Université Bordeaux Montaigne

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN HISTOIRE ANCIENNE

L'évolution des élites athéniennes durant la guerre du Péloponnèse : 431-404

Présentée et soutenue publiquement le premier octobre 2021

Laurent Le Gall

Sous la direction du Professeur Patrice Brun

Membres du jury

Patrice Brun, Professeur, Université Bordeaux Montaigne

Dominique Lenfant, Professeur, Université de Strasbourg

Paulin Ismard, Professeur, Université Aix-Marseille

Laurent Capdetrey, Maître de conférences HDR, Université de Bordeaux Montaigne

Remerciements

Il me faut remercier le plus largement possible le Professeur Patrice Brun, d'abord pour avoir accepté que je fasse ce travail de recherche, puis pour m'avoir fait l'honneur d'être mon Directeur de thèse, enfin pour avoir conservé une très grande patience devant les multiples imperfections de mon texte. Je l'en remercie très sincèrement, sans lui rien n'aurait été possible.

Je voudrais remercier les Professeurs D. Lenfant et P. Ismard d'avoir accepté de me faire l'honneur de faire partie de mon jury et de relire ce travail avec attention. Je sais que leur critique me sera des plus utiles et des plus précieuses.

Il me faut remercier le Professeur Laurent Capdetrey qui a présidé mon comité de thèse avec une grande gentillesse et une grande disponibilité, comité de thèse qui était composé de J. Bernini, Docteur en Histoire ancienne et de W. Bougraud, Doctorante en Archéologie, qui m'ont fait le grand plaisir d'accepter d'en faire partie et d'y consacrer un temps qui leur était précieux.

Je voudrais remercier ma famille et plus particulièrement mon épouse, d'abord pour ses relectures des plus attentives et pour sa grande patience durant le temps de la rédaction de ce travail. J'ai une pensée particulière pour mes deux filles qui ont stoïquement supporté un père les envahissant de références grecques dans tous les sujets.

Il est aussi essentiel de remercier l'ensemble du corps enseignant d'Ausonius qui malgré mon âge certain m'a toujours considéré, pour mon plus grand plaisir, comme un étudiant normal. J'aimerais remercier les Professeurs P. Fröhlich et M. –P. Chaufray, tout particulièrement.

Introduction

> « Faire une histoire des hommes, c'est aussi faire l'histoire de la cité. L'une et l'autre sont indissociables. C'est montrer dans son indissociabilité l'importance de l'une pour l'autre et inversement[1] ».

La citation est ancienne, en 1961, l'idée était novatrice, J. Rancière souligne, en 2012, un autre aspect qui réduit le spectre des acteurs historiques :

> « L'histoire a toujours été, histoire de ceux-là seuls, qui « font histoire ». Ce qui change, c'est l'identité des « faiseurs d'histoire[2] ».

Il ne faut pas voir dans cette déclaration du philosophe un confinement de l'histoire aux seuls « grands hommes », à des « hommes providentiels ». J. Rancière emploie le pluriel, il signifie par-là, que ces hommes peuvent former un groupe, mais aussi un collectif plus large. « Faire histoire » est « agir », faire mouvement, l'histoire n'est constituée que de cinétique et de temps. L'un des termes de l'intitulé de ce travail de recherche est « évolution ». Au sein du collectif citoyen, nous avons choisi d'isoler le groupe des bien-nés et d'appréhender l'évolution de son mode de vie, de son poids et *de facto* de son « agir » sur l'ensemble large de la communauté citoyenne d'Athènes. Ceux que M. Bloch appelle les « nés plus chers[3] », que nous appelons les bien-nés (en général) ou les mieux-nés (pour distinguer ceux issus des familles les plus prestigieuses), ne sont pas dénommés par le droit mais la reconnaissance d'un prestige ancien et reconduit. Ont-ils le monopole de l'agir ou plutôt décident-ils eux-mêmes en toute autonomie de celui-ci ? Nous savons et nous le lisons dans nos sources qu'ils suivent les instructions que le peuple leur a données par le vote. Lorsqu'ils font écart, l'assemblée vote leur destitution ou les punit par le bannissement. Échouant à empêcher la chute d'Amphipolis, Thucydide en est la victime. Les bien-nés ne sont-ils que des acteurs secondaires et le peuple d'Athènes le seul protagoniste ? N'aurait-il pas été alors plus judicieux et instructif de se

[1] Foucault M., 1961,192.
[2] Rancière J., 2012, 18.
[3] *Idem* : « les membres de « certaines familles qualifiées officiellement de « nobles » » « jouissaient [...] d'un prix du sang plus élevé ; leurs membres, comme disaient les documents anglo-saxons, étaient « nés plus chers » que les autres hommes », 2–3.

focaliser sur les décisions votées par le peuple qui fait ainsi « histoire » en essayant d'évaluer leur inflexion ou non ? D'autant plus que ce groupe, particulièrement minoritaire, difficile à évaluer ne dépasserait pas les trois pour cent et demi[4] des citoyens dont le nombre ne peut reposer que sur des calculs hypothétiques ? On retient que le nombre des citoyens, fixé par les « différents savants », se situe dans une fourchette allant d'un « strict minimum » de « cinquante mille » à « soixante mille » pour l'historiographie plus récente. Ces chiffres reposent pour partie sur le report par Thucydide du discours sur la guerre de Périclès, après la première invasion de l'Attique par les Lacédémoniens, mais surtout, avant l'épidémie de « peste » qui fait périr, en au moins trois vagues, un bon nombre de citoyens. En 415, Nicias, argumentant contre l'expédition de Sicile, précise que la cité, plus de quinze ans après le début de la guerre, et une longue trêve où les opérations ont été limitées, « nous ne devons pas oublier que nous venons tout juste de sortir d'une grave épidémie et d'une lourde guerre, pour connaître un certain soulagement et pouvoir grossir nos ressources tant en argent qu'en hommes ». La cité, en ce début de conflit, encore peu meurtrier, compte mille deux cents cavaliers, en incluant des archers à cheval[5]. Sachant que « seules les deux premières classes censitaires servaient dans la cavalerie » c'est-à-dire les pentacosiomédimnes et les cavaliers, nous avons là un chiffre auquel il faut rajouter les citoyens ayant dépassé l'âge de faire partie d'un corps monté, le nombre de bien-nés et encore plus des mieux-nés est inférieur, selon ces indications à cinq pour cent si l'on retient le chiffre global de cinquante mille et encore inférieur dans le cas d'un nombre de soixante mille. Mais qu'importent ici des chiffres vraiment précis, une estimation correcte semble suffire, pour apprécier le rapport existant entre les deux premières classes de la communauté athénienne et les hoplites et évidemment celle prépondérante des thètes. Ce groupe des égaux présente néanmoins plusieurs points de différence qui font obstacle à seulement les subsumer dans l'ensemble des citoyens, leur petit nombre ne les noie pas dans la masse. Cette impossible dissolution est identique à celle de la goutte d'huile jetée dans l'eau, la goutte peut se fractionner mais pas disparaître mélangée à l'eau. Sa composition n'est pas soluble dans cette masse liquide. Elle ne se mélange que dans une solution possédant les mêmes caractéristiques – une société des égaux. Les bien-nés sont à l'image de cette huile surnageant, qu'il est impossible de ne pas voir, qui empêche tout usage habituel de l'eau. En quoi sont-ils distincts ? Notre travail porte, dans la suite des travaux précédents portant sur cette catégorie d'hommes, il faut ici, sans tarder, ceux d'A. Duplouy, à exposer et préciser leurs singularité, à les rassembler pour leur donner non seulement sens mais aussi pour déterminer leur manière de peser sur la cité du grand nombre.

Notre travail repose sur une suite à trois termes : un lieu, Athènes, entité démographique, politique et économique ; un événement prééminent : la guerre du Péloponnèse qui en fixe les bornes temporelles, mais qui pèse sur la cité de tout son poids, qui est, en quelque sorte, l'un des *protagonistes* de cette histoire ; le troisième et dernier terme est celui d'élites - que nous discuterons -, notre sujet de recherche est en partie déjà là : quelles sont leurs singularités ? Ces caractéristiques uniques qui les distinguent des autres citoyens ? Comment les font-ils perdurer ou les perdent-ils ? Quel rôle jouent-ils dans la politique athénienne et plus particulièrement dans les coups d'État des années 411 et 404 ? Comment, finalement, évoluent-ils dans cette période ?

[4] Ou un peu moins ou un peu plus, qu'importe au fond, les chiffres démontrent surtout leur *petit nombre* face au *grand nombre* du peuple.
[5] Thuc., II, 13, 8.

Le fait dominant de la plupart des communautés humaines est l'existence de relations de compétition. Parmi celles-ci, la relation au pouvoir, toutes sortes de formes de pouvoir, domine la réflexion de M. Foucault. Les bien-nés d'Athènes n'échappent pas ni aux premières ni à la seconde. Ils sont en compétition permanente à l'intérieur même de leur propre sphère des égaux. Cette volonté de s'affirmer existe, d'abord dans la force de la dénomination. Si se nommer est une affirmation du collectif d'une lignée familiale, c'est aussi l'expression du *je* : « je suis celui-ci et en cela mes droits … », c'est le fondement dont se réclame Alcibiade pour obtenir le commandement de l'expédition de Sicile, c'est encore l'assurance de Tydée, dans l'*Iliade*, lançant le défi à Glaucon qu'il lui soit supérieur. Cette compétition est omniprésente dans l'ensemble des pratiques des mieux-nés, concours, jeux, courses et banquets. La volonté de distinction est présente aussi ici : entraîne-t-elle des excès ? Est-elle responsable des violences de 411 et de 404 ? La déclaration des oligarques de Samos affirmant pouvoir gagner la guerre en la prenant en charge s'inscrit-elle dans cette compétition ? Ion le personnage d'Euripide parle de positions qu'il faut conserver, de bastions, vocabulaire guerrier. Les bien-nés par leur statut et leurs aspirations sont source de violence. Les personnages des dialogues de Platon s'expriment parfois avec violence, c'est notamment le cas de Calliclès dans le *Gorgias* ou d'Anytos dans le *Ménon*. La violence infuse dans l'atmosphère de la cité.

Pour répondre à ces interrogations il nous faut d'abord faire des choix : être clair quant à ce que nous ne soulignerons pas. Nous voulons écarter en premier une grande part de l'événementiel de la guerre et n'en garder que des dates charnières, des dates importantes pour notre groupe. Les deux premières parties se sont appuyées sur la guerre de dix ans, la guerre archidamique, qui ne peut être occultée : elle est le moment de grands événements, notamment, l'épidémie de peste avec ses multiples conséquences et la disparition du premier citoyen de la cité, Périclès, l'un de ces « faiseurs de l'histoire d'Athènes ». Elle est aussi le moment des premières défections, des premières failles et fragilités. Dans la troisième partie, notre choix s'est porté le plus volontiers sur la période 415–404, dans cette quasi-décennie dont les dates clés sont 415, 413, 411 et 404. Pour éviter un effet de fresque, nous avons préféré ne pas approfondir certains thèmes, non pas parce que nous nions leur importance, mais parce qu'ils ont été déjà largement étudiés de façon féconde. Je pense, ici, aux conditions de délibération dans l'Assemblée ou à certains déroulements des opérations de guerre des dernières années de guerre. En ces moments, notre attention se portera, sur la guerre intestine et non sur la guerre avec les ennemis de la cité. Pour ces derniers, événements, de première importance, pour notre étude, nous en tenterons une lecture différente.

Athènes pourvue d'une nouvelle puissance, à la suite des guerres médiques, se perçoit différemment et reçoit le monde qui l'entoure avec d'autres yeux. La transformation de la cité est avant tout un changement de l'ensemble des catégories de citoyens qui la constituent, et plus particulièrement, qui touchent ceux qui sont considérés et se considèrent comme ses élites. Ce mouvement général de la cité attique a-t-il une influence sur le champ lexical relatif aux élites ? Peut-on constater une évolution dans les termes que les élites utilisent couramment, eux-mêmes, pour se nommer ?

Se nommer, être nommés : deux réflexions. La première est active et pronominale, je me nomme tel que je me ressens, j'exprime le plus souvent l'estime (ou la mésestime) que j'ai de moi. Le champ lexical des élites, parlant d'eux, devrait alors au cours de la période marquer un accroissement de l'estime que cette catégorie d'hommes se porte. « Être nommé » : il s'agit ici de la voix passive, comment quelqu'un ou un ensemble de personnes me perçoivent et

expriment cette perception, de façon unanime ou non, par un choix de termes ou un terme unique. Mais la partie s'avère à la réflexion plus complexe qu'il n'y paraît en premier abord. Le relevé lexical des termes employé notamment par Aristote dans *Constitution d'Athènes* puis par Hérodote ou Thucydide soulève des champs nouveaux qu'il faut explorer.

Trois personnages de théâtre ont en commun une discussion autour de leur identité : Teucer, le fils de la princesse emmenée comme butin, sa parenté est certaine mais son identité est affaiblie ; Ion est dépourvu d'identité et Œdipe vit sous une fausse identité. Tous trois sont des hommes fragiles. Ménélas et Agamemnon pointe la bâtardise de Teucer et le devin interpelle ainsi Œdipe : « [...] sais-tu seulement de qui tu es né ? – « Et, sous quel toit tu vis, en compagnie de qui ?[6] », en quelque sorte tu ne sais même pas quelle est la femme avec qui tu partages le même toit et la même couche ». Tirésias le prive d'*oikos*, nom, lieu, épouse. Ulysse ne possède plus que son nom et tente de reconquérir lieu et épouse. Il est l'errant qui ne possède ni l'un ni l'autre, ce qu'Œdipe choisit d'être.

Nommer, c'est donc aussi attribuer à l'autre un certain nombre de qualités ou de défauts, faire peser sur lui un certain nombre de préjugés positifs ou négatifs, c'est louer ou au contraire exprimer le mal que l'on pense de l'autre. « Être nommé », il s'agit ici de la voix passive, comment quelqu'un ou un ensemble de personnes me perçoivent et expriment cette perception, de façon unanime ou non, par un choix de termes ou un terme unique. Ce qui surgit ici, qu'il s'agisse de la perception que les élites ont d'elles-mêmes de façon collective ou de la façon dont elles sont perçues par les autres, est une subjectivité qui trouve son assise dans la conjoncture, guerre extérieure ou *stasis*, mais aussi dans l'exercice du pouvoir ou dans des pratiques collectives identitaires.

Dans ces jeux de miroir qui renvoient à des images du *moi*, A. Duplouy développe un concept qu'il me faut adopter, celui de reconnaissance sociale :

> « Au cœur de cette hypothèse de travail réside un constat : comme l'attestent de nombreux textes antiques, le regard des autres et l'estime publique ou, à l'inverse, l'opprobre et la honte furent des préoccupations constantes pour les Grecs. Ces sentiments constituaient en réalité un mode d'évaluation permanent de la position sociale reconnue à chacun[7] ».

Se nommer, être nommé participe sans aucun doute à cette idée d'évaluation de sa propre image, de son propre *moi*, personnel ou collectif. Il faut rapprocher l'idée développée par A. Duplouy par le propos suivant de G. Deleuze et F. Guattari : les deux auteurs de *Mille plateaux* avancent qu'il n'y pas d' « énoncé individuel, il n'y en a jamais ». A cela, ils ajoutent que tout énoncé est le produit d'un agencement machinique, c'est-à-dire d'agents collectifs

---

[6] Girard R., *Le bouc émissaire*, 1982. Nous le savons, à cette époque et pour bien longtemps encore, quand une épidémie s'abat sur une ville, un territoire, les populations en cherchaient et en trouvaient les raisons parmi eux ou de préférence dans un groupe n'appartenant au sol du territoire. R. Girard écrit ainsi : «Puisque la crise est avant tout celle du social, il existe une forte tendance à l'expliquer par des causes sociales et surtout morales. [...]. Mais plutôt qu'à se blâmer eux-mêmes les individus ont forcément tendance à blâmer soit la société dans son ensemble, ce qui ne les engage à rien, soit d'autres individus qui leur paraissent particulièrement nocifs pour des raisons faciles à déceler. Les suspects sont accusés de crimes d'un type particulier », p.24. Il continue en établissant une taxinomie des crimes « responsables » de l'épidémie. Les premiers qui citent sont « les crimes de violence », (p. 25), ici l'assassinat de Laïos ; les seconds de ce classement sont les « crimes sexuels, le viol, l'inceste, [...] ». Œdipe cumule ces deux formes de violence criminelle qui, poursuit R. Girard : « s'attaquent aux fondamentaux même de l'ordre culturel, [...]. Ils ne se contentent pas de relâcher le lien social, ils le détruisent entièrement ».

[7] Duplouy A., 2007, 64.

d'énonciation (par « agents collectifs », ne pas entendre des peuples ou des sociétés, mais les multiplicités) ». Dérivons le propos à notre profit en essayant de garder l'essentiel de sa signification. L'agencement est notamment défini par le dictionnaire par une « action » qui est celle d'agencer c'est-à-dire de « parer, embellir » en combinant des éléments ». Activons cet énoncé sur l'exemple de Lysis. Dans la notice du *Lysis*, A. Croiset[8], indique en I, que Lysis est un personnage réel. Il fait partie de ce groupe de jeunes bien-nés « mentionnés à diverses reprises par Platon et appartenant à de grandes familles athéniennes ; [...] Lysis est le fils de Démocratès[9], du dème d'Aixoné ». Le traducteur et auteur de la préface précise son âge qui est de 12 ans.

Platon dans le Lysis évoque, par le truchement d'Hippothalès, la famille du très jeune homme que l'on « appelle encore par le nom de son père ».

> « [...] Les histoires que toute la ville ressasse sur Démocratès [d'Aixôné, le père de Lysis] et sur Lysis, le grand-père de l'enfant, et sur tous ses ancêtres, leurs richesses, leurs écuries, leurs victoires à Delphes, à l'Isthme, à Némée, aux courses de chars ou de chevaux, il répète tout cela en vers et en prose [...]. L'autre jour, c'est un poème sur la visite d'Héraclès qu'il nous a débité : il y relatait comment l'ancêtre de leur maison avait reçu Héraclès, en vertu de sa parenté avec lui, étant né lui-même de Zeus et de la fille du fondateur de leur dème, histoires ressassées par les vieilles femmes, et maintes autres semblables, Socrate[10] ».

Se nommer est agir parce qu'il enclenche cet agencement machinique deleuzien et il est aussi, ce qu'affirme A. Duplouy, de l'ordre de la compétition. Il faut ajouter et souligner avec un trait fort que si, comme le relève G. Genette dans sa lecture de R. Barthes, « l'homme [est] fabricateur de signes, ce sont « les hommes [qui ont la « liberté »] de faire signifier les choses[11] ». Néanmoins, Pindare ajouterait que seul le poète est capable de ce tour de force. Un nom identifiable apparaît alors comme indispensable car pour « laisser mémoire de leurs actions », encore faut-il que celles-ci leur soient attribuées. Il comprend par essence plusieurs éléments. Le premier est un « agencement » par ordre chronologique qui va du père aux ancêtres du jeune homme. Le second, est la « richesse » puis en troisième, les événements qui enracinent pleinement le nom de la famille dans la mémoire collective et qui appartiennent précisément au domaine « aristocratique » : les victoires olympiques dans la course de chars[12]. Cet agencement présente un caractère tautologique incontestable car chaque élément cité par Platon est parfaitement signifiant et l'ensemble des éléments forme un tout qui se suffit à lui-

---

[8] Plat., *Œuv. Compl.*, t. II, 1956.

[9] C'est le nom indiqué dans le texte grec de cette édition, dans la préface A. Croizet indique comme père de Lysis : Démophon et Démocrate dans sa traduction. Plus loin dans la même notice il donne comme père à Ménexène ce même Démophon.

[10] Plat., *Lys.*, 205 a – 206 a.

[11] Genette G., 1966, 188.

