, hittite ou assyrien détenu par des bureaucraties royales qui s'en servaient pour gouverner⁵⁰. Ce *dikaion* esquisse les institutions de l'âge grec classique, où ce savoir de l'ordre du monde et de la nature ne sera pas détenu par une bureaucratie mais sera disponible sur la place publique ; et où la vérité-défi de la justice sera remplacée justement par une vérité fondée sur le témoignage ; où le pouvoir sera reparti du même coup différemment. Comment cette transformation du système « vérité – décision judiciaire – souveraineté politique⁵¹ », comme dit Foucault, a-t-elle eu lieu ?

Dans la leçon du 17 février 1971, Foucault analyse les circonstances historiques qui entourent cette transformation ; on passe de l'archéologie à la généalogie. Aux VIIe et VIe siècles av. J.-C., à l'époque archaïque, la classe paysanne grecque se trouve pauvre et désargentée à cause d'une crise agraire et de l'inégalité entre paysans et grands propriétaires. Cet état défavorable de la paysannerie, lié à des mauvaises récoltes, à l'endettement et à la domination pourrait être amélioré en obtenant des savoirs rendant les récoltes plus efficaces, mais aussi en protégeant les paysans contre la violence circonstancielle des propriétaires en question⁵². Il faut donc un savoir, un système de mesure et un nouveau type de souveraineté. Quel est l'opérateur de ce passage ? Selon Foucault, cette situation se renverse grâce à des inventions nouvelles s'appuyant sur des facteurs objectifs. Le

⁴⁷ *Ibid.*, p. 87-89

⁴⁸ *Ibid.*, p. 92-93

⁴⁹ *Ibid.*, p. 100-103

⁵⁰ *Ibid.*, p. 111-115

⁵¹ *Ibid.*, p. 75

⁵² *Ibid.*, p. 115-117

développement d'une civilisation du fer et la diminution du coût des armes rend possible le développement d'une stratégie militaire fondée sur les fantassins, s'appuyant sur le nombre des hommes, au contraire de la forme de combat qui prévalait avant, qui était celle de combats singuliers de conducteurs de char aristocrates⁵³. Cette stratégie sera celle des hoplites, « front serré de guerriers bien alignés les uns à côté des autres⁵⁴ ». La classe paysanne, pauvre mais plus nombreuse, prend alors une importance militaire nouvelle. Cette nouvelle technique d'organisation revient simultanément à l'invention d'une morale nouvelle, l'*arété*, fondée sur « la réciprocité du service et de l'aide, la synchronisation des mouvements, la régulation spontanée pour parvenir à l'harmonie finale, qui sont impliquées par la stratégie hoplitique ». Cette *arété*, comme forme morale, est « à la fois courage individuel et acceptation de l'ordre⁵⁵ ». On peut dès lors la rapprocher d'une forme de subjectivation, manière nouvelle de se rapporter à soi dans un rapport aux autres⁵⁶. L'autre émergence est celle d'une nouvelle classe artisanale : le métier d'artisan était probablement assumé par des paysans pauvres chassés de leurs terres. Ils sont financés par des aristocrates qui font commerce de leur marchandise, et nouent ainsi avec eux des liens plus égalitaires. Ces artisans sont indépendants grâce au savoir qu'ils possèdent ; ce dernier n'est pas la possession d'une bureaucratie comme dans les empires hittite ou assyrien. Ces liens entre commerçants et artisans conduisent à une cassure dans les classes supérieures entre les aristocrates qui s'appuient sur le commerce d'artisanat (qui dépendent donc en partie des artisans), et les aristocrates qui s'appuient sur le commerce de biens agricoles ; les uns s'enrichissent par

⁵³ *Ibid.*, p. 116-118

⁵⁴ *Ibid.*, p. 118

⁵⁵ *Ibid.*, p. 119

⁵⁶ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Seuil, 2008, p. 5

l'exportation, ce qui est plus difficile pour les seconds (à l'époque, peu de biens agricoles s'exportent)⁵⁷.

Il s'agit là des moyens d'une émancipation des classes paysannes-artisanes via une alliance avec une partie de la classe aristocratique, celle qui fait commerce d'artisanat, contre celle qui s'appuie sur la possession de terres, via des luttes, ce que Foucault explique à la fin du cours du 17 février 1971. Le passage à la cité s'est effectué :

[...]à travers une lutte qui mettait en présence deux groupes : [...] les pauvres et les riches. [...] c'est la force armée des hoplites qui a, d'une façon plus ou moins violente, permis l'éviction des aristocrates et l'apparition d'une nouvelle forme de pouvoir⁵⁸.

Cette nouvelle forme de pouvoir, c'est la cité, forme d'organisation sociale où le pouvoir, qu'il soit détenu par un seul ou par plusieurs, est soumis à une loi, un *nomos*. Cette transformation du pouvoir conduit également à une redistribution économique : elle donne lieu à remises de dettes et redistribution des terres. Enfin, elle transforme la notion même de vérité :

La vérité-défi qui était héritée de la tradition grecque et ce savoir-pouvoir dont l'Orient, à travers l'Ionie, avait transmis le modèle, vont s'ajuster et se transformer maintenant [en] une certaine vérité-savoir liée en sa racine à la justice, à la distribution et à l'ordre, et appuyée sur une morale de l'ἀρετή et une technique de la pédagogie⁵⁹.

La manifestation de la liberté dont relève la cité grecque antique n'est donc pas une liberté inconditionnée mais bien une liberté sous conditions : le moyen de la transformation institutionnelle et politique apparaît être ici une constellation d'inventions techniques et tactiques qui ont permis

⁵⁷ M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971, op. cit.*, p. 119-120

⁵⁸ *Ibid.*, p. 121

⁵⁹ *Ibid.*, p. 123

l'efficacité d'une stratégie collective. On entrevoit également ici l'apparition d'une conception du pouvoir comme totalisation de techniques, tactiques et savoirs divers (élément qui sera présent dans le concept foucauldien de gouvernementalité). La forme politique nouvelle établie par la cité s'appuie en effet sur la forme militaire, technique (et sociale) des hoplites. Cependant, si Foucault montre le rôle fondamental des soubassements technologiques dans le devenir historique, il souligne aussi l'importance des actions humaines qui ont déterminé l'advenue. Les inventions historiques s'appuient donc sur des causes qu'elles transcendent.

Quoiqu'il en soit, Foucault souligne que la transformation sociale comprise dans la pratique de l'hoplitisme transposée à la politique, la subsomption de l'individu dans un tout plus parfait, trouve ses limites dans les déséquilibres de pouvoir qui demeurent dans ce tout. En effet, Foucault explique dans les deux cours suivants (du 24 février et du 3 mars) que l'amélioration de la situation des classes pauvres dans la *polis* ne signifie pas qu'on soit parvenu à un bouleversement complet de l'ordre social. A Athènes, la monnaie aurait eu pour fonction d'accompagner l'enrichissement de l'aristocratie commerçante et manufacturière⁶⁰. Elle est en ce sens la mesure qui permet de régler les conflits sociaux sans bouleverser les rapports de pouvoir ; étant dans la mesure (ni trop ni trop peu, devise de Solon), elle permet aux choses de se dévoiler dans leur vérité⁶¹.

La monnaie athénienne est en fait parente du *nomos*. Le *nomos* s'oppose au *thesmos* ; la loi orale, à l'efficacité liée au respect du rituel, conservée par la mémoire, et appartenant à des groupes fermés (aèdes, temples, grandes familles)⁶². Le *nomos* est au contraire une loi a priori écrite, mais ce n'est l'essentiel ; le *nomos* peut aussi être transmis par la *paideia*, l'éducation. Ensuite, il est vulnérable au logos oral, il n'est pas intangible comme le *thesmos*. Enfin, il signifie la conformité d'une