[12] Rancière J., 2012, 17. « La mémoire des actions de certains participent ontologiquement à l'agir humain [de la cité]. Ceux qui créent cette mémoire sont en quelque sorte les champions ou les héros de la cité. On est alors dans une hiérarchie d'actions, l'action de guerre, l'action olympiques et dans ceux-ci les épreuves qui miment la guerre, la course de chars qui miment le temps où l'on combattait dans son char et la lutte d'homme à homme, où l'enjeu est la domination de l'autre. La lutte est la privation de liberté de l'autre, le pancrace sa destruction ».

même, chaque élément cité porte même, en lui-même, un surcroît de sens qui constitue, au sein des bien-nés (et de la cité) un système signifiant puissant et autonome qui englobe tous les éléments qui *signent* l'appartenance à une « famille des plus considérables ».

Les éléments qui ne sont pas indiqués ne sont pas absents, ils sont sous-jacents : réseaux, honneurs, magistratures. La famille de Lysis est incontestablement parée d'un agencement parfait. A. Duplouy démontre bien que le statut d'appartenance au monde des bien-nés passe, pour chaque famille, par la reconnaissance des autres. Cette même idée est soutenue par G. H. Mead qui écrit « en effet, que la nature du passé n'existe pas en soi, mais qu'elle reste fortement tributaire de la relation entretenue avec le présent[13] ». De plus, le jeune homme peut prétendre de plein droit à une identité reliée jusqu'à son ancêtre le plus ancien connu, celui qui a reçu Héraclès par parenté commune avec Zeus. A. Duplouy rappelle également, à juste titre, que :

> « [...] l'ascendance des héros, l'adjectif *diogenès*, « issu de Zeus », apparaît en effet vingt-trois fois dans l'Iliade – Patrocle (5), Achille (3), Ulysse (8), Ajax (5), Évémon (1), Ménélas (1)-, par extension si l'adjectif *dios* à le sens général de « brillant », son étymologie « divine » introduit une certaine dimension gentilice [...][14] ».

Plutarque, décrit dans ses *Vies* des codes culturels, empiriques, non écrits mais transmis, de l'ordre de la tradition ; M. Foucault écrit à propos de ceux-ci : « des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires ». Aristide, Ion ce sont les hommes de l'ordre de la tradition. Plutarque, autant qu'Euripide, leur a donné, ou a mis en relief, ces valeurs premières de la culture grecque. Cimon porte les « valeurs aristocratiques » de l'*agathos*[15]. En tout cas, Plutarque se plaît à le montrer en héros de l'*Iliade* – sous les murs de Troie, il serait le rival d'Achille et d'Ajax - . Il porte en lui, les valeurs anciennes homériques, Cimon est peut-être le dernier héros homérique. La cité, en peu de temps, du lendemain de Platée à la formation de la ligue de Délos va prendre une autre dimension. Durant cette première partie des guerres médiques, elle acquiert une « mémoire » qui l'inscrit dans le souvenir des hommes, c'est la gloire que M. Detienne appelle *kléos*[16]. La perception qu'elle a d'elle-même devient-elle différente ? Les Athéniens s'affirment en autochtones, nés de la terre, fils d'Érechthée, patronyme du père de Créuse, dans la pièce d'Euripide. Cette affirmation mythique les différencie à leurs yeux des autres composantes du monde grec. Elle participe largement à un *corpus* de valeurs qui fait socle, autant de valeurs primordiales, autant de « codes primaires ». Les familles les plus « considérables » sont aussi celles qui peuvent se rattacher à un socle mythique présentant une analogie de puissance,

Longtemps, l'attribut des actions est le monopole des seuls bien-nés. Le peuple n'est que masse indistincte, privé du lien entre nom et action. A la fin de notre période, des noms, autres que ceux des bien-nés ou des vainqueurs de concours ou de courses, apparaissent. Il en est ainsi de ceux qui se nomment eux-mêmes des maîtres et qui sont liés au savoir, Gorgias ou Protagoras, mais aussi, et cela est important dans la sphère du politique, Cléon ou Anytos en sont de bons exemples. La seule course qu'ils mènent est celle du pouvoir.

Cette recherche se nourrira également et pleinement des précédents travaux effectués dans cette direction et notamment des actes des séminaires de Dijon en novembre 2005 : « Etre

---

[13] Mead G. H., 1932.
[14] Duplouy A., 2006, 40.
[15] Il n'est donc pas étonnant qu'A. Duplouy l'ai choisi comme exemple représentatif des élites.
[16] Detienne M., 196, 20-21.

aristocrate : exemplarité sociale et modèles antiques », sous la direction de H.-L. Fernoux et Chr. Stein, Fernoux & Stein 2007 ; et celui, très fécond, de Poitiers : *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques,* sous la direction d'Y. Lafond et de L. Capdetrey[17]. Les rappeler servira de premier substrat à notre travail.

Il nous faudra poursuivre en étudiant la mémoire qui conditionne les actes et les pratiques des bien-nés, elle apparaît comme une valeur saillante, une forme de méta-valeur. Nous alimenterons cette idée par l'étude de la *philia* et de la *xénia,* toutes deux pratiques paradigmatiques d'un système signifiant. Et, la place de la *xénia* ici, reliée à la *philia* est peut-être moins étrange qu'il n'y paraît en première lecture. Elle s'inscrit, comme la *philia,* dans la volonté de celui qui reçoit l'hôte étranger de le traiter au mieux en respectant tous les codes signifiants et au-delà de cette pratique qui lui permettra de s'assurer de faire résonner son nom au-delà des murs de la cité. L'utilisation réussie de ce système signifiant amplifie la renommée, son échec l'entacherait, cela explique la préoccupation de Télémaque recevant Athéna sous un déguisement, dans un contexte difficile, à les appliquer pour ne pas décevoir son hôte. Ce système signifiant se poursuit dans la seconde partie de cette étude consacrée aux pratiques marquantes et distinctives des bien-nés dans la cité. La première, l'acquisition d'un savoir particulier auprès des sophistes, sera développée en parallèle du commentaire de la thèse de J. Ober sur l'acquisition de ce même savoir par le peuple grâce à sa présence au sein du Conseil, analysé comme un lieu d'échanges entre citoyens de savoirs particuliers liés à leurs activités. Nous appuierons largement sur le commentaire de cette thèse par P. Ismard lors d'un colloque tenu à Besançon l'année de parution de l'ouvrage de J. Ober, 2008[18]. Si J. Ober désigne le Conseil comme place d'acquisition de connaissances pour le *dèmos* athénien, qu'en est-il de celles où les mieux-nés renforcent ce qu'ils savent et développent de nouvelles connaissances. Nous suivrons donc les pas de Socrate dans ces divers lieux d'amitié - lieux de savoir – lieux de distinction. Pour aborder et traiter le thème de l'influence des sophistes dans la société athénienne des mieux-nés, nous nous sommes appuyés principalement sur les ouvrages de N. Notomi[19] et G. Kerfeld[20]. Lieu de *philia* mais aussi lieu des *arcana*, nous poursuivrons par la pratique du Banquet qui nous est bien connue par le dialogue de Platon éponyme que nous commenterons. Nous décrirons attentivement ce lieu de réunion qui se déroule dans la pièce des hommes au sein de l'habitation l'*andrôn* qui pour nous possède une grande importance politique.

Interroger sur ses recherches dont le thème dominant est le pouvoir et les relations à travers lesquelles il s'exerce, M. Foucault formule cette réponse :

> « [...] En tout cas, ce que j'essaie de faire, c'est, à un niveau empirique, prendre les choses, en quelque sorte par le milieu. Non pas : « D'où vient le pouvoir, où va-t-il ? », mais : « Par où passe-t-il et comment se passe-t-il, quelles sont toutes les relations de pouvoir, comment est-ce qu'on peut décrire certaines des principales relations de pouvoir qui s'exercent dans notre société ?[21] ».

[17] Capdetrey L., Lafond Y, dir., 2010.
[18] Macé A. dir., 2013, 466; Ober J., 2008.
[19] Notomi N., 2013, 11.
[20] Kerfeld G. Br., 1981.
[21] Foucault M., 2001, 567.

Les ouvrages qui décrivent les différentes formes de démocratie, magnifie la démocratie athénienne, fondement du modèle que nous connaissons aujourd'hui, mais ils *oublient* souvent de la décrire : le modèle de démocratie directe pris en exemple est celui qui existe encore dans certains cantons suisses, parce que infiniment plus facile à analyser, parce que rentrant dans un schéma des plus simples. Le fonctionnement de la démocratie athénienne est plus complexe : elle garde en elle, la dichotomie première et essentielle : bien-nés/*dèmos* qui cristallise toute son ambiguïté et sa difficulté à fonctionner sans crise. Ambiguïté, car elle entretient certains héritages d'un passé, où les *oligoi* étaient d'incontestables maîtres de la cité : notamment le système de classement des citoyens proportionnellement à leur revenu et les fonctions électives réservée à la classe supérieure, qui sont directement liées à ce classement. La réponse de M. Foucault est très certainement valable pour une société dont le degré de complexité provient d'une pluralité d'institutions ou sources de pouvoirs connectées plus ou moins entre elles et cherchant, ou pas, à prendre de l'ascendant les uns vis-à-vis des autres. Je crois que pour étudier l'évolution des bien-nés dans la cité, il faut adopter une démarche plus linéaire et prendre les *choses* par le début et poser la question de l'origine du pouvoir, et de façon concomitante poser la question du choix du terme « pouvoir » pour désigner une conjonction d'éléments dont résulte une dynamique. Celle-ci, me semble-t-il, progresse selon un schéma que l'on peut caractériser de linéaire. Sa finalité est en termes modernes le pouvoir, cependant son champ lexical est vaste et, est-il vraiment adapté à ce temps. Je préférais garder le terme grec qu'emploie Socrate : *puissance, dunamis.*

Il faut éclairer ce choix. D'abord, La « conjonction d'éléments » que nous avons évoquée comprend, me semble-t-il, les éléments suivants : appartenance par la naissance au groupe des mieux-nés, disposition d'héritages immatériels spécifiques à ce groupe, réseaux, réputation, autant d'éléments qui sont liés au concept de mémoire ; à ceux-ci, il faut ajouter indéniablement l' indispensable « agir » qui est, à la fois l'aptitude à fédérer ces héritages et la capacité de chaque individu à se mouvoir, à, par un *tour de force* propre à chacun, qui, s'appuyant sur l'ensemble des ressources et des soutiens disponibles, se fait reconnaître comme *puissant*, à la fois par l'homme de la rue et par l'ensemble de ses égaux. L'autorité des bien-nés, qui atteignent cette double reconnaissance identitaire, à la fois, endogène et exogène à son groupe d'appartenance statutaire, est alors amplifiée. La fin poursuivie n'est autre que l'accès au premier rang de la cité et de s'y faire reconnaître comme un de ses guides les plus écoutés et suivis, puis à l'instar de Périclès, en devenir la voix prépondérante. Socrate le dit déjà à Alcibiade : ses « héritages immatériels », ses « avantages » dont il dispose l'ont « enorgueilli [...] [mais lui ont permis de prendre le] dessus sur tes admirateurs et ceux-ci, qui se sentaient inférieurs à toi, s'en sont laissés imposer ; ce dont tu t'es aperçu[22] ». Déjà, Alcibiade sans « agir » en impose à ceux qui l'entouraient uniquement par le potentiel de force et de puissance de ses propres héritages familiaux et sa beauté, c'est-à-dire le symbole de toutes ses qualités. Il est doté du nécessaire pour se présenter, en quelque sorte, sur la ligne de départ ; Socrate peut ajouter : « Tu penses que si un de ces jours tu prends la parole devant le peuple - et tu comptes bien le faire très prochainement – tu convaincras les Athéniens, du premier coup, que tu mérites bien plus de considération que Périclès ou tout autre avant lui, et tu te dis que tu seras tout- puissant dans cette ville. [...][23] ». Néanmoins, la puissance que Socrate évoque n'est pas celle du tyran, elle provient de l'autorité acquise par les héritages mais aussi par l' « agir » qui ne peut s'exonérer du « savoir ». La puissance est donc naissance, « agir » plus savoir.

[22] Plat., *Alc. Maj.*, 104 c.
[23] *Idem*, 105 a - b.

L' « agir » c'est « prendre la parole devant le peuple » et le convaincre, dit Socrate, mais le convaincre de quoi ? Socrate dit que le peuple lui reconnaîtra et lui manifestera une considération supérieure à Périclès, le premier des citoyens, c'est-à-dire, me semble-t-il, le reconnaîtra et l'adoubera comme un guide encore plus digne de confiance. En fait, nous qualifierons l'établissement de ce lien de confiance : *alliance* avec le peuple. Le peuple re-connaît celui qui est né pour l'être, qui en a tous les héritages, les assume et les utilise pour guider l' « agir » commun. La dernière et indispensable étape est l'élection à la stratégie qui donne le pouvoir institutionnel, légitime de commander c'est-à-dire de réalisation de l' « agir » commun. Dans l'*Alcibiade* l'ambition du passage d'un devenir hors des mémoires à l'élévation d'un devenir mémorable est encore liée au souci de soi. J. Butler rappelle que M. Foucault affirme qu'au-delà de ce texte et de l'exigence socratique, que celui-ci « s'était affranchi de sa finalité politique ». Néanmoins, si l'Alcibiade date du siècle suivant, le même souci est bien identifiable dans les vers d'*Ion*, la pièce d'Euripide.

Dans cette tragédie éponyme d'Euripide, *Ion*, affirme avec force à Xouthos, vouloir être parmi les plus influents citoyens de la cité. Il veut être au premier rang parmi ses concitoyens, qui exercent un poids politique dans la cité, c'est-à-dire être un citoyen puissant, dynamique, impliqué dans les affaires publiques et qui occupe donc le premier rang « prôton zugon » ; ce premier rang est ici une notion qui apparaît comme collective et non individuelle. Il faut bien percevoir que son père, étranger à la cité, ne lui permet pas d'accéder aux héritages immatériels des réseaux et des soutiens qu'une famille athénienne enracinée possède et utilise, nous l'avons vu. Euripide s'efforce tout au long de la pièce de doter Ion de qualités qui nourrissent le portrait d'un candidat qui veut devenir guide de la cité. Cela incite immédiatement à poser une série de questions parmi lesquelles celle qui prédomine est, me semble-t-il, existe-t-il en quelque sorte, une *source* dont doit sortir naturellement un homme qui veut accéder au premier rang ? En d'autres termes, l'appartenance à un groupe dominant permet-il l'accès « direct » à ce premier rang ou ne fait-il que le faciliter ? La non-appartenance à un groupe dominant est-elle disqualifiante ? Et, pour reprendre une des interrogations de M. Foucault : Par où passe cette autorité morale ? Se construit-elle ? Et comment ? Dans ceux qui concourent au « pouvoir », qui n'y accèdent pas ? Et pour quelles raisons connaissent-ils l'échec ? Euripide réclame-t-il de nouveaux hommes pour diriger la cité ?

Andocide dans son plaidoyer, parlant de l'affaire des hermès, évoque dans le groupe auquel il appartient, la présence de membres de sa famille mais surtout celle de son père, qui, assoupi n'a rien su des événements de la nuit. Les héritages immatériels, affaires de familles, semblent, dans ce cas, comprendre également l'hétairie, ce groupe d'hommes auxquels on appartient pour différentes raisons et différentes activités : du jeu de dés au politique. Les hétairies sont peu documentées, leur recrutement, leur fonctionnement demeurent de l'ordre de l'hypothèse et de la déduction. Néanmoins, elles surgissent dans le récit de Thucydide au livre VIII au moment du coup d'État de 411. Il leur consacre seulement une courte mention, cependant elle suffit pour envisager celles-ci comme un élément prépondérant du coup d'État. Pourquoi cela ? L'auteur n'apporte aucune réponse sûre à cette question. Mais n'est-il pas lui-même membre d'une hétairie au moment où il relate les faits ? N'est-il pas lui-même soumis au serment que chaque membre prête à son entrée dans un de ces groupes ?

La troisième partie de ce travail soulignera le rôle primordial des hétairies dans la politique athénienne et plus particulièrement dans le coup d'État de 411. Il est impératif de s'intéresser avec une attention renforcée aux hétairies sachant le rôle qu'elles ont joué dans le

coup d'État de 411. Cercle restreint limité à quelques deux ou trois dizaines d'hommes, elles montrent alors leur capacité à former un nouveau réseau élargi au plus grand cercle possible, cette *sunomosia* qui a préparé le second voyage de Pisandre à Athènes. Cette capacité à faire immédiatement jonction interroge sur une possible préméditation qu'il est cependant impossible d'établir à partir des sources. Si la notion de réseau est indubitablement applicable à la société des bien-nés athéniens et certainement au-delà - Paulin Ismard a montré la richesse et la diversification des réseaux et des associations dans Athènes[24] - il ne me semble pas que les réseaux athéniens formés autour des principaux hommes politiques athéniens, à l'instar des réseaux sociaux actuels, présentent cette même caractéristique de s'engendrer « les uns à partir des autres[25] », ils me paraissent l'héritage de constructions anciennes, toujours en péril, toujours à reconstruire, à renouer ou en tout cas à actualiser, à reprendre. Ils ne sont pas, pour le moins, infinis, même, s'ils s'enfoncent en profondeur à la fois géographiquement jusqu'au cœur des dix tribus attiques et certainement, ils trouvent source dans les dèmes d'origine des principales composantes familiales de l'homme politique, tant du côté paternel que maternel.

Ces hétairies athéniennes ne peuvent que retenir particulièrement notre attention pour une seconde raison. Ces hommes qui, rassemblés autour d'un « homme fort », - se rassembler, c'est aussi faire mouvement - sont autant de compagnons de lutte politique, qui prennent une part active dans les joutes oratoires de l'assemblée à partir des quels on peut décliner le préfixe « homo » : semblable, pareil. Ils sont « homotàges », placés sur le même rang, comme en ordre de bataille, pour, exemple paradigmatique, écarter Nicias et Alcibiade de la condamnation à l'exil lors de l'ostracophorie de 417 qui voit Hyperbolos victime de leur organisation. En toute vraisemblance, les hétairies produisent de la hiérarchie et donc de l'ordre, de l'action ordonnée. Bannis, exilés, ayant fui Athènes après la destitution du régime des Quatre-Cents certains réapparaissent en 404, en supports indéniables du régime tyrannique de Critias. Mais l'ordonnancement des hétairies a disparu et ne réapparaît plus. Les luttes de pouvoir renaissent, l'efficacité des hétairies de 411 est absente. Une plus grande violence tente de s'y substituer.

Si l' « agir » est indissociable des bien-nés, il est aussi de la cité. Les premiers agissent individuellement. Ils le font et, nous montrerons dans la première partie, qu'il accompagne la consolidation de l'identité individuelle de chacun et, qu'il ne peut avoir d'accès au premier rang sans, en quelque sorte, s'y frayer un chemin par sa propre action. Néanmoins, il s'agit là d' « agir » individuel, même si celui-ci bénéficie de réseaux, d'un collectif qui le soutient.

---

[24] Ismard P., 2010.

[25] Foucault M., 2001, 571. Il est étonnant que, les hétairies, ces groupes d'hommes n'aient jamais soulevé l'attention et l'intérêt de M. Foucault. En effet, dans un entretien avec à M. Watanabe, en avril 1978, ce dernier lui rappelle certains de ses propos, tenus lors d'une *interview* donnée précédemment à Fontana, et publié en Italie : « Dans cet interview, vous avez parlé de la nécessité de « distinguer les événements, de différencier les réseaux et les niveaux auxquels ils appartiennent, et de reconstituer les fils qui les relient et les font s'engendrer les uns à partir des autres ». Je ne souhaite pas dans cette note, commenter ce propos, mais faire ressortir un point nécessaire. Michel Foucault insisterait dans cet entretien, sur la nécessité de différencier les « réseaux et les niveaux ». On doit retenir cette injonction méthodologique forte. Elle « convie », en effet, à suivre une direction de travail précise, mais peut-être inhabituelle. Il est donc, en premier, question d' « observations », puis d'une « tâche » qui rend nécessaire d'effectuer une sorte de tri qui conduit à une « *taxis* ». La raison de ce tri, de cette classification, après identification, est de mettre à jour, de faire émerger à notre vision, des fils, des liens qui « relient » les éléments classés. Ces derniers ont de plus, note-t-il, la faculté supplémentaire de « s'engendrer les uns à partir des autres ». Deux éléments émergent ici : le premier est la notion, ou l'idée de réseau, le second, est celui qui nous intéresse : cette perpétuelle expansion que leur confère Michel Foucault grâce à cette dernière faculté se s'engendrer les uns les autres comme s'ils étaient dotés d'autonomie ». L'éditeur du recueil *Dits et écrits II*, apporte la précision suivante sur M. Watanabe : « Spécialiste du théâtre et de littérature française, Moriaki Watanabe, qui initia M. Foucault aux formes théâtrales japonaises, traduisait alors *La Volonté de savoir* ».

L' « agir » de la cité est collectif. Il est le thème central que Périclès développe dans le discours dit de la peste que lui attribue Thucydide. L'agir de la cité bénéficie à chacun et l'agir de chacun doit bénéficier au collectif. Nous achèverons cette étude en montrant que les circonstances de la guerre du Péloponnèse vont rompre cette affirmation. En 411, une partie des bien-nés agissant de concert, formant un collectif, saisit l'occasion de renverser la *politeia* de la cité. Les deux tentatives successives aboutissent à un échec.

La guerre du Péloponnèse, nous le savons, ne serait-ce par l'entame du récit qu'en fait Thucydide, est hors-norme. Néanmoins, la guerre est un élément presque consubstantiel à l'existence de la cité. La guerre n'est pas, dans ce monde grec, une singularité du Ve siècle. Dans l'introduction à son étude sur les finances d'Athènes au IVe siècle avant J.-C., on note qu'une accélération du processus militaire se fait jour en effet au IVe siècle : de 378 à 346, Athènes ne connaît que deux trêves de dix-huit mois et Sparte ne jouit d'aucun repos de 400 à 362. La guerre du Péloponnèse est trentenaire, comme celle que l'on nomma ainsi, à l'époque Moderne, non sans trêve, mais c'est bien trois décennies qu'elle va dominer de ses exigences et de ses conséquences. Cette guerre, de par sa nature, bouleverse fortement et durablement non seulement à grande échelle l'équilibre géopolitique mais aussi, à petite échelle les composantes sociales d'une société limitée[26]. La guerre peut être séisme. Et, tout comme cet événement provoqué par les soubresauts de la nature, elle modifie, détruisant ici et laissant apparaître là de nouvelles émergences. Dans ce temps singulier le comportement des hommes en est le plus souvent modifié. Nous connaissons le jugement de Thucydide sur l'opposition dans le comportement des hommes en temps de paix et en temps de guerre :

> « En temps de paix et de prospérité, les cités et les particuliers ont un esprit meilleur parce qu'ils ne se heurtent pas à des nécessités contraignantes ; la guerre, qui retranche les facilités de la vie quotidienne, est un maître aux façons violentes, et elle modèle sur la situation les passions de la majorité ».

Si les hommes font l'histoire, leurs guerres sont des événements forts de celle-ci. Dans ce travail, la guerre n'a pas seulement fonction de bornage temporel, mais un élément qui déclenche, agit et amplifie : serait-elle de « ceux qui font « l'histoire ? Elle va profondément marquer la mentalité et la vie des jeunes hommes qui vont y survivre. Platon et Xénophon en sont deux exemples. Pour l'un, elle sera comme un encombrant soleil noir jamais disparu et pour l'autre l'errance permanente du mercenaire.

L'épidémie de « peste » - quelle qu'en soit la souche virale et l'origine, qu'elle soit conséquence où simplement coïncidence de l'arrivée inéluctable, mais facilité, d'une pandémie progressant vers l'ouest – est la première défaite de la cité. Elle arrive au pire moment pour ce

---

[26] Dans *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, G. Deleuze et F. Guattari développent le concept de « machine » et avancent l'idée de connexion. Une « machine » peut et doit être connectée à une autre. L'une des deux injecte des flux qui « énergisent » la première et lui permet de « faire ». L'une est source *energeia* et permet à l'autre l'*action*. Ce binôme ressource/action est fréquent. La guerre est une machine chargée d'une énergie qui agit sur tous les niveaux à différentes intensités, mais aucun espace, aucun territoire concerné n'échappe au flux qu'elle injecte, elle touche à l'existant et à toutes les « normalités ». Les digressions, les retours en arrière dans la chronologie des événements, le passage d'un lieu à l'autre, du discours de Thucydide tout au long de ses huit livres s'expliquent, me semble-t-il, à la vue de ce monde bouleversé par un tel ensemble d'interactions frappant tout azimut et par la nécessité que ressent l'auteur à vouloir les expliciter au fil des témoignages qui viennent jusqu'à lui, dans son lieu d'exil. Son récit est au sens Deleuzien une « machine-histoire », une « machine-récit » qui veut donner la clef, la raison réelle, de l'affrontement entre la cité athénienne et à sa toute dernière fin avec le « monde entier des cités ». Il est à la fois le récit de la guerre et d'un monde en ébullition.

groupe humain qui a décidé de se confiner dans un espace restreint. L'amplification de la contamination est donc directement la conséquence de la stratégie que Périclès adopte pour éviter le combat frontal avec la phalange lacédémonienne.

La cité d'Athènes, en cette fin du Ve siècle est une cité singulière à plus d'un titre. Politiquement, elle est une entité qui a soumis l'ensemble ou presque de la mer Égée, les listes de tribut de 441 totalisent déjà deux-cent-cinq cités. Une domination qui n'est pas, néanmoins, sans soubresauts. Elle est, dès ses débuts ou presque, ponctuée de révoltes dont celle inaugurale de Thasos mais aussi, celle de Mytilène , pour laquelle Thucydide rapporte le débat final, à l'assemblée athénienne, entre Cléon et Diodote. Un empire qui ne résiste que par la force et la violence. A l'annonce de la défaite de Sicile, les cités alliées n'ont qu'une seule préoccupation, rompre le joug, passer alliance avec Lacédémone pour obtenir une protection armée contre Athènes, Thucydide rapporte ainsi cette *urgence* :

> « Surtout, les sujets d'Athènes étaient prêts, sans même compter leurs forces, à faire défection, parce que la passion guidait leur jugement et qu'ils n'accordaient pas aux Athéniens réduits à eux-mêmes la moindre chance de tenir l'été suivant[27] ».

Le texte est intéressant car il rend le *climat passionnel* qui est celui de cette décision – à l'instar du « faut-il tuer Oreste ? » d'Euripide - Plus que tout autre chose, il témoigne de la réalité d'une forme insupportable de domination. Les situations des alliés d'Athènes, passés de la *symmachia* à l'*archè*, et celle des bien-nés sont proches : défection générale – ou presque - des uns et sédition d'une partie des autres se produisent dans le même contexte pour des raisons dont l'analogie frappe. Si peu à peu le rapport entre Athènes et ses alliés évolue, celui du peuple avec les « bien-nés » change aussi.

Cité à la forte démographie, nous venons le voir, elle est aussi la ville économiquement prééminente du bassin oriental de la Méditerranée. L'addition hypothétique de l'ensemble des catégories qui peuplent la cité, l'ensemble des citoyens et des non citoyens y compris les métèques et les esclaves, s'élèverait à quatre cent soixante-dix mille personnes qui vivraient, durant la guerre du Péloponnèse, majoritairement à l'intérieur des murs.

Nos sources forment un corpus limité, un champ clos ou presque. Il s'agrandit, néanmoins, au rythme soutenu grâce à l'épigraphie. Mais les grandes sources littéraires restent les mêmes. Il est possible, et M. Foucault est le premier à conseiller cette voie, de s'enfoncer de nouveau au sein des textes, y rechercher ou ouvrir de nouvelles sentes ou en s'éloignant, en les contemplant d'un nouvel aplomb percevoir de nouveaux angles de lecture, comme l'alpiniste observant la montagne devine des variantes de voies inscrites faiblement dans la roche[28]. Mais quelles que soient les voies qui se dessinent, elles ne sont que secondaires, le principal sujet présent n'est autre que la montagne. L'histoire d'Athènes au Ve siècle est dominée par quatre sommets, deux apparaissent au plus près des yeux de l'observateur, Thucydide et Hérodote ; deux autres sont plus lointains, mais leur stature et leur masse, leur hauteur aussi occupent une le premier cercle de vue au même titre que les premiers.

Au début de la guerre du Péloponnèse, Hérodote d'Halicarnasse pourrait avoir plus ou moins cinquante-trois ans, il en est donc parfaitement contemporain. Cependant,

---

[27] Thuc., VIII, I, 2.

[28] Foucault M., 2001, 618 : « On peut très bien reprendre les textes dont j'ai parlé, et ce matériau lui-même que j'ai traité, dans une description qui aurait une autre périodisation et se situerait à un autre niveau. [...] ».

paradoxalement, ce qui nous est parvenu de son témoignage n'est pas le récit de cette guerre mais, celui des événements du passé. Son *Enquête* se termine au livre IX par la prise de Sestos par les Grecs coalisés. Néanmoins, nous tirerons de la lecture d'Hérodote d'amples profits, notamment pour ce qui concerne le devoir et la transmission de la mémoire des « hommes mémorables ». Hérodote est celui qui rappelle les actes glorieux de ceux dont il décrit les faits et gestes dans les batailles et qui se rajoutent aux premiers. L'homme mémorable est celui qui ne cesse d' « agir » pour entretenir son passé. Il est celui dont les hommes de son époque gravent le nom dans la pierre pour qu'il ne se perde pas.

La symphonie de Thucydide reste inachevée. La source majeure de la guerre du Péloponnèse s'interrompt brusquement comme, peut-être, si l'Athénien exilé n'avait pas eu le courage de rapporter la chute de sa cité. Mais cela n'est qu'une hypothèse, certainement éloignée de la vérité. Frappé d'exil, demeurant hors de sa cité durant une grande partie de la guerre, Thucydide n'en écrit pas moins un témoignage précis, tant actuel que chiffré. Une de ses originalités est de rapporter ce qui se déroule à Syracuse, et le discours d'Athénagoras est un exemple des plus saillants et instructifs, mais aussi durant tout la durée de la guerre à Lacédémone. Il est celui qui commanderait, depuis une sorte de quartier général de l'information, à un bataillon d'envoyés spéciaux chargés de recueillir les événements et les discours qui lui servent à la rédaction de son ouvrage : mémoires de guerre. Pindare revendique, pour le poète, la possibilité ou non de préserver la mémoire des hommes, Thucydide est celui qui pour la guerre du Péloponnèse a largement contribué à ce travail de mémoire : oubliant aussi certains ou en en vouant d'autres aux critiques et peut-être même à la damnation historique. Pour ces raisons, il est, nous le savons, incontournable et il est donc continuellement présent dans ce travail. Son livre VIII occupe notamment une place omniprésente dans la troisième partie de cette recherche.

Platon est peut-être né en 427, soit deux ans après la mort de Périclès. La guerre du Péloponnèse a commencé quatre ans plus tôt. En 404, il aurait donc vingt-trois ans. Socrate serait né en 470, quarante-trois ans les sépareraient. Platon aurait rencontré Socrate en 408, le plus jeune aurait donc dix-neuf ou vingt ans et le côtoierait durant une période de neuf à dix ans. Il est le neveu de Charmide qui est lui-même très proche de Critias. Examinons ce contexte à trois éléments : d'abord, un maître condamné à mort pour avoir notamment enseigné à ses jeunes disciples, dont Platon, à, littéralement, se construire autrement. Après la mort de Socrate, se crée alors une relation réflexive. Si Platon, dans ses premiers dialogues, fait revivre Socrate, ce dernier a créé, en quelque sorte, Platon. Il fait plus que faire vivre la mémoire de Socrate, il la crée. Ensuite, qu'importe la vraisemblance des rencontres et des situations des dialogues, cela n'a pas de réelle importance. Si pour notre connaissance du monde du Ve siècle athénien, le rôle de Platon n'est ni celui de Thucydide ni celui d'Hérodote il est n'en est pas moins, en quelque sorte, leur contemporain car il écrit tourné vers la vie de Platon, c'est-à-dire vers le passé des dernières années de la guerre du Péloponnèse. Le monde qu'il décrit est bien celui-ci, même si les personnages qui coexistent ne sont jamais peut-être rencontrés : Lysis seulement connu dans le dialogue éponyme de Platon est-il contemporain d'Alcibiade ? Qu'importe parce qu'il est paradigmatique d'un jeune Athénien bien-né. Les dialogues de Platon nous sont précieux pour ces raisons : ils nous éclairent sur le monde socratique, le monde des hommes et de leurs idées. Enfin, Platon écrit pat *catharsis*, il lui faut certainement expurger son lien familial avec Charmide. De Platon, nous avons usé, principalement et sous de multiples angles, des lectures de l'*Alcibiade majeur* et du *Lysis*. Nous commenterons à deux reprises *Le Banquet*, d'abord, lors du chapitre éponyme sur l'étude des pratiques marquantes des bien-nés et ensuite,

pour le relier à la métaphore du médecin que Périclès utilise dans le discours de la peste. Dans la partie consacrée à l'acquisition des savoirs auprès des sophistes nous citerons, abondamment, le *Gorgias* et le *Protagoras*. Le *Ménon* a été l'occasion de mettre en avant une rencontre du personnage d'Anytos avec Socrate avant que celui-ci ne complote contre le philosophe et obtienne sa condamnation. Nous essayerons de ne pas perdre de vue que Platon est un auteur du IVe siècle. Mais si Aristote est tardif, Platon est un jeune homme de vingt ans au moment des événements de 404, élève de Socrate comme son parent Critias. Il nous prévoir que nous se saurons pas toujours faire la différence entre les personnages des dialogues et leur réalité Mais leur intérêt réside surtout dans le caractère que Platon leur a affecté. Nous chercherons des appuis précieux dans les récits d'Homère, surtout dans l'*Iliade*, mais également dans l'*Odyssée*. Retournant dans ce temps ancien, nous lirons également avec profit les poèmes élégiaques de Théognis. Nous avons emprunté à Plutarque, dans ses *Vies*, les portraits de Périclès, Cimon et Alcibiade.

Nous entamerons ce travail avec Aristote et nous le conserverons durant toute la première partie. Aristote serait né à Stagire en 384, à cette date Platon aurait déjà quarante-trois ans. Il fonde le Lycée en 335. Nous sommes au début du dernier tiers du IVe siècle. Cette simple chronologie ne plaide pas pour intégrer le Stagirite dans les sources principales de cette étude. Néanmoins, nous utiliserons la *Constitution d'Athènes* comme point de départ de cette étude et nous lui attribuerons un rôle, en quelque sorte, de fil rouge. D'abord en utilisant comme support lexical *Constitution d'Athènes*, puis dans les paragraphes consacrés à l'étude de la *philia* ses deux ouvrages consacrés à l'éthique[29]. Enfin, en nous appuyant sur *Les Politiques*[30], qui nous permettra notamment une lecture *politique* du *Lysis* de Platon. Plusieurs raisons à cela. En premier, en effet, Aristote, au IVe siècle, se penche différemment sur l'étude du « pouvoir ». Il est important de ne pas perdre de vue la différence de signification de certains concept majeurs entre le IVe siècle athénien et notre contemporanéité. En second, parce que « tout semble passer par Aristote ». Il était indispensable de lire et relire son traité de politique. Le texte qui nous parvenu a dû subir, dit P. Pellerin, des « violences éditoriales » : « réarrangement de l'ordre des livres ; « clarification du texte »… ». Mais, affirme-t-il, cet ordre contesté ne concerne pas directement le livre I. Il est reconnu, semble-t-il, comme l'entame naturel du traité et cela a son importance. D'abord, si le texte n'est, en fait, que des notes de cours, comme l'avance une hypothèse, ce cours d'organisation politique, débute logiquement par l'entité politique première l'*oikos*. Elle apparaît ainsi à la fois comme la forme première et la plus simple de l'exercice de l'autorité. Le maître de la maisonnée dispose d'une autorité qui lui est conférée par l' « ordre des choses » c'est-à-dire par la nature. Ce pouvoir reconnu et légitimé lui permet d'être ou d'exercer en tant que seul maître. Mais, lorsque ce « centre de décision » est contesté, il devient *de facto* épicentre de la *stasis*.

La dernière partie de ce travail reposera principalement en matière de sources théâtrales sur les deux auteurs contemporains à notre période d'étude : Sophocle et Euripide, nous l'avons déjà évoqué. Nous avons repris Polybe pour l'étude que nous ferons du début du livre II de son ouvrage, *Histoire*, afin de m'inscrire dans le sillage de la pensée Foucault sur le sujet de l'*isêgoria* et de la *parrhêsia*. Dans cette troisième partie, nous nous appuierons aussi sur Xénophon[31] et le Pseudo-Xénophon, à partir duquel nous établirons un nouveau relevé lexical

[29] Arist., *Éth. Eud.*, 2013 ; *Éth. Nicomaque.*, 1940.
[30] Arist., *Polit.*, trad. Pellegrin P., 1993.
[31] Xén., *Banq.*, 2014 ; H*ell.*, 1954 ; M*ém.*, 2015.

des termes lui servant à nommer le peuple et des termes qu'il utilise pour désigner ceux de sa condition de bien-nés à la fin du Ve siècle. Nous avons commenté *Constitution des Athéniens* en en utilisant ce texte singulier comme *pseudo-contexte* d'avant les événements de 411 et 404. Néanmoins, tout au long de cette étude, comme dans cette dernière partie, nous aurons lu et relu, annoté et souligné l'ouvrage de Thucydide aussi bien dans la traduction de D. Roussel publiée en *Folio classique* – (dont l'état de l'ouvrage fait de la peine à voir) - que les cinq livres de la collection des *Belles-Lettres*.

Nous ferons grand usage d'ouvrages de philosophes et essayistes contemporains français ou étrangers pour lesquels l'histoire, et particulièrement l'histoire ancienne, tient une place particulière sinon prépondérante. Dans les auteurs français, il est nécessaire de souligner que l'histoire est le sous-jacent de beaucoup d'écrits de M. de Certeau[32], de J. Rancière[33], de P. Ricœur[34] ; pour les auteurs étrangers, il est indispensable de citer, deux auteurs italiens, d'abord le philosophe G. Agamben, lecteur et commentateur de N. Loraux, puis l'écrivain et auteur d'essais, É. Canetti[35]. Il est primordial de relever l'influence de P. Gardiner[36] et surtout de H. Arendt[37]. Je voudrais souligner l'apport de M. Foucault à ma réflexion. Les multiples lectures de ces ouvrages et, en particulier, ses analyses sur la *parrhêsia* et l*'isêgoria* dans ses cours au Collège de France sur le thème du « gouvernement des autres », ont étayé une bonne part de ce travail ; la longue liste de ses ouvrages dans la bibliographie le prouve aisément. A cette liste, prend part également C. Fleury et son maître à penser V. Jankélévitch pour ses développements sur le courage que nous avons liés au travail de M. Foucault sur la *parrhêsia*.