⁶⁰ *Ibid.*, p. 132-133

⁶¹ *Ibid.*, p. 136

⁶² *Ibid.*, p. 144-145

conduite à la nature⁶³ ; il est donc parent du *dikaion*. Le *nomos* est donc cette loi neutre, parlant au nom d'un fondateur plus ou moins mythique, qui n'appartient à personne mais que tous peuvent modifier ; il n'est pas la possession de quelqu'un⁶⁴. Le *nomos* de Solon dissocie donc richesse et politique : il implique que la politique s'exerce en un lieu neutre, celui du législateur qui se tient avec un bouclier entre riches et pauvres et protège ainsi les deux camps⁶⁵. Le *nomos* est ainsi un discours public ou pédagogique qui enseigne le respect de la loi, il est distribution (*nemein*) neutre elle aussi du pouvoir. Or, dans les faits, le système politique de Solon permet l'extinction des hypothèques sur les terres, mais évite une redistribution générale⁶⁶. De plus, la distribution des pouvoirs politico-juridiques s'est faite en fonction de la répartition de la richesse, par la création de classes censitaires qui déterminent le droit de vote en fonction du revenu. Doit-on affirmer pour autant qu'on est dans le même système hiérarchique qui caractérisait l'époque archaïque, d'identité des riches et des puissants? Non, puisqu'il y a eu malgré tout redistribution du pouvoir politique et économique. Apparaît alors la *polis* comme « ensemble des citoyens en tant qu'ils sont détenteurs d'une partie du pouvoir et que le pouvoir en son ensemble s'exerce à travers eux tous⁶⁷ ». Face à la menace que représentaient les revendications des artisans et paysans les plus pauvres pour l'ordre social précédent, il y a eu donc réaction des élites aristocratiques commerçantes par l'invention d'institutions nouvelles, le *nomisma* et le *nomos*, qui réduisent le déséquilibre entre pauvres et riches sans le supprimer.

⁶³ *Ibid.*, p. 145-146. Foucault cite ici T. A. SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, Payot, 1953.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 147

⁶⁵ Solon, fragment n° 5, v. 5.. Foucault se réfère ici à G. Vlastos, « Solonian justice », *Classical Philology*, n°41 , 1946, p. 65-69.

⁶⁶ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, op. cit., p. 150-151

⁶⁷ *Ibid.*, p. 153-154

Le lien entre émergence du *nomos* et émergence du concept d'une vérité neutre apparaît lorsqu'on s'intéresse à la transformation du sens de l'impureté religieuse. Au cours de l'époque archaïque, l'impureté découle principalement de la communication de domaines distincts de l'existence, notamment la vie quotidienne et les rites ; l'ablution permet d'éviter de les faire communiquer⁶⁸. L'impureté ne s'attache pas à des crimes et ne qualifie pas des individus comme tels. Or le sens de l'impureté change à l'âge classique. Les rites religieux deviennent accessibles à tous, permettent d'être responsable de la réussite de ses entreprises, et commencent à qualifier l'état de l'individu en tant que tel, comme pur et impur ; et ces qualifications s'intègrent progressivement dans le système légal de l'État⁶⁹. Elles s'appliquent désormais, dans certaines conditions, au meurtre, qui peut être souillure. Le crime qualifie alors l'individu, défini comme sujet de droit, et doit conduire à l'exclusion de la cité⁷⁰. Or à partir du moment où un crime défini par des lois écrites peut qualifier un individu comme souillé, il devient nécessaire de connaître la vérité pour que la cité échappe à la souillure, comme dans la pièce de Sophocle *Oedipe Roi*, et la souillure elle-même (celle que porte Oedipe par le meurtre de son père) empêche de connaître la loi⁷¹. Il y a alors branchement du *nomos*, de la pureté et de la vérité, qui se désignent réciproquement :

Le νόμος comme principe de distribution, comme principe de la juste répartition, est forcément inaccessible à l'impur. Le dévoilement de l'ordre des choses qui permet l'énoncé du νόμος et qui en assure la justification, ce dévoilement demeurera impossible à celui qui est impur. Inversement, la pureté est condition pour avoir accès à la loi : pour voir l'ordre des choses et pour pouvoir proférer le νόμος. Cette place médiane dont nous

⁶⁸ *Ibid.*, p. 162-163. Foucault s'appuie ici sur L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, Klincksieck, 1952

⁶⁹ *Ibid.*, p. 168

⁷⁰ *Ibid.*, p. 170-171

⁷¹ *Ibid.*, p. 177-182. Voir également A. Sforzini, *Les scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre, op. cit.*, p. 150-152

avons vu qu'elle est le lieu fictif où se place le législateur comme Solon, cette place médiane, seul celui qui est pur peut l'occuper. [...] Cet emplacement fictif exclut la reconnaissance du caractère à la fois politique et événementiel des processus qui ont permis de le définir. Cette place ne peut que se méconnaître elle-même comme historiquement produite⁷²

La cité antique secrète l'idée d'une vérité à laquelle on accède par sa pureté (d'où l'aveuglement d'Oedipe, incapable de voir la vérité à cause du crime commis), qui serait neutre et qui rendrait possible le *nomos* comme règle indépendante de toute position de pouvoir, masquant certes les déséquilibres qui l'ont produit et qu'il maintient. Mais simultanément, ce *nomos* peut devenir un appui pour ceux qui contestent le pouvoir. Aussi peut-on l'interpréter, ce que ne fait pas explicitement Foucault, comme la contrainte à laquelle tous se soumettent pour néanmoins continuer leur lutte sous son égide. Cependant, l'empire de la vérité sous le régime démocratique peut être conçu autrement que comme empire d'un *nomos* neutre auquel tous se soumettent. En effet, il peut aussi être conçu comme empire de la parole vraie par laquelle un citoyen mène la cité vers le bien ; autrement dit comme *parrêsia*. On peut se demander alors s'il y a contradiction entre ces deux façons pour la vérité de prendre une forme effective, agissante. C'est à cette question que nous allons tenter de répondre à présent.

3.2. La cité grecque, suspendue au courage de la vérité

Foucault s'intéresse au rôle de la *parrêsia* dans la cité athénienne principalement dans son cours au collège de France de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, et dans celui de 1984. Rappelons la définition paradigmatique que donne Foucault de la *parrêsia* : elle consiste à affirmer une vérité brutale à un adversaire sans connaître les conséquences éventuelles de cet acte. Cela ouvre ainsi une situation ouverte au sein de laquelle on se lie à ce qu'on dit et aux conséquences que la parole

⁷² *Ibid.*, p. 183-186

prononcée emporte ; ce qui forme, non pas une pragmatique, mais une dramatique du discours vrai, où l'énonciation affecte l'être de l'énonciateur⁷³, où le sujet advient à lui-même.

La première forme de *parrêsia* est celle politique, qui s'exerce à Athènes ; c'est dans ce cadre-ci que Foucault va s'intéresser à la démocratie athénienne. La *parrêsia* n'est pas principalement une qualité personnelle de courage ; elle est plutôt la liberté de parole qui va de pair chez chaque citoyen avec l'*iségoria*, égalité devant la loi⁷⁴. Mais elle ne dépend pas seulement d'une simple structure juridique. Elle s'appuie aussi, comme le montre la pièce *Ion* d'Euripide, sur une dynamique sociale qui doit permettre d'être obéi des autres habitants de la cité. Ion, adopté par Xouthos, successeur d'Érechthée à Athènes, hérite par ce dernier de la première place au pouvoir dans la cité. Mais il hésite à venir à Athènes et à revendiquer cette place. Il n'est pas natif de la cité, « [...] fils d'un intrus et bâtard⁷⁵ » ; il n'aura donc pas la *parrêsia*. Il ne sera pas écouté des plus faibles car ils détestent de toute façon les forts ; il ne sera pas écouté des plus sages qui vont trouver ridicule qu'un citoyen sans naissance essaye d'avoir le premier rang ; et les citoyens puissants vont mal supporter la rivalité d'Ion. La *parrêsia* n'est donc pas qu'une question de statut juridique, mais une parole supérieure dans le jeu d'un rapport mobile de pouvoir :

⁷³ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, *op. cit.*, p. 66

⁷⁴ *Ibid.*, p. 68-69

⁷⁵ EURIPIDE, « Ion », H. Gregoire (trad.), dans *Tragédies, t. 3*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 207-208 cité par M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983, op. cit.*, p. 92

[Elle est une] parole d'au dessus [...] au dessus du statut de citoyen [...] et qui laisse la liberté de ceux qui ont à obéir, qui leur laisse la liberté, au moins en ceci qu'ils n'obéiront que s'ils peuvent être persuadés⁷⁶.

C'est l'énonciation d'une parole qu'on estime vraie, au sens ici de propre à mener la cité vers son bien. Elle suppose un risque pris : celui du retournement du *démos* contre soi-même à cause de l'échec du conseil qu'on lui a donné. Ce risque pris altère le mode d'être du sujet éthique en tant qu'il met la vérité et le bien de la cité au dessus de ses intérêts individuels ; et le succès éventuel de sa parole l'érige en facilitateur et meneur temporaire de l'action, capable de juger et de dicter ce qui est conforme aux circonstances, le *kairos*.