Nomos de la cité *versus nomos* de la nature – C. Schmitt le nomme *nomos* de la terre - Grotius parle du droit naturel. Ce travail débutera donc par l'étude lexicale des premiers chapitres de *La Constitution d'Athènes* d'Aristote. Cette source rédigée au IVe siècle met en scène un monde simple que dominent des propriétaires agricoles qui font exploiter leurs terres par un monde indistinct de sizeniers ou hectémores. Ce monde semble régi par la répétition de coutumes reposant sur le droit naturel du plus puissant. Si la propriété terrienne est la source de cette puissance à l'intérieur de ce collectif, la guerre en permet une autre. Athènes la revendique devant les représentants de Mélos. La cité et les puissants de *La Constitution d'Athènes*, reposent leur domination sur le substrat d'une identité affirmée et enracinée dans le temps. L'identité de la cité ou des puissants est donc l'accumulation d'héritages mémorisés. Dans les discours aux représentants de Mélos, qu'insère Thucydide, le nom de la cité est un puissant signifiant qui à lui seul cumule histoire, force de ces combattants et de ses lois. Chaque bien-né ou mieux-né d'Athènes par son nom tend à exprimer le champ de signifiance d'où émane tout autant de vigueur et de mémoire. Alors apparaît une suite à trois termes chargés de puissance qui viennent se cristalliser sur cette fin du Ve siècle – la cité, les bien-nés, la guerre. La cité est reliée au droit construit par les hommes – pour protéger les plus faibles affirme Calliclès – les bien-nés revendiquent le droit naturel – Alcibiade le clame pour réclamer la tête de l'expédition de Sicile. Tout le long de ce travail, il ne sera question au travers des thèmes traités que du droit naturel des mieux-nés contraints par le droit de la cité. Ce droit naturel qui repose sur l'identité, le nom, les héritages qu'il implique et les pratiques qui y participent ou

[32] Certeau de M., 1975.
[33] Rancière J., 2012.
[34] Ricœur P., 2000 /1983/1955.
[35] Agamben G., 2015 ; Canetti É., 1966.
[36] Gardiner P, 1959.
[37] Arendt H., 2005/1972.

qui sont indispensables à son maintien et à sa puissance, *philia*, *xénia*, sont thèmes de la première partie. Les pratiques qui sont les compléments indispensables au nom, et qui sont tout autant signifiantes feront l'objet de la seconde partie. Faudra-t-il suivre, et ce, jusqu'à quel point le Pseudo-Xénophon ? Dans une société plus complexe que celle du début de *La Constitution d'Athènes*, son champ lexical, dont le substrat, notamment par sa violence dichotomique, est proche du texte d'Aristote, exprime cependant des tensions plus complexes, de nouvelles oppositions dont le dénouement interviendra à deux reprises en 411 et 404. Ces deux crises qui révéleront l'existence, au sein des bien-nés, de structures bien ordonnées et efficaces dans la première. Défaite, leurs liens dénoués, leur organisation dissoute, l'absence des hétairies dans la seconde met en exergue les luttes de clans, les rivalités personnelles et le chaos qui s'amplifie après la défaite de la bataille de la Munichie et qui donne l'image du dés-ordre. Cette perte d'unité dont Cléocritos réclame la reformation. Son discours enterre l'utopie d'une *politeia* des pères basée sur le droit naturel et clame la victoire du *nomos* des hommes celui de la *politeia* de la cité.

Première partie : hériter et préserver un nom

A Athènes, en cette fin du Ve siècle, les mieux-nés qui n'ont pas l'obligation de travailler, peuvent étudier : « XL. - Nous savons concilier le goût du beau avec la simplicité et le goût des études avec l'énergie ». – pour certains - ou banqueter – XXXVIII. - "En outre pour dissiper tant de fatigues, nous avons ménagé à l'âme des délassements fort nombreux ; nous avons institué des jeux et des fêtes qui se succèdent d'un bout de l'année à l'autre, de merveilleux divertissements particuliers dont l'agrément journalier bannit la tristesse. L'importance de la cité y fait affluer toutes les ressources de la terre et nous jouissons aussi bien des productions de l'univers que de celles de notre pays[38] » - d'autres peuvent chasser - ou s'occuper des affaires de la cité. Néanmoins, quelle que soit l'activité que choisit le mieux né - entre deux campagnes militaires – il lui faut se distinguer à la fois de ceux qui forment la masse indistincte et de ceux-là même dont ils se réclament. Pour affirmer son origine singulière, il faut, affirme A. Duplouy, bénéficier d'un prestige, c'est-à-dire de reconnaissance et pour cela être pourvu d'une identité. Certains, les biens-nés, possèdent ce viatique dès leur naissance. Ils appartiennent à des lignages familiaux, à des ascendances qui leur transmettent des héritages immatériels qui leur offrent identité, prestige et reconnaissance, cette figure à trois termes, qui marque la mémoire de l'homme du commun. L'identité est un large ensemble qui contient en fait trois catégories de biens ou valeurs. En tout premier lieu, les héritages immatériels[39] qui sont, pour partie, les récits narratifs soumis au jugement d'identité à l'usure du temps[40] ; les réseaux hérités en sont aussi partie prenante et ô combien précieux pour les ambitieux; en second lieu, les héritages matériels, ces fortunes en domaines, en métaux précieux, or et argent, en vaisselle ou objets de prestige, en esclaves employés dans des activités commerciales ou artisanales, voire des opérations de prêts ; enfin, une composante de l'identité, qu'il me semble possible de nommer « identité citoyenne », est aussi rappelée dans les procès, lorsqu'il faut se défendre contre ses ennemis. Sont, alors, mis en exergue les devoirs accomplis, les liturgies auxquelles on a fait face au-delà de ses obligations (toujours), les contributions généreuses versées quand la guerre vide les caisses du trésor de la cité, les prix gagnés dans les concours, les chorégies, les trières les mieux armées de la flotte athénienne que les stratèges se disputent. Les plaideurs les

[38] Thuc., II.

[39] Plat., *Euth.*, Socrate, parlant à Clinias, confirme que : « Mais la naissance, le pouvoir, les honneurs que l'on reçoit dans son pays sont évidemment des biens », 279 b.

[40] Lys., *Disc.*, XVIII, I, *Sur la confiscation des biens du frère de Nicias*. Le neveu de Nicias dont l'héritage est menacé de confiscation par la cité commence ainsi : « Rappelez-vous donc, juges, quels citoyens nous sommes et quelle famille est la nôtre, [...] », XVIII, 1.

rappellent comme autant de services rendus à la cité, aux citoyens. Néanmoins, la forme la plus banale de la mémoire, la « mémoire réelle » n'apparaît que peu dans les sources dont nous disposons. La mémoire, celle qui est récit de l'homme, est absente : que savons-nous d'Hérodote ou de Thucydide ?

A. Duplouy nous dit que certaines familles dépourvues de ces héritages tentent au cours de générations successives de construire une identité, un prestige sur d'autres bases. La guerre du Péloponnèse est aussi le temps de l'apparition de nouveaux hommes. Mais certains traits demeurent, Aristote dans *La Constitution d'Athènes* cite en XXVIII, 3, les différents chefs des deux partis d'Athènes : non seulement le nom du père de Cléophon ne suit pas le nom de celui-ci, mais il est désigné – avec mépris – comme le « fabriquant de lyres ».

Au tympan de cette étude, un texte d'Hérodote. Il décrit Thrasybule, tyran de Milet, traversant un champ de blé dont il abat devant l'envoyé Périandre, fils de Cypsélos, tyran de Corinthe, les plus hautes tiges, métaphores des plus puissantes familles de sa ville, comme autant d'ennemis pour son pouvoir. J'ai choisi de le commenter abruptement au début de cette étude. Son intérêt est de servir en quelque sorte de fil rouge à l'étude lexicale qu'il précède. Il ne cesse d'y reparaître comme une antienne.

Prémisses et prémices

> « De ces oligarchies dénaturées par la concupiscence de l'argent née la tyrannie, puis de la tyrannie à la démocratie, car <la classe dirigeante> devenant sans cesse moins nombreuse du fait de son sale amour du gain [...][41] ».

Périandre, fils de Cypsélos le tyran de Corinthe, hérite à la mort de son père du pouvoir dans la cité. Au début de son règne, Hérodote nous rapporte que ce fils se « montra tout d'abord moins cruel que son père ». Se sentant dépourvu d'expérience en matière de pouvoir tyrannique, il demanda conseil au tyran de Milet, Thrasybule. Ne pouvant entreprendre un si long voyage, il envoie à celui-ci un « héraut pour apprendre de lui comment assurer et mener Corinthe au mieux ». Thrasybule va répondre à ce souhait par une sorte de fable, mais contrairement à la tradition, il ne va pas la conter mais la métaphoriser lors d'une sortie hors des murs de la ville, dans les champs, « au milieu des blés ». Que s'y passe-t-il ? Thrasybule va donner au héraut, à destination de son maître, Périandre, une formidable leçon de politique :

> « [...] ; là, il questionna le héraut sur le motif de son voyage et, tout en le pressant de questions, il tranchait les épis qu'il voyait s'élever au-dessus des autres et en jetait la tête au loin – ceci jusqu'au moment où il eut de cette façon détruit toutes les plus belles tiges et les plus chargées de grains. Il traversa le champ tout entier, puis congédia le héraut sans lui donner un mot d'explication[42] ».

Le héraut, quel qu'il soit, ne comprend pas le sens du geste du tyran de Milet. Mais, son maître, « Périandre comprit le geste de Thrasybule et vit bien qu'il lui conseillait de mettre à mort les premiers des citoyens ; dès lors, sa cruauté ne connut plus de bornes : tout ce que les rigueurs de Cypsélos avaient épargné, Périandre le frappa[43] ».

---

[41] Arist., *Pol.*, 1286 b, 1993.
[42] Hérod., V, 92.
[43] *Idem*.

Le champ de blé, choisi par Thrasybule pour sa leçon de politique tyrannique est une métaphore très explicite du collectif de la cité. Les épis qui dépassent sont les moins nombreux, un « petit nombre ». L'élagage que Thrasybule pratique sur le champ de blé ne le fait pas disparaître. Il l' « égalise ». Il met en pratique l'ordre classique : « je ne veux pas voir une tête qui dépasse ».

Les épis que coupe le tyran s'élèvent « au-dessus des autres », et possèdent les plus « belles tiges et les plus chargées en grains ». Si la « fin » de l'épi de blé, pour parler comme Aristote, est d'avoir les plus beaux grains, alors ceux-là sont ceux qui avaient atteint le mieux le but fixé par la nature aux épis de blé ; en quelque sorte ces épis étaient donc les « meilleurs ». Un lien est établi ici entre les « meilleurs épis » et leur taille littéralement « hors du commun ». Ici, un « petit nombre », les meilleurs ne sont pas opposés au « grand nombre ». Il n'est pas question de risque de *stasis*. Ces meilleurs épis, ces hommes au-dessus du lot, menace le pouvoir tyrannique. Comprenant la leçon transmise par Thrasybule, Périandre reprend la politique de son père et éradique la menace en frappant ces épis.

Mais, dans cette forme de fable active quelle est la place du tyran ? Il ne fait pas partie du champ, il est « hors champ ». Il applique une loi qui est sienne et non celle qui est celle de la cité.

Ce qu'il faut souligner dans ce récit est le fait que Thrasybule ne s'attaque qu'aux épis qui dépassent. Il ne touche pas à la masse des épis qui constituent la majorité du champ. Ces épis à ses yeux ne représentent pas en tant que tel un danger pour son pouvoir. Cette fable pose différentes questions pour notre travail.

Deuxième remarque, le récit d'Hérodote montre Thrasybule traversant le champ de blé, coupant ici ou là les « hautes tiges » : ces « têtes » dépassent donc de façon éparse, elles ne sont pas regroupées, elles ne prospèrent pas dans une partie précise du champ, elles ne sont pas côte à côte. Elles ne forment pas une sorte de clan homogène sur une territorialité précise. Hérodote, quant à lui, a utilisé, comme vocable, pour désigner ces « citoyens épis de blé dominants les autres » : « ὑπερόχους τῶν ἀστῶν » c'est-à-dire en quelque sorte les citoyens qui l'emportent sur « les autres », d'où les citoyens dominant, qui sont supérieurs ce que le traducteur[44] rend par « les premiers des citoyens ».

Troisième remarque : Thrasybule agit : il frappe des « cibles » immobiles. C'est dans cet état qu'ils sont vulnérables. La « puissance », *dunamis*, est capacité (ou « capacities » à agir. Là, ils forment une « communauté de « dés-œuvrés[45] » qui est « hors champ » de l'action.

Dans les livres I à V d'Hérodote ce qualificatif, « ὑπερόχους τῶν ἀστῶν » constitue, sauf erreur de ma part, un *hapax*. Est-il lié finalement à ce récit particulier de la visite du héraut de Périandre ? Cela signifierait que ce terme est particulier soit à un contexte singulier, soit à un point de vue particulier, en l'occurrence celui du ou des tyrans. Mais cela nous incite à orienter cette étude lexicale en tenant largement compte du contexte. Le premier élément est le lieu Athènes, le second la période, le troisième le contexte d'utilisation des termes relevés. Il ne s'agit pas ici d'aller plus loin dans le commentaire de ce passage du livre V d'Hérodote.

[44] Legrand Ph. – E., trad., C.U.F., Paris, 1956.
[45] J'emprunte cette expression à J. –L. Nancy.

A. Évolution de l'historiographie des élites

En premier, nous ferons un focus sur l'historiographie qui s'est profondément renouvelée et développée ces trois dernières décennies à la fois dans le domaine de l'étude des groupes au sein de communautés mais aussi dans le domaine des pratiques spécifiques de ces groupes. Néanmoins, elle semble marquer le pas.

Je voudrais m'appuyer sur l'introduction que Laurent Capdetrey et Yves Lafond ont écrite pour *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*[46].

Ils font deux constats : les études concernant les sociétés anciennes ont été largement dominées ces « vingt ou trente dernières années […] par les recherches dans le domaine de l'économie[47] », et second constat, les études de cette période, lorsqu'elles sortaient de ce champ matériel ou matérialiste, même si elles marquaient « un profond renouvellement de l'histoire des représentations, de l'histoire des genres ou de l'étude des pratiques religieuses[48] » étaient pour une large part consacrées à la cité « comme une communauté […] que comme un ensemble de groupes inscrits dans des rapports de rivalité ou de domination de nature socio-économique […][49] ». Ces approches ont conduit à négliger « la société comme lieu de rapports – pour ne pas parler de conflits – économiques et sociaux » à les faire passer « au second plan de la réflexion[50] ». Ces premières affirmations ravivent l'idée qu'il est nécessaire d'examiner (ou de réexaminer) la possibilité d'une difficile cohabitation, dans la cité démocratique, entre des noyaux animés par « des hommes qui sont en situation de puissance », qui sont au premier rang de la société athénienne, et la « démocratie totale athénienne ». Une cohabitation qui ouvre la réflexion de certains groupes à la multiplicité de variations du rapport gouvernants/gouvernés que décrit Aristote dans *La Politique*[51]. Francis Prost fait le même constat de ce retour des études consacrées aux élites de la cité qui « a connu cette dernière décennie une intensité toute particulière[52] ». Ce retour aux élites, Francis Prost le justifie parce qu'il est « légitime de revenir aux groupes dominants tant les définitions traditionnelles avaient été déconstruites en tout cas bousculées[53] ».

---

[46] Capdetrey L., Lafond Y., 2010, 9-16.
[47] *Idem*, 9.
[48] *Idem*.
[49] *Idem*.
[50] *Idem*, 10.
[51] Canto-Sperber M., 2001 : « En effet, la nature de la cité est d'être formée d'un *πλεθος ti*, c'est à dire d'une diversité d'hommes qui sont spécifiquement différents les uns des autres ou s'intègrent dans la différenciation des parties de la cité. La cité est en effet une chose composée, un tout formé de plusieurs parties (*Pol*., III, 1, 1274 b 38-40) qui sont des éléments dissemblables », 330.
[52] Prost F., 2010, 187.
[53] L. Capdetrey et Y. Lafond posent aussi dans ce mouvement de retour à l'étude des élites, l'affirmation d'un nouvel angle d'approche de l'historiographie. La cité, malgré la représentation qu'elle veut donner d'elle par les différents discours qu'elle promeut, l'oraison funèbre prononcée par Périclès en est l'exemple le plus flagrant, mais aussi par la mise en scène de la cité *dans* les fêtes qu'elles célèbrent, n'est pas une réalité homogène. C'est, je crois, un premier fondement acquis. Son ordre ne repose pas sur un socle, fixé à jamais, comme une statue (ou statut) dressée par les citoyens et destinée à l'être. L'ordre de la cité évolue simplement posé sur une société en mouvement dont les multiples éléments qui la composent sont moteurs pour les uns, freins pour les autres (l'héritage et la réminiscence du passé) et dont les différentes lenteurs ou vitesse dépendent, me semble-t-il, d'une pluralité (limitée certes, mais réelle) de lieux d'où émanent ou tentent d'émaner des pouvoirs : dans ces éléments, la structure familiale, ses valeurs, « ses autorités », les lieux d'éducation, mais aussi les hétairies.

Il faut souligner une absence remarquable, les hétairies qui ne sont jamais envisagées par les intervenants des différents colloques, dans leurs analyses des élites, aucun d'eux ne les mentionnent, n'en font un angle d'approche possible, alors qu'elles occupent au sein des élites une place cruciale dans leur vie sociale et politique.

Choisir et définir un champ lexical est toujours une première préoccupation. Nous nous appuierons largement sur les travaux des intervenants de trois colloques essentiels pour notre approche. Le premier, organisé par L. Capdetrey et Y. Laffont, à Poitiers, les 19 et 20 octobre 2006[54] ; le second, à l'initiative de J. –C. Couvenhes et S. Milanezi, qui s'est tenu à Tours les 7 et 8 mars 2005[55] ; le troisième, réuni par de H. –L. Fernoux et Chr. Stein à Dijon, au sein de l'université de Bourgogne, le 25 novembre 2005. Une remarque vient immédiatement à l'esprit : la quasi-simultanéité de ces travaux collectifs. A ces travaux collectifs, il faut ajouter le livre d'A. Duplouy : *Le prestige des élites*[56] qui a été publié en 2006 donc, dans ce duo même d'années très fécondes pour la définition et l'étude des pratiques des élites, mais aussi très polémiques. Ces trois colloques font apparaître deux champs de divergences. Les intervenants diffèrent non seulement dans le choix des termes à employer pour nommer les « élites », mais aussi par le signifiant de ces termes ; unicité ou pluralité, la nature même des élites - groupe singulier ou groupes pluriels - est le sujet du deuxième champ discuté. Dans cette première approche nous rendrons compte de ces différences.

Le titre de l'ouvrage d'A. Duplouy nous incite à entamer cette étude lexicale, en définissant, en premier, le terme de « prestige ».

A.1 Lexique du terme élite

A.1.1 Le terme *prestige* : définition

G. Lenclud et M. Mauzé, dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, édité par les éditions P.U.F., en donnent la définition suivante.

> « L'anthropologie ne saurait proposer une définition du prestige en général ; cette notion, pour avoir un champ d'application universel, n'en possède pas moins un contenu qui varie d'une société à l'autre ».

Cet avertissement amène déjà un premier questionnement : existe-t-il dans l'Athènes de la fin du Ve siècle, la plus grande des cités grecques, des spécificités qui feraient exceptions dans le concept de prestige ?

Périclès le prétend dans l'oraison funèbre que Thucydide rapporte au livre II de *La Guerre du Péloponnèse* :

> 41. – « En un mot, je l'affirme, notre cité dans son ensemble est l'école de la Grèce [...] ».

Ces groupes, qu'évoquent L. Capdetrey et Y. Lafond, objets de leur second constat, « sont inscrits dans un rapport de rivalité ou de domination de nature socio-économique ». Leur action pèse à la fois sur la grande division politique de la Cité, démocratie versus oligarchie mais aussi à des échelles plus petites ; les familles et leurs réseaux, leurs clientèles, et les hétairies.

[54] Capdetrey L., Lafond Y, dir., 2010

[55] Couvenhes J.-C., Milanezi S., dir., 2007.

[56] Duplouy A., 2006.

Ce qui apparaît ici dans ce propos est, d'abord, la grande opinion que Périclès a de sa cité ; puis, une double métaphore celle de l'unicité du personnage du maître par rapport aux élèves et l'indispensable comportement que les Athéniens doivent enseigner aux autres Grecs.

La définition ajoute :

> « Toutes les sociétés répartissent leurs membres en fonction d'une certaine hiérarchie de prestige, c'est-à-dire selon l'aptitude qu'elles reconnaissent pour chaque individu, à incarner exemplairement, dans ses aspirations et ses comportements, leurs valeurs essentielles ».

Si l'on accepte le postulat que l'établissement d'une hiérarchie est valable pour toutes les sociétés, alors cette assertion première est valable pour l'Athènes du Ve siècle. Il existe une valeur celle du « prestige » qui permet, selon certains critères, d'établir un classement individuel et donc pour certains d'accéder à la plus haute marche ainsi définie de la société. Cette affirmation n'avance pas l'idée de groupe mais seulement d'individu : « pour chaque individu ». Alors, en premier, peut-on parler d'élites en tant que groupe ? Et, en second, qui définit ces groupes ? C'est-à-dire : qui faut-il être et/ou que faut-il faire pour en faire partie ?

Cette suite met face à face un individu et le collectif de la cité qui l'apprécie pour ses aptitudes, ses *capabilities*[57]. C'est-à-dire, si l'on suit la définition du *Dictionnaire Le Petit Robert*[58] :

> « 1. [...] Déterminer le prix, la valeur. [...], [mais aussi] 3. Porter un jugement favorable ; aimer [...] » [une personne, voir un personnage dont on détermine donc la valeur en fonction des valeurs singulières du collectif].

Cette définition met en évidence que dans une société quel qu'elle soit et cela est donc valable pour l'Athènes du Ve siècle, une communauté élit ou même reconnaît sur les critères qui sont les siens un groupe d'individus qu'elle singularise. Elle le place au-dessus des autres groupes ou membres du *koinon*. Qu'en dit Aristote ? Il donne de la qualité la définition suivante :

> « J'appelle qualité ce en vertu de quoi on est dit être tel. – mais la qualité est au nombre de ces termes qui se prennent en plusieurs sens[59] ».

L'idée de sens multiples et donc de chemins divers est aussi présente dans la réflexion aristotélicienne.

Qu'est-ce que la qualité ? La réponse suit :

> « Une première espèce de qualité peut être appelée état et disposition. Mais l'état diffère de la disposition en ce sens qu'il a beaucoup plus de durée et de stabilité [...] – Par contre on appelle dispositions les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées[60] ».

L'État a vocation à s'inscrire dans « la durée et la stabilité », cette première affirmation donne l'idée de qualité acquise pour toujours, sur laquelle on ne peut pas revenir. Un acte, un

---

[57] Sen A., 1991.
[58] *Dict. Petit Robert*, 2002, 120.
[59] Arist., *Cat. Interp.*, *Organon I et II*, *Organon I*, catég. 8, 25.
[60] Arist., *Organon I*, catég. 8, 25 - 8, 35.

agir qui perdurera sans que sa valeur singulière ne diminue, ampute ou annihile le prestige acquis. Quels exemples rencontre-t-on ? Chez Hérodote ou Platon, notamment, les vainqueurs aux Jeux Olympiques sont immortellement inscrits dans la liste des hommes prestigieux.

De façon générale, les critères qui sont alors retenus, et qui peuvent évoluer avec le temps ou non – selon leur qualité - et les évolutions sociétales, sont de nature à créer ou reconnaître un « prestige ». Si le mot prestige peut poser question, il en est plus encore de la notion d'élite ainsi reconnue ou créée. Cela ouvre un large champ opératoire. Les premières questions portent sur l'identification des critères utilisés par le *koinon* et sur la création ou non de groupes différenciés ? Questionnement qui est celui des colloques sur les élites. La question de la préexistence des critères du prestige ou de l'élite est difficilement dénouable. D'autres questions naissent telles que donc la permanence ou la temporalité des critères, leur oralité ou leur écriture.

A.1.2 Elites

Employé au pluriel, le terme « élites » peut déjà signifier, c'est une des possibilités, qu'il existe différents types d'élites. On ne peut envisager le collectif des citoyens de la cité comme un tout homogène. Il est composé d'un grand nombre de sous-ensembles[61]. Le terme « élites » n'indique pas, alors, une position de supériorité absolue. L'élite l'est toujours par rapport à un ensemble au quel on peut la comparer. A l'intérieur de chaque groupe participant à la vie de la cité, un groupe d'hommes se détache, leur attitude ou leur pratique les font reconnaître comme les meilleurs. Cette reconnaissance peut être intérieure au groupe mais, aussi ou de façon coïncidente, par les personnes qui ont affaire avec eux d'une façon ou une autre ; mais cette reconnaissance peut porter sur un groupe entier de la communauté. L'élite, dans ces deux cas, indique l'appartenance à un groupe restreint sous-groupe d'un ensemble plus large homonyme[62]. Progressons. D'abord comment, en général, appartient-on à une élite ? Le *Dictionnaire de la langue française* de Littré, répond dans un premier sens[63] : « 1. Ce qu'il y a d'élu, de choisi, de distingué ». Dans cette définition, l'appartenance à une élite ne se décrète pas. L'élection se fait au suffrage de ceux qui en font déjà partie ou de ceux qui reconnaissent certains comme faisant partie d'une élite. Un mot important apparaît alors clairement ; c'est celui de *reconnaissance*.

Il faut maintenant regrouper les éléments des deux définitions. Certains individus de la cité incarnent, un temps, plus que d'autres, les valeurs essentielles de celle-ci. Ils font partie en termes d'estime citoyenne du haut d'une hiérarchie ainsi définie. Les élites peuvent être plurielles. Dans la cité athénienne la reconnaissance dont on peut se réclamer est celle donnée et donc acceptée par les autres. Pour faire partie d'une élite il faut être reconnu comme étant à l'image de celle-ci. Cette dernière affirmation implique alors qu'au sein de ce classement, certains se reconnaissent comme plus estimables que d'autres et définissent un groupe d'individus se cooptant sur ces critères et d'autres encore (le discours de Critias répondant à Théramène est intéressant à ce titre aussi). Apparaît alors deux formes de reconnaissance celle de la cité d'abord, mais aussi, celle qui fonctionne à l'intérieur de la catégorie des bien-nés qui

[61] Ismard P., 2010. L'auteur fait émerger de la société athénienne un nombre important de communautés sacerdotales ou d'associations cultuelles.
[62] Arist., *Cat. Interp.,* 1 : « On appelle homonymes les choses dont le nom seul est commun, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse ». Première citation de cette définition.
[63] Littré É., *Dict. de la langue française*, *Gallica,* 1328.

établit sa propre hiérarchie. La dénomination de « citoyens les plus considérables » qui est employée, notamment par Thucydide, au livre VIII de La guerre du Péloponnèse :

« [...] pour cette raison et surtout par sentiment personnel, les triérarques et les plus considérables des Athéniens de Samos avaient résolus de renverser la démocratie[64] ».

Il est donc nécessaire d'envisager comment les sources dont nous disposons les nomment, mais aussi, comment ces mêmes sources rapportent comment eux-mêmes se nomment ; le simultané, être nommé, se nommer.

Ces citoyens « very upper class » restent-ils les mêmes tout au long de la période ? Cela pose, de façon claire, la question des critères de choix et de leur permanence, de l'*état* et des *dispositions* ? On peut dès lors les penser multiples puisque par « définition » nous venons d'affirmer que l'élite est en fait affaire de pluriel. Une élite est forcément restreinte, fermée ou ouverte, mais de facto, il existe toujours une élite d'hommes qui se pensent et cherchent à se faire reconnaître comme tel.

Athènes est une cité en mouvement, ne disons que cela ici, il est donc impossible de penser que les élites ne participent pas ou ne sont pas prises par ce flux, même dans le temps court qu'est la guerre du Péloponnèse et qu'une partie de ces membres ne disparaissent pas au profit de « nouveaux entrants » qui essayaient déjà de forcer la porte, A. Duplouy avance l'existence de familles déployant des stratégies en ce sens. Plusieurs études ou colloques ont été consacrés à la définition ou re-définition des élites.

L. Capdetrey et Y. Lafond font, dans leur introduction de « La cité et ses élites[65] », la remarque générale, de l'existence d'une ambiguïté certaine dans les termes employés par les historiens pour nommer les élites de la cité. Déjà apparaissent les possibilités que chaque langue possède pour les nommer. « Élites, notables, *upper class*, *Oberschift*… : le vocabulaire utilisé, les notions de prestige social, de noblesse, de naissance, de richesse et de pouvoir politique qui lui sont rattachées, dans le contexte civique grec qui est le nôtre, dessinent une terminologie qui ne cesse pas d'être ambiguë et dont la pertinence, on le sait, constitue un problème d'historiographie contemporaine ». C. Muller[66], dans une définition de l' « élite » avance elle aussi, l'idée de « frange supérieure d'une société envisagée selon les différents aspects de sa hiérarchie ». L'anglais « upper class » et l'allemand « oberschift » indiquent tous deux que l'élite occupe une position élevée, dans certains cas la plus élevée. De là découle la notion de hiérarchie : l'élite est en haut, au sommet. L. Capdetrey et Y. Lafond font remarquer qu'à l'élite de la cité grecque les auteurs associent le concept de « prestige ». C'est, nous le savons, le cas d'A. Duplouy qui a donc intitulé son étude : « Prestige des élites ». Le *Dictionnaire de la langue française*[67], donne une définition surprenante pour notre contemporanéité. Le sens premier est en effet : « Illusions attribuées aux sortilèges » au mieux le prestige est une influence exercée sur les autres : « Cet homme a du prestige, il exerce une influence qui ressemble à du prestige ». Selon cette définition le livre d'A. Duplouy pourrait se lire « L'influence des élites ». Le titre original d'A. Duplouy amène la question du comment : « Comment acquérir ce prestige ? ». Mais l'« influence des élites » est d'abord leur reconnaître la capacité à « soumettre à son influence », à agir, à entraîner, et influencer l'opinion. Il faut noter ces diverses capacités qui

[64] Thuc., VIII, 47, 2.
[65] Capdetrey L., Lafond Y., 2010, 3.
[66] Muller C., 2010 b, 225.
[67] Littré É., *Dict. de la langue française t. III*, *Gallica*, 1304.

en s'associant composent des figures à termes multiples avec « autorité morale » et « guidance de la cité » ou « prise de parole ». Ces capacités que doit posséder l'homme politique, le *dunatos*, le citoyen actif, A. Sen les appellent des *capabilities*[68], des capacités.

Cela amène donc une deuxième question : comment ces élites acquièrent-ils ces *capabilities* ? Par la naissance, la richesse. En s'interrogeant (et en interrogeant d'autres historiens) sur le champ lexical des élites, les deux auteurs, L. Capdetrey et Y. Lafond, ont déjà ouvert un débat que je me propose de poursuivre et préciser dans cette étude. Dans *Le Petit Robert*[69], comme dans le *Littré*, le terme « prestige » vient en suivant des définitions de « prestidigitateur » et « prestidigitation », et, en fait garde une partie de la définition de son « ancêtre », il en garde la mémoire. Mais à partir du troisième sens, celui-ci évolue dans un sens plus contemporain : « Le fait de frapper l'imagination, d'imposer le respect, l'admiration [...] sauvegarder son prestige. Attrait. « Le prestige qu'ont toujours gardé à mes yeux les traditions de la famille Fondaudège » (Mauriac). – Loc. Politique de prestige, qui vise à acquérir du prestige par des opérations, des réalisations spectaculaires. [...] ».

Il faut garder en mémoire le fait de « frapper l'imagination » et le lier à « mémoire » mais aussi « imposer le respect, l'admiration ». Alcibiade apparaît comme le paradigme de l'homme prestigieux, ne cherche-t-il pas le plus souvent à agir pour acquérir l'admiration. Et en dernier, soulignons l'idée de « sauvegarder son prestige ». A. Duplouy développe largement cette idée que le prestige a besoin d'être entretenu dans les mémoires et qu'il peut se perdre comme se gagner. (Le prestige, comme toute illusion peut être volatile). Il se doit de reproduire dans le présent l'image du passé. La mémoire pour Bergson, dit F. Worms, « est donc la conservation et la reproduction du passé dans le présent[70] ».

A.1.3 Revenir sur l'écueil des connotations historiques postérieures

Plusieurs auteurs soulignent largement le danger d'utiliser des termes fortement connotés à un contexte tout autre. Il faut citer à ce propos, deux auteurs qui l'ont mis en avant dans leur introduction commune de la publication des actes du colloque tenu à l'Université de Bourgogne le 25 novembre 2005 : « Etre aristocrate : exemplarité sociale et modèles antiques[71] ». Ce sont notamment les termes d' « élites » et de « notables » qui focalisent leur première attention. Ils soulèvent une première question qui est celle de la charge historique dont ces mots sont porteurs qui nous renvoie à une question plus large, celle de l'adaptation de ces deux termes au contexte de l'époque étudiée. Le danger que les deux auteurs soulèvent est bien connu mais souvent négligé, le renvoi trop net, trop direct à des concepts anachroniques. Le collectif « notables » est de ceux-là : il est de nature à évoquer, de façon toute particulière la France du XIXe siècle, conformes aux portraits qu'en donnent les auteurs de cette époque, je pense à Émile Zola, Maupassant en premier, et en second aux titres d'études d'historiens, il me vient à l'esprit le livre de David Lambert : *Notables des colonies. Une élite de circonstance en Tunisie et au Maroc (1881-1939)*[72], qui cumule dans son titre les deux termes.

S. Rougier-Blanc[73] nous propose, en premier, une rapide étude lexicale du terme « élite » où elle souligne un emploi récent dans un sens politique ; puis en second, elle en donne

[68] Sen A., 1991.
[69] *Petit Robert*, 2002, 2063.
[70] Worms F., 2013, 66.
[71] Fernoux H.-L., Stein Chr., 2007.
[72] Lambert D., 2009.
[73] Rougier-Blanc S., 2010, 248-249.

sa définition personnelle. Le critère premier d'appartenance à l'élite est l'excellence : « personnes considérées comme les meilleures ou les plus remarquables dans un groupe à définir ». L'élite, groupe restreint, doit se définir par une supériorité sur la masse. On retrouve bien ici l'idée que L. Capdetrey et Y. Lafond avaient tous deux introduite : l'élite est affaire de hiérarchie et dans une pyramide sociale, elle occupe la place supérieure, quelle que soit la pyramide. La seconde idée qui tend à se confirmer est celle de la pluralité des élites : l'élite est bien celle d'un « groupe à définir ».

C'est aussi la thèse de V. Azoulay dans son article « Isocrate et les élites[74] » : « De fait, il n'existe pas à Athènes un type d'élite unique monopolisant tous les pouvoirs ; dans une cité fortement différenciée socialement, les détenteurs du pouvoir politique, économique généalogique ou intellectuel ne sont pas issus des mêmes cercles ».

Pour C. Muller la définition des élites est tout à la fois affaire de « chronologie et de contexte local/ou régional, bref d'histoire et de géographie. Les élites ne sont donc pas une valeur absolue, mais une réalité changeante même si d'une façon générale, elle s'accorde à dire qu'elles restent la « frange supérieure d'une société envisagée selon les différents aspects de sa hiérarchie […][75] ». Dans la définition qu'elle donne à « élite », je voudrais relever l'expression : « visibilité sociale » qui renvoie me semble-t-il à la notion de distinction. Pour être visible, il faut déployer éminemment une stratégie tournée vers les autres. Ici, C. Muller rejoint T. Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon, (1640) 1977 et sa notion de reconnaissance par les autres.

A.1.4 Aristocratie

Le Dictionnaire *Lidell-Scott-Jones* la définition suivante d'*aristoteia* supériorité d'où vaillance. En second point, il faut noter aussi la définition du mot *ἀριστοκρᾰτία* : « ideal constitution, rule of the best, Arist. Pol.1293b », le Bailly note : 1 Thucydide 3, 82 ; Plat., *Pol.*, 301a ; ii) gouvernement idéal des meilleurs c'est-à-dire des plus honnêtes citoyens ; Plat., *Méné.*, 238d, Arist., *Pol.* 4, 7. Un troisième terme est notable c'est celui d'*ariskratikos* : qui concerne l'aristocratie, aristocratique, Plat., *Rép.*, 587d, Arist., *Pol.*, 2, 6, 16, (Bailly).

J. Ober, dans le classique *Mass and Elite in Democratic Athens*[76], décrit le processus qui a conduit à créer une différenciation sociale entre les habitants de l'Attique. Le passage d'une situation d' « an egalitarian *ethos* of some sort may have operated in the pre-polis society of the early Dark Ages c.a 1 100-900) [...][77] ». Cette évolution lente est liée, dit-il, à la formation de surplus économiques : ceux qui produisent le plus de surplus constituent, par ce processus largement étalé dans le temps, la part la plus riche et donc la plus puissante, la plus légitime à se former en pouvoir de gouvernement trois siècles plus tard, « by the early sixth century[78] ». C'est à ce moment-là qu'il existe une « clear distinction between masses and elites in Athens[79] ». Ce processus conduit à une confusion de la richesse et de la capacité à exercer un pouvoir sur la société de la cité en cours de constitution. Les termes de désignation

[74] Azoulay V., 2010.
[75] Müller C., 2010, 225.
[76] Ober J., 1989
[77] *Idem*, 55.
[78] *Idem*, 1. *The Rise and Fall of Classical Greece*, Princeton University Press, 2015. Au chapitre I : l'auteur écrit à ce sujet : « The Greek efflorescence that peaked by around 300 BCE lasted several hundred years, from the Archaic, through the Classical, and into the Hellenistic eras of Greek history ».
[79] *Idem*.

appartiennent au champ lexical que l'on applique aussi à la noblesse européenne : « The ruling elite of the seventh century was defined by descent ; its members may be characterized as aristocrats and nobles[80] ». Ici ces termes définissent plus une forme de confiscation de l'ensemble des pouvoirs : le pouvoir économique et le champ des décisions institutionnelles et du contrôle de la sphère du divin et du sacré. Ce mode de gouvernement, au sens le plus large, du territoire de la cité, est nommé clairement par Aristote, oligarchie dans *La Constitution d'Athènes*. J. Ober, quelques pages plus loin, se rattache au récit aristotélicien de l'histoire de la cité. J. Ober réplique la dichotomie d'une cité partagée entre une « *mass* » indifférenciée et une « elite » pratiquant le partage des pouvoirs au sein même de celle-ci selon des règles basées sur les rapports de puissance entre les familles dominatrices. Ceux qui se nommeront ou seront nommer les *eupatridai* : « They were (at least in later years) know collectively as the *eupatridai* : those born notable fathers[81] ».

L. Capdetrey et Y. Lafond alertent sur le danger d'utilisation de ce terme dont le champ lexical est tentant car il s'agit bien d'un groupe dont on peut délimiter par certains critères l'appartenance et qui se place en haut de la hiérarchie de la société d'Ancien régime européenne :

> « A parler d'aristocratie, on risque un contre sens en recourant à un terme dont l'acceptation avait en grec qu'une portée institutionnelle et ne désignait nullement ce qu'on appellerait une « classe dirigeante » ».

Dans le texte de son intervention au colloque de Poitiers, F. Prost souligne qu'une large partie de la communauté des historiens s'accorde pour utiliser le terme « aristocratie » dans un sens social, de statut social et donc, faisant suite, d'aristocrates. Mais, dans le contexte spécifique de l'histoire grecque l'« aristocratie » est clairement un régime politique et non une classe spécifique de citoyens se définissant par des caractères communs. Il en est d'ailleurs de même, notamment, chez Aristote pour le terme oligarchie, décrit comme forme de *politeia*. Le substantif « oligarque » est absent du vocabulaire du Stagirite. L. Capdetrey et Y. Lafont abondent dans le même sens[82]. En Grèce, durant la période archaïque, et on peut rajouter, encore plus sûrement, durant la période classique, le terme ne définit pas une classe dirigeante. L'aristocratie est une forme institutionnelle. On peut rappeler ce qu'écrit Aristote sur l'aristocratie dans *La Politique*.

> « Il est juste de n'appeler aristocratie que le régime politique composé de ceux qui sont les meilleurs absolument selon le mérite, et non ceux qui sont des gens de bien selon telle hypothèse ; c'est le seul régime en effet, où d'une façon absolue, l'homme de bien soit le même homme que le bon citoyen, alors que dans les autres régimes, sa valeur est relative au régime de la cité ». Aristote, *La Politique*, 1293b, 3-7.

La position d'A. Fouchard semble différente[83]. Il affirme nettement l'existence d'une « idéologie aristocratique » et d'une « éventuelle classe aristocratique[84] » dont la sociabilité singulière serait le fruit de l' « éducation ou formation, banquets, occupation à la chasse ou à la

[80] *Ídem*, 55–56.
[81] *Idem*, 56.
[82] 113 Capdetrey L., Lafond Y., 2010, 3 : « A parler d'aristocratie, on risque un contre sens en recourant à un terme dont l'acceptation avait en grec qu'une portée institutionnelle et ne désignait nullement ce qu'on appellerait une « classe dirigeante » ».
[83] Fouchard A., 1997.
[84] *Idem*, 8.

guerre, constitution de réseaux d'amis et liens d'hospitalité[85] ». Ces éléments distinctifs concourraient à la formation d'une idéologie aristocratique qui « concerne tout ce qui permet de reconnaître certains comme les « meilleurs » et tout ce qui justifie le pouvoir des « meilleurs »[86] ». Il poursuit cette prise de position en affirmant que :

> « C'est à Athènes que la confrontation au Ve siècle, entre l'idéologie aristocratique et l'idéologie démocratique est la plus manifeste dans nos sources[87] ».