On peut alors faire un lien, que Foucault ne fait pas, avec les questions de l'*arété* et du *nomos* abordées dans le cours de 1971. D'une part, la *parrêsia* concorde avec l'*arété* comme forme morale, puisqu'elle subordonne l'expression de l'individu au bien commun. D'autre part, si à la base de la cité il y a un *nomos* neutre et supposé vrai car conforme à la nature des choses, ce *nomos* est un principe général, qui ne dicte pas la façon dont on devrait agir dans toutes les circonstances, et doit éventuellement être modifié pour être conforme à ces circonstances. Dans ce cas, le citoyen qui fait usage de *parrêsia* tente en quelque sorte de se faire l'interprète, ou bien de ce que dicte le *nomos* en des circonstances précises, ou bien de la façon dont il faudrait le modifier pour le rendre conforme à la nécessité des choses. Or en essayant de déterminer ce que dicte ou devrait dicter le *nomos* en tel ou tel moment de la vie de la cité, on prend le risque de se tromper. On fait l'épreuve d'un bien de la cité transcendant à notre action par son inscription dans la nature, mais qui est à réaliser dans l'action humaine, et peut donc être mal interprété. Il y a donc dans la *parrêsia* une épreuve de la réalité ; en exerçant sa *parrêsia*, on fait l'épreuve en quelque sorte de sa propre capacité à se placer en ce point neutre qui détermine ce qu'est le bon gouvernement. Mais on prend alors aussi le

⁷⁶ M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, *op. cit.*, p. 98

risque de devenir un sujet impur et d'être exclu de la cité (dans la mesure où une décision prise peut ensuite conduire à des poursuites).

Quoiqu'il en soit, la *parrêsia* ne peut faire figure d'institution parfaite. D'une part, comme le note aussi Arendt, le jeu institutionnel de la *parrêsia* est limité à certains sujets qualifiés, notamment par l'autochtonie (le fait d'avoir une mère athénienne pour Ion, par exemple)⁷⁷. D'autre part, si la *parrêsia* est instituée par la loi, son bon exercice n'est pas garanti pour autant. Pour que le discours vrai apparaisse chacun doit avoir la parole, mais cette parole de chacun ne peut toujours être vraie, alors même que la démocratie a besoin de cette vérité pour être bien gouvernée. Et inversement, l'introduction du discours vrai est inégalitaire ; elle érige une distinction entre sujets qui contredit leur égalité de départ⁷⁸. Foucault souligne donc au fond que la démocratie antique et avec elle toute démocratie repose sur une dynamique éthique et épistémique qui peut toujours être remise en cause.

Toutefois, si dans le cours de 1983 il en reste à une certaine difficulté du rapport entre *parrêsia* et démocratie, dans le cours de 1984, *Le gouvernement de soi et des autres II. Le courage de la vérité*, Foucault va jusqu'à une incompatibilité foncière entre elles. La cité, dit Foucault en suivant Platon, se diviserait entre les plus nombreux qui seraient aussi les moins bons, et les moins nombreux qui seraient aussi les meilleurs au sens moral. Or, en suivant l'avis des meilleurs et moins nombreux, qui sera l'avis vrai, on va porter atteinte à l'intérêt du peuple, des plus nombreux⁷⁹. Foucault concède certes qu'Aristote laisse une place dans ses *Politiques*, non pas à la démocratie comme gouvernement du peuple, mais à ce qu'il appelle le gouvernement constitutionnel, où ce n'est ni le peuple ni l'aristocratie qui gouvernent, mais ceux qu'Aristote appelle les classes moyennes, qui ne fuient ni ne cherchent le pouvoir, contrairement aux puissants qui cherchent le pouvoir et sont

⁷⁷ *Ibid.*, p. 124-135

⁷⁸ *Ibid.*, p. 167-168

⁷⁹ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. II, le courage de la vérité, cours au Collège de France, 1983-1984*, Paris, France, Gallimard/Seuil, 2009, p. 42-43

facilement corrompus par lui, et contrairement aux classes les plus pauvres qui ont tendance à le fuir, quitte à tomber dans la « malfaisance⁸⁰ ». Dans un tel régime, il serait possible que les plus nombreux soient les meilleurs ; mais ce régime, note Foucault, est une « possibilité formelle » mais non « réelle⁸¹ ». Or une telle lecture ne rend pas justice au texte d'Aristote puisqu'il n'affirme pas qu'un tel régime est impossible, mais bien plutôt qu'il est difficile à atteindre⁸².