Il donne un exemple extérieur à Athènes pour étayer au plus solide cette affirmation, celui de Corcyre dont les événements sont rapportés par Thucydide : « Il n'y a pas lieu de suspecter que c'est bien à Corcyre, par exemple, et non à Athènes, qu'apparaît pour la première fois le slogan oligarchique « aristocratia sôphrôn »[88].

A. 1.5 « Élites » ou « groupes élitaires » ?

C'est la question majeure qui est abordée par les différents intervenants notamment du colloque de Poitiers, elle est sous-jacente à toute tentative de définition des « élites ».

F. Prost déconstruit l'idée d'un groupe social homogène pour avancer l'idée d'une pluralité : « mais comme l'ensemble des meilleurs éléments dans un domaine spécifique[89] ». Le groupe des élites n'est plus alors, à la fois, auto-proclamé par des critères de naissance, voire de richesse, une classe d'héritiers mais un ensemble dont l'élément primordial, prééminent est alors le talent ou « une qualité particulière ». Il est rejoint en cela par S. Rougier- Blanc qui écrit que la supériorité de l'élite ne s'applique pas à un groupe prédéfini mais concerne « des individus qui possèdent des qualités exceptionnelles » qui ne semblent pas pour elle « former un groupe homogène[90] ». Mais son argumentation s'appuie surtout sur un domaine lui-même spécifique : la poésie homérique.

Sur ce sujet, C. Muller se rapproche, me semble-t-il, de F. Prost, et son idée d'« un ensemble des meilleurs éléments dans un domaine spécifique[91] », mais ne se confond pas avec lui, F. Prost défendant l'idée d'un groupe homogène mais constitué, cependant, par des individus non issus originairement d'un même groupe dominant, une élite en mouvement mais formant un groupe unifié ; alors que C. Muller semble avancer l'idée de constitution de groupes élitistes définis par des caractères hiérarchiques variés, même si elle relativise son propos en affirmant que l'« on a d'abord affaire à des élites politiques ». Ils se rejoignent par contre tout

---

[85] *Idem*.
[86] *Idem*, 7.
[87] *Idem*, 8.
[88] *Idem*.
[89] Prost F., 2010.
[90] Rougier-Blanc S., 2010, 249 : « Certes, le terme doit être pris dans son acceptation la plus naturelle, « personnes considérées comme les meilleures ou les plus remarquables dans un groupe à définir » et il peut aussi signifier « ceux qui occupent le premier rang dans un ensemble donné ». Il désigne en français une catégorie restreinte qui se distingue d'un ensemble, de la masse. Mais pour parler d'élite, il est nécessaire que les meilleurs soient reconnus et se présentent comme tels ; Savalli-Lestrade, 2003, 52. Il évoque à juste titre la nécessité de la *doxa*. La question des représentations et des dénominations est donc déterminante. Qu'en est chez Homère et dans la poésie du haut archaïsme ? Les personnes considérées comme les meilleures sont au centre de la narration épique : *aristos*, désigne notamment cette notion d'excellence qui justifie la prééminence. Néanmoins l'adjectif au pluriel ne s'applique pas explicitement à une catégorie distincte mais à des individus qui possèdent des qualités exceptionnelles et donc se distinguent. Donlan, 1980, 6. Il évoque plus particulièrement une société de rang qu'il oppose à une société de classes. Ils ne semblent cependant pas former un groupe homogène.
[91] Prost F., 2010, 189.

à fait sur cette dernière affirmation[92]. Si D. Viviers participe à l'idée d'une déconstruction d'un groupe élitaire homogène : « il ne saurait être question d'un groupe social unique et soudé que l'on dénommerait « élites[93] » ». En cela, il s'appuie sur les travaux de sociologues qui analysent la société comme une entité composée de « sous-groupes » qui produisent des « interférences multiples » entre eux. Cette définition du social n'est pas loin de la pensée d'Aristote qui pense la cité comme diversité.

La cité n'est d'abord pas une unité spatiale : deux cités séparées coexistent la cité haute et le Pirée. Les deux entités diffèrent déjà par leur architecture : aux rues étroites, grimpantes à flancs de collines de la cité initiale s'oppose le plan orthonormé des ports. Ces rues abritent les entrepôts de la cité marchande et ses acteurs artisans et commerçants. Dire seulement ceci est déjà dire que ce quartier est celui qui possède une nature inférieure à la ville haute par ses activités mêmes. Mais est-ce dire qu'il échappe à une hiérarchisation, qu'il n'est pas producteur de situations de différenciation ? L'Athènes du dernier tiers du Ve siècle est, nous le savons un foyer de développement économique important et le Pirée concentre au moins trois catégories de provenance ou de statut : retenons ici, les citoyens, les métèques commerçants ou artisans et les esclaves. Si chaque catégorie présente un caractère dominant qui détermine son appartenance à l'une ou l'autre de ces catégories, à l'intérieur de celle-ci des critères déterminent une hiérarchie. Un des critères de différenciation des métèques est, de façon dominante, leur richesse. Dire ceci n'est pas affirmer que tous les métèques sont riches. Celle-ci détermine l'accès pour leurs enfants à une éducation proche ou identique à celle des enfants des élites mais aussi leur incorporation au corps des hoplites. *La République* de Platon, débute au Pirée chez le métèque Céphale, père d'Adimante et de Glaucon, qui fait partie des hommes riches ; Lysias dans son plaidoyer contre Ératosthène[94] décrit la réserve d'argent et les objets de valeurs que contient sa maison mais aussi le stock de bouclier de son atelier qui constituent des signes évidents de richesse. Il faut citer également le Pseudo-Xénophon :

> « Quant aux esclaves et aux métèques, leur dérèglement est à Athènes, considérable et non seulement il n'est pas en ce lieu, permis de les frapper, mais encore l'esclave ne se rangera pas sur ton passage. Pourquoi c'est là une coutume locale, je vais, quant à moi, l'expliquer. Si c'était l'usage pour l'homme libre de battre l'esclave, le métèque ou l'affranchi, il lui serait souvent arrivé de frapper l'Athénien en le prenant pour un esclave ; car, en matière de vêtements, le peuple en ce lieu ne vaut pas mieux que les esclaves et les métèques, de même que, par son aspect extérieur, il n'en est en rien meilleur[95] ».

Le texte est intéressant à plus d'un titre, néanmoins, avec toute la prudence que ce pamphlet réclame, il décrit, d'abord, un peuple citoyen pauvre dont l'aspect ou ne diffère pas de celui de l'esclave ou en est, parfois même, inférieur. Puis il induit qu'être métèque ne signifie en rien être riche, une partie de ceux-ci, la plus grande clairement est dans une position proche ou identique à celui du peuple des rameurs. Des conditions proches qui doivent permettre des

---

[92] *Idem*, « Si les élites des époques Archaïque, Classique et Hellénistique sont d'abord des élites politiques (voir les conclusions de J.-L., Ferrary in : Cébeillac-Gervasoni & Lamoine, 2003, 733-740), il s'agit d'une situation de fait, non de droit […] ».

[93] Viviers D., 2010, « […], de même il ne saurait être question d'un groupe social unique et soudé que l'on dénommerait « élites ». Désigner par le vocable « élites » ceux que l'on regroupait volontiers sous l'étiquette de « classe dirigeante » ne fait, à vrai dire, guère progresser la réflexion ».

[94] Lys., *Disc.*, XII.

[95] Ps.-Xéno., *Const. Ath.*, I, 10.

rapprochements entre ces deux catégories. Toutefois, apparaît une catégorie d'esclaves dont l'aspect déjà est supérieur à celui des citoyens. Et nous savons par ailleurs que certains esclaves, en nombre très limité, sans aucun doute, sont gestionnaires pour des citoyens fortunés d'activités que ceux-ci ne sauraient exercer eux-mêmes et possèdent ainsi un statut privilégié qui se traduit par le port vêtements au-dessus de leur condition, par l'accès à un lieu d'hébergement différencié, au droit de prendre femme et d'élever leurs enfants. Dans chaque catégorie statutaire, une hiérarchisation apparaît qui tendent à révéler une forme élitaire inattendue créant certainement, des dynamiques interactives.

« La notion d'élite paraît la mieux appropriée à ceux que les textes présentent sous des noms divers. Les *agathoi*, les *aristoi*, les *esthloi*, les *chrèstoi*, les *gennaioi* ou encore les *plousioi* ont des appellations qui, sans être limitées à un groupe social, renvoient à une image et prennent sens dans un jeu d'oppositions. Les notables peu nombreux se distinguent du peuple par leur manière de vivre, par leur quête de la renommée et leur comportement : tout en étant solidaires des intérêts de la communauté civique, ils sont dotés par l'opinion de qualités de générosité, de courage et de dynamisme. S'ils ne forment pas un ordre et si leur groupe aux contours fluctuants ne constitue pas une classe sociale aux prérogatives reconnues, ils ont pour plus petit dénominateur commun la recherche d'une reconnaissance sociale qui assure leur prééminence, quelle que soit l'origine de leur fortune[96] ».

La définition de l'élite par G. Hoffmann est précieuse à plus d'un titre ; d'abord, le champ lexical, cité ici, six termes, renvoi, écrit-elle, d'abord à une « image qui prend sens dans un jeu d'oppositions ». Elle établit le ferme constat d'une césure entre les élites et les autres. « Oppositions », au pluriel indique clairement que le terme « élites » doit se comprendre alors également, au pluriel. Aristophane nomme les Cavaliers ainsi : les « milles braves[97] », le corps des Cavaliers, sujet de son étude, est bien présenté comme une élite de l'élite ; *Les Cavaliers*, explique G. Hoffmann, a été écrite après une victoire de ce corps, à Solygeia, contre l'« armée corinthienne[98] ». Outre cette aisance de propriétaires de chevaux, leur courage et leur efficacité, G. Hoffmann ajoute qu'ils tiennent : « leur supériorité autant de leurs pères que de la formation qu'ils ont reçue. Modèles pour se conduire décemment en toute occasion, ils incarnent les valeurs d'une aristocratie idéalisée par le poète pour donner une leçon au peuple [...][99] ». Ils maîtrisent, sans aucun doute, le socle commun à cette élite à laquelle ils appartiennent car ils ont éduqués pour être, « en toute occasion », l'image même de ce qui peut se faire de mieux, *aristoi*, ceux que l'on prend pour « modèles » ; à noter également qu' apparaît, comme finalité, le terme *image*, terme concept ; il faut extraire cette partie de la définition, que donne A. Hourcade dans l'*entrée image* du *Dictionnaire des concepts philosophiques* de M. Blay[100] : « Dans l'image, la dialectique entre la conscience percevante et la matière même de la perception n'a jamais vraiment été élucidée [...] » ; enfin, retenons l'idée de dialectique entre l'image projetée et la réalité matérielle. Quel est, chez les Cavaliers, le signifiant le plus distinctif qui modèle leur image de façon consciente et qu'ils projettent, c'est bien sûr le cheval qui forme couple avec l'homme : l'homme à cheval, indique qu'il est le propriétaire de l'équidé et qu'il combat avec hors de la phalange.

---

[96] Hoffmann G., 2015, 215–230.
[97] Aristoph., *Cav.*, v. 225, cité par Hoffmann G., 2015, 217.
[98] Hoffmann G., 2015, 217.
[99] *Idem*, 218.
[100] Hourcade A., 2006, 396.

« Dans la société athénienne du Ve siècle, le cheval témoigne toujours de la fortune de son propriétaire : il reste un signe de prestige en permettant la distinction d'une élite que d'aucuns peuvent envier ou ridiculiser » ; « Au cheval est associé le prestige d'une élite, [...][101] » ; le cheval permet la projection sans contestation de l'appartenance élitaire ; mais ceci est déjà bien connu. Ce qu'il faut souligner c'est que l'élite ne peut exister sans faire césure, c'est-à-dire sans éléments distinctifs : ici, c'est le couple homme/cheval qui projette une image. A l'équidé, les Cavaliers ajoutent un autre signe distinctif, celui du port des cheveux longs : « [...] ne nous enviez pas nos longs cheveux et nos membres frottés au strigile ». L'image est alors suffisamment élaborée pour qu'elle fonctionne, mais est-elle vraiment, efficacement, opérationnelle ? Cheval qui donne de la hauteur, de l'aisance aspect distinctif, éducation supérieure, cette cavalerie, composée de jeunes hommes n'a-t-elle pas une image déviée d'arrogance ? Si le nom du grand-père de Lysis, vainqueur de courses de char ou de chevaux, résonne de façon spontanée et positive parmi les gens de la rue, Alcibiade doit devant l'assemblée expliquer le faste de sa participation à la course de char des jeux Olympiques. Il faut utilement se rappeler, qu'à la différence de ces jeunes hommes, aucun des deux, n'a personnellement chevauché ou conduit de chars[102]. Ce que l'on pourra qualifier d' « excès de distinctif » peut alors créer une césure négative. Négative ou positive, la césure existe et crée, sans aucun doute, un sous ensemble au sein de celui pris globalement de l'élite, créant en son sein une élite singulière dont le contour est bien défini : de jeunes athéniens, aux cheveux longs, mais surtout, combattant à cheval.

L. Capdetrey et Y. Lafont s'interrogent tous deux sur ce qu'il faudrait alors percevoir comme une « conception nouvelle des dynamiques sociales ». Cela ouvrirait un champ d'analyse qui remettrait en cause notamment non seulement « la conception que l'on peut avoir de la cité et de sa structure sociale » mais aussi l'enjeu du pouvoir comme « stratégies collectives d'autoprotection » et de conquête du pouvoir[103]. C'est aussi, il faut le voir également de cette façon, un changement d'échelle dans une nouvelle approche des « lignes de pouvoir » dans la cité attique. Il faut ainsi envisager des devenirs individuels ou de groupes dont l'existence est fragile et qui se renouvellent. Le déterminisme devient incertain et l'exemple de Lysis le personnage du dialogue éponyme de Platon va me semble-t-il dans ce sens, mais au contraire Alcibiade apporte un démenti à cette approche, prouvant, je pense, qu'il ne faut pas négliger l'une au profit de l'autre. Quant aux hétairies reflètent-elles cette affirmation ? C'est-

[101] Hoffmann G., 2015, 215.

[102] Golden M., 1997, 327–344. « [...] slaves participated in all athletic events except the apobates" (37), but in fact the Greek need not imply that slaves took part in all competitions. The reference is most likely to the use of slave jockeys and charioteers in the equestrian events; these might well be said to "take part" in competition, though there was no question of their winning prizes in their own righ ».

[103] Capdetrey L., Lafond Y., 2010, 10 : « Ces nouvelles perspectives – que l'on pourrait qualifier de *behaviouriste* - ont à coup sûr fait la preuve de leur pertinence, tout particulièrement dans le contexte de la cité archaïque. Leur adoption ne va pourtant pas sans de lourdes conséquences pour la conception que l'on peut avoir de la cité et de sa structure sociale. Cette approche privilégie en effet les stratégies –individuelles ou familiales – aux structures, la mobilité sociale au cloisonnement, l'*oikos* et ses réseaux aux groupes socialement déterminés, identifiés et définis. En d'autres termes, elle fait le choix explicite de renoncer non seulement à toute caractérisation juridico-institutionnelle mais aussi à toute détermination socio-économique collective qui pourraient orienter, contraindre en amont ou perpétuer en aval les stratégies de distinction et de prestige. Au sein du groupe des citoyens l'émergence et l'affirmation d'une élite seraient ainsi moins le fruit de stratégies collectives de domination et d'auto-protection que le résultat d'une épiphanie des meilleurs fondés sur leur victoire temporaire dans une lutte pour le rang ouverte et constante. L'enjeu intellectuel est donc de taille tant cette approche propose non seulement une conception nouvelle des dynamiques sociales, conçues comme les produits de sociétés à la structure filandreuse, mais plus largement aussi une lecture originale du phénomène civique dans son ensemble.

à-dire peuvent-elles être analysées comme des entités poursuivant les mêmes buts par des moyens, non pas tant différents, mais qui transcendent le collectif ancien structurant des élites de la cité ? Définir les hommes qui composent les hétairies, analyser les liens qui relient ces hommes et leurs pratiques dans le champ politique pourra peut-être apporter une réponse. Il nous faudra revenir sur ce sujet quand il sera temps de définir les hommes qui composent les hétairies.

B. nommer les élites

B. 1 La Constitution d'Athènes

Pourquoi aborder ce travail lexical d'étude des sources par *La Constitution d'Athènes* et sa partie dite narrative ? La première raison est peut-être tout simplement que ce texte, est une terre de récolte toujours intéressante. Il a l'intérêt des ordonnancements sobres : la narration est chronologique. Il peut servir utilement de fil rouge –avoir la fonction de trait horizontal que l'on trace sur une feuille pour figurer à plat le déroulement du temps - Il peut permettre, ainsi, d'insérer dans cette narration au fil du temps, de façon simultanée[104] la terminologie d'autres auteurs, d'autres sources qui font le récit des mêmes événements ou d'événements comparables pour permettre des mises en parallèle. Sa lecture peut être complétée utilement par celle de *La Politique* et par *L'Éthique à Nicomaque*[105], deux autres traités appartenant à la sphère du politique.

En gardant en mémoire qu'il s'agit d'un texte du IVe siècle, cela me semble une assise intéressante pour démarrer une étude lexicale des termes qui désignent la ou les catégories d'hommes qui sont riches et/ou qui peuvent se prévaloir avec succès d'une naissance reconnue suffisamment « haute »pour exercer ou tenter d'exercer dans la cité une forme de dominance. Il faut aussi souligner qu'Aristote[106] insère à plusieurs reprises des extraits d'élégies qu'il attribue à Solon, et donc que nous avons là un champ lexical datant de l'arbitre et nomothète de la cité[107]. D'abord, nous garderons des termes généraux comme celui de « nobles », notamment parce que c'est le choix des traducteurs de cette édition C.U.F. qui date de 1922 pour l'édition

---

[104] Arist., *org. I*, 13.

[105] Par *L'Éthique à Eudème* sans aucun doute.

[106] Nous savons que ce texte attribué à Aristote - mais qui peut, de façon possible, avoir été rédigé par un de ces disciples ou élèves à l'intérieur de son école – est incomplet. Haussoullier B., *Histoire de La Constitution d'Athènes*, Paris, 1891, (CH. I-XLI) : « On sait que le commencement de l'*Ἀθήναιον πολιτεία* manque dans le papyrus de Londres. Énumérant au chapitre 41 les différentes modifications qu'a subies *La Constitution d'Athènes*, l'auteur n'en compte pas moins de onze depuis l'établissement d'Ion jusqu'à la restauration définitive de la démocratie. Tel qu'il nous a été rendu, l'ouvrage commence à la description de l'état social d'Athènes avant Dracon. Il nous manque donc l'époque d'Ion et celle de Thésée. Pour compléter, dans la mesure du possible, ce tableau de l'histoire athénienne, nous joignons à notre traduction de *La Constitution d'Athènes* les fragments de cette partie perdue qui nous ont été plus ou moins fidèlement conservés par les historiens postérieurs, les grammairiens ou les lexicographes ».

[107] Foucault M., *2001b*, 537, « Gendai no Kenryoku wo tou ». « Le philosophe a été anti-despote soit en définissant lui-même le système des lois selon lesquelles, dans une cité, le pouvoir devrait s'exercer, [soit ?] en définissant les limites légales à l'intérieur desquelles il pouvait s'exercer sans danger : c'est le rôle du philosophe législateur. Cela a été le rôle de Solon. Après tout, le moment où la philosophie grecque a commencé à se [dessiner ?] de la poésie, le moment où la prose grecque a commencé à se dessiner a bien été le jour où Solon a, dans un vocabulaire encore poétique, formulé des lois qui allaient devenir la prose même de l'histoire grecque, de l'histoire hellénique ».

première, G. Mathieu et B. Haussoulier et qu'il revient avec fréquence dans leur texte. Néanmoins, nous savons qu'il nous faudra, d'ors et déjà, prendre du recul avec ce terme.

J'aimerais m'arrêter sur les cinq premiers paragraphes du texte (I -V) et rechercher à l'intérieur de ce premier champ ainsi délimité, d'abord les termes qu'utilise Aristote pour désigner ceux qui sont « dominants » dans l'ordre de la cité et ensuite, mettre en exergue les critères même de cette dominance. Ces premiers livres de *La Constitution d'Athènes* offrent peu d'occurrences mais elles apparaissent dans des contextes distincts.

B. 1.1. Juger l'offense au sacré

D'une manière générale et plus précisément à propos de ce vocable de « nobles », J. Rancière nous prévient à son tour, d'abord d'éviter de « se laisser piéger par les mots, cela veut dire, employer des mots qui sont impropres parce qu'ils ne sont pas contemporains de ce qu'ils nomment[108] ». Certains vocables ne conviennent donc pas, en premier parce qu'ils appartiennent à une temporalité totalement autre dans laquelle ils ne possèdent pas le même signifié, mais en second, le caractère inapproprié de ces termes peut également provenir de l'usage que l'on en fait dans un lieu et qui n'est valable que pour ce locus déterminé. Il prend alors, pour exemple, ce même vocable de « noble » qui n'existe pas tel quel dans la langue grecque. Il est pour l'auteur l'exemple paradigmatique du signifiant qui fait partie, à la fois, de la catégorie des « plus trompeurs et des plus usités[109] ». Il poursuit affirmant avec force –peut-être même avec une certaine colère – que « ces mots unissent, dans une conjonction monstrueuse, des propriétés qui ne sont pas contemporaines les unes aux autres, qui n'existent pas encore[110] ». J. Rancière insiste à propos de cette conjonction « contre-nature » sur la « confusion anachronique et homonymique[111] ». Le résultat est celui-ci, écrit-il : elle participe à créer « écart des nominations aux classifications ».

L'histoire institutionnelle athénienne commence ici avec ses manques primordiaux, dans sa forme éditée, par un verdict, celui que la cité applique contre les Alcméonides, et il faut respecter ce pluriel, car il s'applique à l'ensemble de leur *oikos*, non seulement à ceux qui en font partie à cette date mais il s'étend aussi à ceux qui sont déjà défunts : aux hommes du présent et à ceux du passé. L'histoire est bien connue : les Alcméonides sont, nous le savons, accusés d'avoir commis un sacrilège en exécutant sur l'Acropole d'Athènes des hommes qui s'étaient placés en position de suppliants auprès de l'autel, sous la protection de la déesse Athéna[112]. Cet épisode de la conspiration de Cylon date de c.a 640/630.

Le texte d'Aristote nous dit que la cité a réuni un collège de jurés qui est composé d' « égaux » au nombre de « trois cents ». Les traducteurs ont, donc, fait le choix de rendre ces « égaux », désignés dans le texte par *ἀριστίνδην*, par « familles nobles ».

En II, seulement quelques lignes plus bas, le terme noble est repris. Il vient en opposition avec la foule : « Après cela, il arriva que les nobles et la foule furent en conflit pendant un long temps ». II, 1. Il traduit le terme grec de *γνωρίμοι*. Le terme « foule » est celui de *plethos*. Sur

[108] Rancière J., Paris, 1992, 58.
[109] *Idem*, 59.
[110] *Idem*, 59.
[111] *Idem*, 61.
[112] Hérod., V, 71.

ces premières lignes deux termes grecs *τε γνωρίμοι* et *ἀριστίνδην*, sont traduits par le même vocable par les traducteurs.

« ἀριστίνδην », est un adverbe dont le dictionnaire *Lidell-Scott-Jones* donne la définition suivante : « (ἄριστος) according to birth or merit [...] » et le Bailly, cette dernière : « par rang de naissance ».

Le terme appartient à un large champ lexical qui a donné naissance en français moderne à une famille de termes autour de l'idée d'aristocratie que nous lions historiquement à la noblesse de sang et qui fut ensuite plus tardivement décliné pour désigner au sein d'une profession une catégorie de personnes au-dessus du lot ou une catégorie entière qui se différencie d'autres par des positions ou des talents particuliers et/supérieurs. Au sein des cheminots, les conducteurs de trains se sont toujours pensés comme les aristocrates par rapport aux autres personnels. Nous pourrions ainsi citer presque à l'infini des exemples du même ordre : « ἀριστεύς », c'est « celui qui tient le premier rang, celui qui est le « plus distingué » pour le dictionnaire Bailly[113] . Le dictionnaire L.S. J. ajoute à l'idée de naissance celle de mérite et de valeur. Il ne suffit donc pas d'être « bien-nés » mais aussi celle de qualité personnelle. Aux mérites du collectif familial doit s'ajouter le mérite individuel.

Dans cette définition, apparaît la notion de « premier rang » qui est distinguante. La proédrie c'est l'honneur que la cité décerne à un homme de s'asseoir au théâtre, aux jeux, au premier rang, celui où l'on sera le plus vu aussi. Un premier rang réservé à ceux qui se sont les « plus distingués » dans la cité ou pour la cité. Celui qui se tient au « premier rang », à son extrême-droite, lorsque la phalange se forme, c'est le stratège. Celui que l'on élit dans la cité attique pour toutes ses qualités guerrières et notamment son courage, pour être aussi, au premier rang l'exemple pour les autres. Le lexique grec révèle un second adverbe : « ἀριστοκρατικῶς » : le *Bailly* en donne comme signification « qui concerne l'aristocratie, aristocratiquement[114] » ; le L.S.J. choisit l'adjectif : *aristocratical*.

Avec « ἀριστοκρᾰτία », une césure me semble apparaître, le *Bailly* donne notamment deux définitions : 1) Gouvernement des plus puissants, aristocratie ; 2) Gouvernement idéal des meilleurs c'est-à-dire des plus honnêtes citoyens, Aristote., *La Politique*. 4, 7[115] ». Le terme d'abord déployé pour qualifier un homme ou un groupe déterminé d'hommes devient ici un mode de gouvernements exercé par ces hommes. Le L.S.J. définit ainsi ce terme : *rule of the best-born, aristocracy.*

Les termes français retenus de « familles nobles » traduisent donc « semblables par rang de naissance », c'est-à-dire par des « égaux » ou « ayant (ou se réclamant de) la même origine ». Quelle est donc cette même origine ?

En II, le conflit rapporté par Aristote oppose deux catégories très distinctes du collectif attique : d'une part les « γνωρίμοι », et d'autre part le « plethos», le grand nombre, en fait le peuple. Dans le 1. : « Qui tombe dans notre connaissance, connu, familier ». Le dictionnaire ajoute : « choses simples et faciles à reconnaître ». La première catégorie est alors celle de l'indistinct collectif, la seconde est un ensemble plus distinct de personnes connues et agrégées dans ce vocable de « notables ». Ce qui est notable c'est ce qui mérite d'être gardé en mémoire.

[113] *Bailly*, 267.
[114] *Idem*, 268.
[115] *Idem*.

Pour le dire en peu de mots c'est en fait ceux qui ont une renommée, c'est-à-dire un nom et une réputation. Le notable est connu et reconnu comme tel par l'ensemble des habitants d'une entité plus ou moins grande, tribu, phratrie sur un territoire lui-même variable.

Premier terme donc : « ἀριστίνδην », l'adverbe qui signifie « par rang de naissance » qui nous renvoie à : « ἀριστεύς », qui est : « celui qui tient le premier rang, celui qui est le « plus distingué ». « γνωρίμοι » : « qui tombe dans notre connaissance, connu, familier ». Les deux termes pourraient être rapprochés, le « premier rang » est bien celui des citoyens « distingués », « reconnus comme tels » par l'ensemble du collectif de la cité. Mais si les termes sont proches dans le récit d'Aristote, s'ils appartiennent certainement aux termes courants de sa langue du IVe siècle, mais cela n'est pas sûr, Aristote peut être influencé par l'utilisation de sources plus anciennes, ils ne font pas partie du même contexte, non pas en termes de datation : Aristote dit que le procès des Alcméonides se déroule peu de temps avant l'épisode suivant de la *stasis*. Le contexte premier fait partie de la sphère du sacré et la *stasis* a une dimension politique mais aussi indéniablement plus générale. Le procès des Alcméonides est un acte politique pour éliminer une famille puissante opposée au pouvoir en place. L'affrontement qui suit est général et concerne la cité en son entier : l'origine que l'on pressent dans le récit d'Aristote est une révolte des « sizeniers », la partie des citoyens au statut le plus incertain tant économique qu'en terme même de liberté du corps[116]. Le tyran de Corinthe, Périandre peut bien exécuter les citoyens les plus « élevés » par rapport au corps de la cité et humilier les autres en dénudant leurs femmes et en leur confisquant leurs parures pour asseoir son pouvoir, ici les « notables » ne peuvent exécuter l'ensemble des « sizeniers » et autres entrés en révolte.

Aristote qualifie cette période « d'oligarchique en tout » (ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τε ἄλλοις ὀλιγαρχικὴ πᾶσι, καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες·, II, 2).

Dans *La Politique*, Aristote, consacre plusieurs leçons à la notion d'oligarchie, au régime oligarchique.

Le texte fait apparaître la conséquence majeure et clivante de cet « oligarchique en tout » : la mise en « opposition », aux deux extrémités de la société athénienne, de riches et d'une certaine catégorie de pauvres, les « sizeniers » qui sont les clients des riches, ils apparaissent dans ce texte d'Aristote comme les plus pauvres des citoyens athéniens : les riches sont possesseurs de la terre et les pauvres l'occupent pour la travailler pour le compte des premiers pour seulement, dit le texte, un sixième de la récolte, quelque chose qui se rapproche de seulement quinze pour cent de ce qui est produit.

Mais, ce qui est le plus intéressant ici, pour notre angle de vue, c'est l'apparition du terme *ὀλιγαρχική* associé à celui de *πλούσιοι*. L'oligarchie vue comme un tout, est, à n'en pas douter, le cumul du pouvoir économique – et ce pouvoir tient son assise d'une possession de terres qui le détache des petits propriétaires - et, d'autre part, de l'exercice réel du pouvoir

[116] La précarité de la possession de son propre corps est double car elle est nécessairement concomitante à une précarité collective. C'est tout ce « grand nombre » des habitants de la cité qui est finalement dans cette période « où tout est oligarchie » dans une situation où la liberté est ténue, liée à un endettement permanent peut-être, et qui devient insurmontable dans le cas d'une mauvaise récolte. Un corps qui dépend du bon vouloir de la nature, ou des dieux. En royauté, le premier devoir est de nourrir ses sujets, en régime d'oligarchie, il ne semble pas que cela soit le cas pour les *πλούσιοι* qui accaparent la richesse.

politique, la prise des décisions qui concernent la vie collective. Aristote dans *L'Éthique de Nicomaque*, au livre VIII[117], établit le lien suivant entre *ὀλιγαρχική* et *πλούσιοι* :

> « De l'aristocratie, on tombe dans l'oligarchie par l'effet des vices de gouvernement qui partagent la fortune publique sans tenir compte du mérite et qui se réservent tous les biens ou la plupart d'entre eux ; ce sont toujours les mêmes qui occupent les magistratures, car s'enrichir constitue la préoccupation essentielle ».

Il écrit aussi sur ce même sujet dans *La Politique* :

> « Mais quand les <citoyens> devinrent pires et se mirent à spéculer au détriment de la chose publique, c'est vraisemblablement de là que vint l'oligarchie, car c'est la richesse que l'on mit à l'honneur[118] ».

Il poursuit :

> « De ces oligarchies dénaturées par la concupiscence de l'argent naît la tyrannie, puis de la tyrannie à la démocratie, car <la classe dirigeante> devenant sans cesse moins nombreuse du fait de son sale amour du gain [...][119] ».

Outre qu'Aristote établit, dans le premier extrait relevé, un lien fort entre magistratures et accaparement, la critique porte violemment sur l'absence totale d'éthique concernant le « bien commun ». P. Ricœur relève, dans sa lecture d'Aristote, l'idée d' « insolence », *κόρος*, « et qui sera tirée tantôt vers l'esprit de lucre, tantôt vers l'esprit de domination : « L'orgueil engendre la tyrannie ». Aristote revient sur ce thème même dans un passage de Rhétorique :

> « Quelles mœurs accompagnent la richesse, tout le monde le voit aisément - on devient arrogant et hautain, sous l'influence de la richesse que l'on acquiert[120] ».

Ceci est la situation qui prévaut avant que Solon n'intervienne pour résoudre l'état de *stasis* qui règne dans la cité et qui la divise entre « riches « et « pauvres » : en V, 2 : « Alors que la lutte était violente et que les deux partis étaient depuis longtemps face à face, ils s'accordèrent pour élire Solon comme arbitre et archonte ; [...] ».

Le texte d'Aristote soulève la question générale de l'ordre de la cité. Comment sous cet angle la qualifier ? Est-ce une cité sans ordre ? Ou une cité dotée d'un ordre certain mais insuffisant pour permettre une pérennité ou une évolution sans situation de violence ? Quel est l'ordre de la cité ? Essayons d'examiner de façon simultanée l'assertion d'Aristote la cité était « oligarchique en tout » et la métaphore du collectif de la cité selon le tyran Thrasybule de Milet. Dans son ouvrage *La Politique*, traité des pouvoirs, Aristote aborde, lors de plusieurs « leçons », le thème de l'oligarchie. P. Pellerin introduit ce mot dans l'en-tête d'au moins sept chapitres : les chapitres 8 et 9 du livre III ; les chapitres 4, 5, 6, 13 du livre IV et 6 du livre VI.

---

[117] Arist., *Éth. Nic.*, VIII, 10, 3.
[118] *Idem*, 1286 b.
[119] *Idem*.
[120] Arist., *Rhét.*, II, 16, 1.

Etablissons un tableau

Livre/Chapitre	Intitulé
III, C. 8	Difficulté à définir la démocratie et l'oligarchie
III, C. 9	Les conceptions démocratique et oligarchique. La véritable cité et ses contrefaçons
IV, C. 4/C5	Définitions exactes de l'oligarchie et de la démocratie. Retour au problème de la diversité des constitutions. Division en métiers. Critique de l'oligarchie. Les esprits du peuple et celles des notables. Les espèces de démocratie. Les espèces de l'oligarchie
IV, C. 6	Les espèces de la démocratie et de l'oligarchie.
IV, C.13	Définitions exactes de l'oligarchie et de la démocratie. Retour au problème de la diversité des constitutions. Division en métiers. Critique de l'oligarchie. Les esprits du peuple et ceux des notables. Les espèces de démocratie.
VI, C.6	Les espèces de la démocratie et de l'oligarchie.

Au livre III, 8, 2, Aristote définit l'oligarchie par comparaison avec la tyrannie et celle-ci avec une forme déviante de la monarchie : celle qui tend à transformer le pouvoir du roi en despote.

> « [...] ; <il y a > oligarchie quand ce sont ceux qui détiennent les richesses qui sont souverains dans la constitution [...] ».

Après avoir discuté la justesse de cette assertion, Aristote va la réitérer en 7 et conclure que ce n'est pas le nombre de ceux qui sont au pouvoir qui importe pour définir l'un ou l'autre régime, le critère essentialiste c'est la richesse ou la pauvreté de ceux qui exercent le pouvoir :

> « [...] là où ceux qui gouvernent le font par la richesse, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, on aura une oligarchie, [...] », livre III, 8, 7.

En IV, 4, le même point de vue est adopté par Aristote :

« Mais il y aura [...] oligarchie quand ce sera les gens riches et mieux-nés en petit nombre ».

Le chapitre suivant 5, très court, est consacré aux différentes formes d'oligarchie. Ce qui permet une typologie, non exhaustive, des oligarchies, est l'acquisition (ou la nomination) et la transmission des magistratures. Le premier critère est l'accès aux magistratures. D'où sont issus les magistrats et comment sont-ils remplacés quand la charge est vacante ? A cette question qui détermine le type d'oligarchie, Aristote répond qu'il s'agit en fait du nombre de postulants possibles pour la désignation aux charges. S'ils sont choisis dans un collège fermé et restreint alors dit Aristote : « Dans une autre <espèce> les magistratures dépendent d'un cens

élevé et les <magistrats> nomment aux charges vacantes (s'ils le font parmi tous les <censitaires> il semble que l'on ait plutôt un <procédé> aristocratique, et si c'est parmi un groupe de gens restreint un <procédé> oligarchique) ».

Au chapitre 6 du livre VI, Aristote introduit un élément fécond pour comprendre à la fois la situation qu'il décrit en ce début de la

La Constitution d'Athènes, mais aussi dans son assertion sur l'omniprésence de l'oligarchie dans la cité attique à cette époque de Solon. P. Pellerin intitule ce chapitre : « Étude de l'oligarchie ». Et Aristote dit qu' : « Il faut, en effet, composer chaque <forme> d'oligarchie < d'éléments> contraires en la mettant en rapport avec la <forme> contraire de démocratie ». VI, 6, 1.

Cette méthodologie appliquée conduit à cette affirmation : « En ce qui concerne <la forme> opposée à la démocratie extrême, celle des oligarchies qui est la plus arbitraire et la plus tyrannique, plus elle est mauvaise et plus il faut de vigilance <pour la sauvegarder> ; VI, 6, 3.

Une affirmation qui appelle donc de souligner deux termes : « arbitraire et tyrannique ». L'ordre de ce type de régime politique réserve le pouvoir, si l'on suit les précédentes définitions et précisions d'Aristote citées, à une minorité de riches qui se choisissent entre eux pour l'exercice des magistratures. Tout procédé démocratique comme l'élection, par un large nombre de citoyens, de magistrats issus d'un cens faible, est totalement exclu de cette forme d'oligarchie.

En III, Aristote rappelle, laconiquement, que dans l' « ancienne constitution, celle qui est antérieure à Dracon [...] », « on prenait les magistrats dans les familles nobles et riches » (τὰς μὲν ἀρχὰς καθίστασαν ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην. ἦρχον δὲ τὸ μὲν πρῶτον διὰ βίου, μετὰ δὲ ταῦτα δεκαέτειαν). Pour accéder aux *archè* de la cité il fallait, comme prérequis, appartenir à la fois à ces familles considérées comme « nobles » ou, en tout cas, possédant une singularité d'origine reconnue ; et, comme deuxième prérequis, la richesse de la famille « noble », c'est-à-dire la possession d'une surface importante de terres productrices de récoltes ou d'élevage.

Est-ce le cas dans la cité qu'Aristote décrit ? Aristote dans *La Constitution d'Athènes*, en III, 1 :

> « L'organisation de l'ancienne constitution antérieure, était la suivante. On prenait les magistrats dans les familles nobles et riches. Les charges étaient à l'origine conférées à vie, plus tard pour dix ans ».

Le modèle décrit brièvement ici par Aristote répond parfaitement au modèle d'oligarchie « extrême » qu'il a lui-même décrit dans ses précédentes « leçons » politiques. Il s'en suit donc que l'organisation politique de la cité est, selon le philosophe, « fragile ». Une minorité de familles, des mieux-nés, s'accorde pour monopoliser le pouvoir politique et la propriété foncière c'est-à-dire la richesse au détriment d'une classe « moyenne » à laquelle appartient Solon et des sizeniers ou autres catégories de paysans pauvres et fragiles. A tel point que tout débiteur qui ne peut rembourser ses dettes peut être vendu lui et sa famille comme esclave. L'homme le plus pauvre est dépourvu de pouvoir politique sur la cité, mais aussi sur son propre corps, sur le corps de sa femme et de ses enfants. La *stasis* éclate et la lutte est « violente » et longue. Il y a donc une catégorie de citoyens qui accapare tous les pouvoirs politiques et économiques parce qu'ils sont mieux-nés et riches. Pour marquer cette totale

opposition sociale Aristote dans son texte, pour un contexte de *stasis*, dans la cité ante-Solon, utilise donc le terme de « oligarchikè », associé à celui de « πλούσιοι ». L'oligarchie est régime de riches, cela était bien en fait la définition première de l'oligarchie qu'Aristote donne dans ses leçons. S*tasis*, aussi, parce que l'ordre oligarchique extrême porte en lui-même selon Aristote son propre gène d' « auto-destruction ». Il faut aussi remarquer qu'Aristote ne semble accorder à ces *oligoi* aucun prestige. Leur mode de gouvernement de la cité ne leur apporte pas le renom : les noms des familles faisant partie de cette oligarchie sont omis. Les *oligoi* n'ont fait qu'émerger le nom de Solon. Aristote semble suggérer dans ce choix que renommée et prestige sont aussi liés à la « bonne action », outre sa singularité et son exception l' « agir », l' « acte » doivent être « juste ».