Doit-on affirmer que Foucault épouse complètement le point de vue de Platon dans le cours de 1983-1984 ? Cela n'a rien d'évident : dans le volume précédent, Foucault ne semblait pas moins prendre acte de la possibilité qu'un homme politique persuade ses concitoyens d'agir en faveur de l'intérêt commun. Disons plutôt que Platon lui donne l'occasion de pointer des difficultés réelles de la démocratie ; ce qui serait en cohérence avec ce qu'il explique dans le débat avec Chomsky précité, où il affirme qu'il ne saurait prescrire de forme idéale de gouvernement. Il n'y aurait alors pas hostilité inhérente de Foucault à la démocratie (et à fortiori à la démocratie antique), mais inquiétude liée aux dynamiques inévitables des rapports de pouvoir qu'elle engage⁸³.

Cet accent mis sur la *parrêsia* dans les cours de 1983 et 1984 montre que la Grèce classique, sous la figure de la cité athénienne, n'exclut pas complètement le tragique dans sa conception de la vérité. Dans le cours de 1970-1971, Foucault affirmait que l'aspect tragique de la la vérité avait été recouvert dans la Grèce classique par une conception optimiste où le sujet avait d'emblée d'accès à la vérité. Or il semble qu'il y a effectivement un aspect tragique dans la *parrêsia* démocratique puisqu'elle est le geste par lequel un individu prononce une parole censée être vraie et conforme au

⁸⁰ ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, France, Flammarion, 1990, p. 312

⁸¹ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. II, le courage de la vérité, cours au Collège de France, 1983-1984, op. cit.*, p. 49

⁸² ARISTOTE, *Les politiques, op. cit.*, p. 315, cité par J. TERREL, *Politiques de Foucault, op. cit.*, p. 188-191

⁸³ J. TERREL, « Foucault : la démocratie grecque et nous », Lycée Camille Julian, 2010, p. 7-12

bien de la cité mais prend par là même le risque que cette parole se révèle fausse et non conforme à ce bien. La parole nécessaire pour que le bien commun se réalise peut toujours se tromper sur ce bien.

*

Il y a donc ici une analyse de la genèse de la cité antique fort différente de celles qui sont présentes chez Arendt et Castoriadis. Chez l'un comme chez l'autre, les concepts d'action ou de création radicale rendent plus ou moins superflue une analyse en termes de causalité historique. Au contraire, chez Foucault est présente une analyse génétique de la cité démocratique antique comme invention complexe à partir de techniques, savoirs et formes morales spécifiques qui forment le soubassement de la cité grecque antique.

Cependant, dans l'analyse des structures conceptuelles au fondement de la cité, alors que Castoriadis insiste sur l'attitude critique des citoyens vis-à-vis de lois censées être contingentes, Arendt et Foucault montrent autre chose. Ils montrent que la dynamique de la cité, quand bien même elle peut se révéler critique, part d'un postulat de neutralité du *nomos* et de la vérité, qui sont inscrits dans les institutions juridiques et fondent un partage entre citoyens et non citoyens, pur et impur, vrai et faux. Le régime grec est donc dans ses structures moins le régime d'une auto-institution qu'un régime qui institue l'existence de principes (*nomos*, vérité) indépendants des sujets, même si ces principes constituent cependant une norme plus ouverte que celle de la vérité traditionnelle ou religieuse.

D'où la méfiance de Foucault, qui, contre Arendt et Castoriadis, refuse de valoriser la puissance d'agir ensemble comme forme simplement horizontale de pouvoir ; l'horizontalité du *nomos* masque ici la permanence de déséquilibres de pouvoir au sein de la cité. Chez Foucault, une

horizontalité complète n'existe pas ;le consensus n'est donc pas un principe qui puisse complètement échapper à la critique⁸⁴.

Toutefois, on ne peut pas non plus regrouper Castoriadis et Arendt d'un côté et Foucault de l'autre. On peut aussi tracer une certaine proximité entre Castoriadis et Foucault, notamment vis-à-vis d'une approche tragique de la Grèce antique. Si Castoriadis insiste sur l'assomption du tragique comme caractéristique de la cité antique, Foucault ne renie pas cet aspect lorsqu'il analyse la *parrêsia* ; l'écart toujours possible entre ce que conseille l'orateur à l'assemblée et le bien commun ne montre-t-il pas qu'il y a un risque, tragique, dans toute démocratie ?

Ces différences et proximités d'analyse doivent être mis au compte d'une intention politique fort différente ; Arendt et Castoriadis reviennent en Grèce antique pour penser des alternatives politiques ; et Foucault, au contraire, dans une perspective généalogique, qui n'exclut cependant pas qu'on retrouve des attitudes politiques intéressantes d'un point de vue normatif. Arendt et Castoriadis proposent une alternative normative en termes de rapports interindividuels, quand Foucault, via la précision de ses analyses historiques, permet de localiser de façon plus précise le lieu potentiel d'émergence de la liberté, et de pointer l'impossibilité d'ériger un modèle quelconque de régime en idéal régulateur. En somme, il faudrait trouver une position d'où l'on puisse conjuguer la puissance critique de ces trois auteurs, comme A. Allen le demandait pour Arendt et Foucault⁸⁵.

La démocratie grecque antique, comme institution d'une liberté collectivement exercée, permet donc de rappeler à notre modernité la puissance générée par cette liberté. Celle-ci donne en effet à chaque citoyen la possibilité de se connaître comme fondement partiel de la communauté, dans la mesure où il contribue à l'auto-institution de celle-ci en critiquant les normes données et en

⁸⁴ M. FOUCAULT, « Politique et éthique : une interview », dans *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome 4, 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 584-590

⁸⁵ A. ALLEN, « Power, Subjectivity, and Agency », *op. cit.*, p. 149

proposant de nouvelles normes. Mais elle témoigne aussi de l'impossible perfection de cette liberté collective : elle comporte nécessairement des failles ; elle est perpétuellement à reconstruire.

BIBLIOGRAPHIE

ALLEN Amy, « Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, n° 2, 1^{er} janvier 2002, p. 131-149.

ARENDRT Hannah, « Socrate », dans *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 2014.

ARENDRT Hannah, « La question de la guerre », dans *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 2014.

ARENDRT Hannah, *L'impérialisme*, dans *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2013.

ARENDRT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, dans *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

ARISTOTE, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1990.

CASTORIADIS Cornelius, « La polis grecque et la création de la démocratie », dans *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999.

CASTORIADIS Cornelius, *Ce qui fait la Grèce. 1, D'Homère à Héraclite: séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil, 2004.

CAUMIERES Philippe, « La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault », dans S.

KLIMIS et L. VAN EYNDE (dir.), *Cahiers Castoriadis, n°1, L'imaginaire selon Cornelius Castoriadis*, Saint Louis, FU Saint Louis, 2006, p. 167-199.

EURIPIDE, « Ion », Henri Gregoire (trad.), dans *Tragédies*, t. 3, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, dans *Oeuvres, t. 1*, Paris, Gallimard, 2015.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, dans *Oeuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « Pleïade », 2015.

FOUCAULT Michel, *Théories et institutions pénales, Cours au Collège de France, 1971-1972*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015.

FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.

FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. II, le courage de la vérité, cours au Collège de France, 1983-1984*, Paris, France, Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Le Seuil, 2008.

FOUCAULT Michel, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », dans *Dits et Ecrits, tome 1 : 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », dans *Dits et Ecrits, tome 1 : 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976-1977*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

FOUCAULT Michel, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », dans *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome 4 : 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994

FOUCAULT Michel, « Politique et éthique : une interview », dans *Dits et Ecrits, 1954-1988, tome 4 : 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994

KRULIC Brigitte, « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique », *Archives de Philosophie*, vol. 64, n° 2, 2001, p. 301-321. .

SFORZINI Arianna, *Les scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.

TERREL Jean, « Foucault : la démocratie grecque et nous », conférence donnée au Lycée Camille Julian, 2010 (en ligne : http://camillejullian.com/IMG/pdf/Conference_de_Jean_Terrel.pdf).

TERREL Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

TOVAR-RESTREPO Marcela, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy: New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, Londres, Bloomsbury Academic, 2014.

VERNANT Jean-Pierre, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Annales*, vol. 12, n° 2, 1957, p. 183-206.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Castoriadis et la Grèce ancienne », *Esprit*, n° 259, 1999, p. 131-143.