Thucydide au livre III, fait le récit de la guerre intestine qui dévaste Corfou. « Depuis le retour des prisonniers ». En effet, cet événement, auquel Thucydide accorde un long développement, s'inscrit dans la suite des premiers affrontements qui ont lieu entre Corinthiens et gens de Corcyre. Ceux-ci ont conclu un accord d'alliance avec les Athéniens, les Corinthiens ont pour soutien Lacédémone. Les opérations navales ou terrestres ne sont pas favorables à Corinthe qui essaye un autre procédé pour subjuguer la cité îlienne. Les Corinthiens libèrent les prisonniers faits au cours des précédentes :

> « [...] batailles navales livrées du côté d'Épidamne que Corinthe avait relâchés sous prétexte que leurs proxènes avaient fourni une caution de huit cents talents, mais en fait parce qu'on avait su les persuader de rallier Corcyre à Corinthe. Ils travaillaient effectivement à retirer leur cité de l'alliance athénienne, en allant trouver chacun de leurs concitoyens[121] ».

Le premier effet de cette offensive contre la communauté de la cité est le meurtre de Peithas, « proxène volontaire d'Athènes[122] » qui « dirigeait le parti populaire[123] » et d' « environ soixante conseillers et particuliers[124] » dans la Boulé de Corcyre.

L'affrontement, ici, manifestement, a pour objectif le contrôle politique de la cité entre le parti du peuple et le parti « aristocratique » - je reprends les termes des traducteurs de l'édition des Belles-Lettres – l'enjeu étant l'alliance de la cité avec Athènes ou Lacédémone. Il y a une identification entre parti populaire et Athènes, parti aristocratique et Lacédémone. Le lien *stasis* et guerre du Péloponnèse est largement apparent. Ces événements de Corcyre ne sont pas un phénomène singulier, une « folie » qui aurait atteint seuls les habitants de la cité, une sorte de virus inoculé par les Corinthiens dans la ville par les prisonniers relâchés. Thucydide l'affirme en en faisant une sorte de bilan de celle-ci et l'étendant de façon générale au monde grec en guerre.

> « Tel fut en effet le degré de cruauté qu'atteignit la guerre civile, et il fut plus sensible parce qu'elle était des toutes premières ; car ensuite le mouvement gagna pour ainsi dire le monde grec tout entier, où des différends opposaient dans chaque ville les chefs du

[121] Thuc., III, 70, 1.
[122] *Idem*, 3.
[123] *Idem*.
[124] *Idem*, 6.

> peuple, partisans d'appeler les Athéniens, et les aristocrates[125] (*kai toîs oλιγοις*) qui tenaient pour les Lacédémoniens[126] ».

Le contexte de cet épisode de la guerre du Péloponnèse est celui très net d'une forme de chaos, d'anomie totale. La guerre est « totale » : la cité est à la fois en guerre avec un ennemi extérieur, Corinthe et avec elle-même : elle est divisée en deux camps politiques qui traversent les familles mêmes : Thucydide asserte que la « parenté même devint un lien moins étroit que le parti (έταιρικού) [...][127] ».

Au chant IX de l'*Iliade*, Nestor désigne ainsi celui qui « désire la *stasis* » : « [...] C'est un hors-la-loi sans foyer ni famille que l'homme qui désire la guerre intestine, une guerre glaciale ![128] ».

Au premier livre de *La Politique*, Aristote lui-même cite ce passage de l'*Iliade* : « il est comme celui qui est injurié par Homère : « sans lignage, sans loi, sans foyer[129] ». Il est ce qu'un homme peut être de plus démuni. Il en perd aux yeux des deux auteurs la capacité de vivre en communauté, d'être citoyen de la *cité*. Dans les événements d'Athènes que rapporte Aristote au début de *La Constitution d'Athènes*, il y a très nettement deux camps qui sont définis : les « riches » (ολιγαρχικη » associé à celui de « πλούσιοι ») et les « pauvres (démos) ».

La *stasis* qui règne dans la cité attique présente des aspects différents de la guerre civile corcyréenne et en général de ce mouvement général de guerres intestines que Thucydide évoque. L'auteur en quelques pages semble nous dire que dans de nombreuses cités il y eu comme un temps où les citoyens oublièrent qu'ils se prétendaient civilisés. Un intervalle temporaire, mais en quelque sorte « hors du temps », où chacun ne poursuivit par tous les moyens, qu'un seul but, ce que Thucydide appelle le « pouvoir voulu par cupidité et par ambition[130] ». L'affrontement ne va pas jusqu'à créer ce chaos. Aristote ne fait pas le récit de familles déchirées par la désunion allant jusqu'au meurtre du fils par le père. La *stasis* est de façon prépondérante économique. La nature de la possession de la terre et son mode d'exploitation sont les raisons premières de la *stasis*. Cela nous le comprenons bien n'exclut pas une revendication politique forte. Aristote le dit lui-même : « tout est oligarchie ». Mais la division créée dans le collectif de la cité est en quelque sorte « ordonnée » : c'est une dichotomie marquée entre deux catégories qui vont finalement accepter la procédure d'arbitrage pour mettre fin au conflit. Néanmoins, les deux situations ont en commun d'être deux variations de *stasis*, d'une désunion de la cité qui conduit à des épisodes de violences d'intensité et de généralisation différentes : dans la cité attique ceux qui ne prennent pas part au conflit : les gens qu'Aristote dit appartenir à une classe moyenne, sont massacrés comme Thucydide l'affirme dans son récit :

> « Quant aux éléments intermédiaires dans les cités, ils étaient massacrés par les deux camps, soit parce qu'ils ne les soutenaient pas, soit qu'on trouvât odieux de les voir, eux, en réchapper[131] ».

---

[125] Les traducteurs de l'édition C.U.F. de 2003 ont choisi de traduire *και τοîς ολιγοις* par « aristocrates ».
[126] Thuc., III, 82, 1.
[127] *Idem*, 6.
[128] Hom., *Il.*, IX, 63-64.
[129] Arist., *Pol.*, I, 2, 1252b.
[130] *Idem*, III, 82, 8.
[131] *Idem*.

L'affrontement est bien délimité à deux catégories du *koinon* de la cité, il ne l'embrase pas apparemment en entier. Dans la *stasis* de la cité attique, c'est au sein de cette classe intermédiaire que les deux parties trouvent un médiateur qu'Aristote décrit en fait comme un être double : appartenant à la fois par sa naissance à une forme d' « aristocratie » et à la fois appartenant par sa richesse à une classe « moyenne ». Solon c'est un « bien-né » dont la fortune est faible, Aristote l'apprécie selon ces deux critères. Il n'appartient ni à la catégorie des « plousioi » ni à celle du *démos*.

L'intérêt de mettre en parallèle les deux récits d'une *stasis*, certes différenciés, est de voir si les termes du récit « thucydidéen » sont les mêmes ou diffèrent du vocabulaire aristotélicien. Nous allons donc procéder, en première intention, à un relevé des termes qu'utilise Thucydide pour désigner les deux camps qui s'affrontent à l'intérieur du livre III entre le paragraphe LXIX qui commence ce que le traducteur a nommé : « Les événements de Corcyre » et le paragraphe LXXXV qui les termine dans le récit de l'auteur athénien.

A Corcyre, le *prostatès* du peuple, Peithas est aussi celui des Athéniens. Thucydide l'indique clairement : « δεμου προεισινκει ». Il y a donc similarité entre le « parti du peuple » et l'alliance athénienne qui est perçue comme la « cité démocratique » et l'alliance lacédémonienne qui est celle de l' « aristocratie ». Ce terme de *démos* est dans la suite du texte l'un des deux seuls vocables employés par Thucydide pour désigner le parti opposé aux « aristocrates ». En LXXIII, les esclaves des *oikoi* se rangent massivement « aux côtés du peuple (*plèthos*) », c'est ici le deuxième terme pour désigner le *démos*. En LXXIV, 2, les « aristocrates » sont repoussés et ils « craignirent que du premier élan, le peuple [...] ». En LXXX, 1, le traducteur utilise le terme de « démocrates » pour traduire « démos ». Enfin, en LXXXII, 1 les chefs du peuple sont la traduction de « τῶν δήμων προστάται » Le parti adverse des « aristocrates » que les traducteurs utilisent est traduit par le terme de « riches » ou de dérivés de riches et par le terme d' « oligoi ». Au début de l'affrontement Peithas, l'homme fort du parti de peuple, est poursuivi en justice « par ces-gens-là », terme qui désignent en fait les prisonniers libérés par les Corinthiens et qui œuvrent pour renverser l'alliance corcyréenne avec Athènes. Ils sont donc les accusateurs de Peithas. Celui-ci est acquitté du chef d'accusation qui était de vouloir « asservir Corcyre à Athènes[132] ». En retour, il assigne aussitôt les « cinq personnalités les plus riches de ce parti » et Thucydide asserte que ses ennemis, les riches sont condamnés[133]. Lors du repli des « aristocrates », repoussés par le *démos*, le terme « aristocrates » étant la traduction de *oi oligoi* [134].

B.1.2 Le champ de blé de la cité oligarchique

Thrasybule coupe les tiges de blé qui dépassent et d'une certaine façon nous pensons à l'image d'un champ où tous les épis sont alors de même hauteur. La lecture des textes d'Hérodote et Aristote fait apparaître une image plus nuancée. On peut penser le champ ayant une catégorie d'épis hauts, mieux-nés et riches en grains. Puis, une deuxième catégorie d'épis, moins élevés, porteur de moins de « richesses » à moissonner. Néanmoins, si celle-ci est plus nombreuse que la première, elle reste faible par rapport à la dernière qui constitue l'essentiel

[132] Thuc., III, 70, 3.
[133] *Idem*., 5.
[134] *Idem*., 74, 2. Sur la traduction, voir notre réserve exprimée précédemment.

des épis du champ, une catégorie qui est donc celle du *démos*. Par rapport à la « fable » de Thrasybule, les cités attique et corcyréenne ne sont pas « sous la coupe » d'un tyran. L'ordre institutionnel est d'un ordre différent. Le tyran dans la fable c'est celui qui se tient au côté du champ pour le surveiller mais qui peut aussi y pénétrer, le traverser pour y apporter les « modifications » de composition qui le servent.

Dans la cité attique où tout est oligarchique, tous les pouvoirs sont entre les mains de ces familles de mieux-nés et riches. L'assertion d'Aristote exprime clairement l'idée d'emprise d'un petit nombre sur la cité entière, le *koinon* de la cité est en fait entièrement sous la coupe de quelques-uns. Cette emprise finalement a débouché sur la crise qui est décrite par l'auteur. Il me semble qu'il fait lien direct entre ce mode d'emprise et la situation qui ne pouvait que déboucher sur une crise. Le pouvoir décrit est le fait d'un petit nombre d'hommes, en fait, le terme le plus exact est certainement « de familles », qui ont un intérêt certain, on le comprend bien, à faire perdurer cette situation qui n'est que profit pour elles. Ce n'est donc que face à la force exercée longtemps que ces familles acceptent un arbitrage qui ne peut que leur faire perdre un ou des acquis. L'arbitrage est toujours sacrifice pour les partis en présence pour accéder à un accord. La situation dans la cité n'est pas le chaos que décrit Thucydide à Corfou : puisque un accord d'arbitrage est conclu et ramène apparemment le calme même si les deux parties reprochent à Solon ses décisions. La cité n'est pas engagée dans le processus destructeur de Corfou. Ce n'est donc pas une révolution, c'est-à-dire, une reconstruction de la société mais un aménagement réel de celle-ci au profit des plus pauvres.

Il existe donc une forme de réseau horizontal entre les tiges les plus « hautes » pour s'entendre sur une forme générale de gouvernement et au quotidien sur les affaires de la cité. Il est plausible mais à ce niveau le texte d'Aristote ne l'indique en rien que ce réseau horizontal soit complété pour chaque « tige », chaque famille, par des assises territoriales et que des alliances spécifiques existent entre certaines familles pour créer des sortes de sous-réseaux de pouvoir, amplifier le poids de chacun et notamment de la famille dominante. Il est possible que le terme d' « hétairie » puisse déjà qualifier un noyau de pouvoir autour d'un « homme fort ». Le constat final est que cette forme de domination n'a pu trouver en elle-même de solution pour se sauvegarder totalement.

B.1.3 Thucydide : le livre VIII

On peut envisager de séquencer Le livre VIII de Thucydide selon plusieurs points de vue. Ici, il nous suffira de le faire en seulement deux parties : a) les opérations de guerre ; b) les opérations politiques à la fois dans l'île de Samos, dans les cités abordées par Pisandre lors de son voyage vers Athènes et à Athènes même. Je ferai focus seulement sur les paragraphes relatant les opérations politiques. Ce livre VIII, d'un point de vue politique, est certainement le plus intense dans le récit de l'histoire de la cité attique. Les décisions prises par un groupe restreint d'hommes ont comme conséquence la césure de 411 dans l'histoire démocratique athénienne. Ici, il ne s'agit que de s'intéresser aux termes utilisés par l'auteur pour nommer les hommes bien-nés qui vont participer au changement de constitution de la cité et exercer le pouvoir en 411 durant quelques mois. Il faut aussi relever le vocabulaire employé pour désigner le peuple athénien dans l' « action politique ».

B.1.3.1 Nommer les « puissants »

Il faut ici aussi établir un tableau des relevés principaux des termes utilisés dans ce contexte de *stasis* de la cité d'Athènes en 411, par Thucydide dans *La Guerre du Péloponnèse*, au livre VIII. Le relevé est effectué dans l'ouvrage de la Collection des Universités de France, édition de 1992.

Référence dans le texte (à l'intérieur du livre VIII)	**Traduction C.U.F.**
13, 2.	[...] les aristocrates [...]
17, 2	[...] les principaux des Milésiens [...]
47, 2	[...] Les plus considérables d'entre eux [...]
47, 2	[...] Les triérarques et les plus considérables des Athéniens [...]
48, 1	[...] Chez les citoyens considérables [...]
48, 3	[...] les chefs du mouvement oligarchique [...]
63, 3	[...] les principaux notables [...]
63, 4	[...] Les Athéniens de Samos qui participaient au projet [...] (qui délibéraient du projet)
66, 5	[...] les oligarques [...]

Dans ce relevé, les traducteurs ont traduit de deux façons différentes le terme de *dunatos*. D'abord, en 47, 2, la traduction est : « les plus considérables des Athéniens ». Puis, en 63, 3, « les principaux notables ». Il serait bon compte tenu de l'évolution dans le choix des termes à retenir, au plus proche de la période et de l'esprit du temps, de ne pas faire le choix de : « principaux notables » et de ne garder que le terme de « considérables » dans le sens de plus « puissants ».

Il faut définir ce contexte du livre VIII de façon rapide, nous reviendrons en troisième partie largement sur les deux « coups d'État » de 411 et 415. Néanmoins, il est impossible, me semble-t-il de discuter des termes employés sans les insérer dans l'ensemble du récit du livre VIII.

L'armée athénienne envoyée en Sicile est totalement défaite. Athènes ne rend pas les armes et prend selon les termes de Thucydide les dispositions nécessaires pour continuer la guerre. Une des deux préoccupations majeures des Athéniens est d'empêcher l'alliance péloponnésienne de prospérer à leur détriment en profitant ou suscitant des défections des alliés athéniens. La flotte construite et armée par la cité attique ayant à son bord un fort contingent d'hoplites établit sa base à Samos. L'armée (ce terme englobe, ici, force navale et force terrestre) est une communauté de citoyens qui présente à la fois des aspects semblables au *koinon* de la cité en paix mais surtout les particularités de la *cité en guerre*. Celle-ci n'est pas la *cité en paix* ou tout simplement la *cité ensemble* à Athènes. C'est d'abord une cité fractionnée entre ceux qui sont demeurés à Athènes et ceux qui sont en armes à Samos. En l'absence de contingents envoyés au loin, la cité athénienne continue de délibérer et voter des lois : la

modification des compétences de l'aéropage aurait été votée en l'absence de Cimon et d'un corps d'hoplites. Mais ici, la situation présente un caractère inhabituel : le contingent présent sur l'île est important : plus de cent trières avec leurs rameurs et un fort détachement d'hoplites de marine et de « combattants à terre ». Ici, à Samos, le «peuple-aux-rames » est exclu des délibérations des conseils de guerre qui ne se tiennent qu'entre stratèges et « officiers » ou peut-être simplement pour certains entre stratèges. Le « pouvoir guerrier » ou pouvoir de conduire la guerre » est concentré dans les mains d'un groupe très restreint d'hommes qui en ont reçu mandat de la cité. Ces hommes parmi les plus puissants ou considérables de la cité sont entre eux, à l'intérieur de la tente, qui abrite leurs délibérations, leurs choix tactiques, ils sont comme dans l'*andrôn*. Cette tente du commandement est la possibilité d'avoir et d'abriter le secret. Deux mondes sont alors existant, ces quelques hommes aux commandes de l'armée dans leur entre soi et le reste de l'armée. Si le rameur, assis sur son banc, tirant sur le « bois mort », garde ses prérogatives politiques, et, est l'égal, dans son vote, aussi bien à l'assemblée que lorsqu'il est juge, de ces « commandants », il n'en demeure pas moins que dans ce contexte de guerre, il est aux ordres, parce que comment faire différemment sans chaos ? Comment pourrait-il aussi posséder cet indispensable « art de la guerre ». Tout ressemble et tout est propice aux conditions possibles d'une oligarchie. Les pouvoirs de ceux qui ont la responsabilité de la conduite de la guerre sont d'une haute intensité sur une communauté de citoyens qui sont, dans ce moment, de façon primordiale, des soldats qui doivent obéir. Le groupe ayant le « pouvoir-guerrier » ordonne et attend d'être obéi. Il faudrait revenir sur cette idée de « pouvoir-guerrier » spécifique, sur sa dévolution par la cité et sur le contexte qu'il crée. Il me semble, en effet, que l'assemblée de la cité attique, la « cité en toge », ne présente donc pas les mêmes caractères que la partie de la « cité en armes ».

Au contexte particulier de la guerre s'ajoute bientôt, dans le texte de Thucydide, celui singulier de la *stasis*, du renversement de la démocratie et de la prise de pouvoir dans la cité d'un groupe de citoyens dont une partie est directement issue de ces officiers qui commandent. A ce moment de l'action politique, au sens le plus fort, ce sont ces hommes de même nature qui rassemblent, se réunissent devenant en fait une force décisionnaire commune. Par quels (s) noms sont-ils désigné(s) dans le récit de Thucydide, lui-même issu des « biens nés », au livre VIII ?

B.1.3.2 *Oligoi, dunatoi*

Ce sont les deux termes principaux qui désignent ceux qui initient et permettent par leur action et leur discours le changement de *politeia*. Quelle différence entre ces deux termes ?

A l'intérieur du livre VIII, le récit de cette tentative d'installer un régime oligarchique à Athènes débute en 47, 2 :

> « En effet, les soldats athéniens de Samos apprirent son pouvoir [celui d'Alcibiade] sur le Perse, alors comme Alcibiade avait avisé les plus considérables d'entre eux de faire connaître à son sujet aux plus honnêtes gens qu'avec une oligarchie au lieu de régime de coquins[135], de cette démocratie qui l'avait chassé, il voulait rentrer pour vivre au

[135] Thuc., VI, 15, 4. Nous sommes à l'assemblée Nicias et Alcibiade s'affrontent à la tribune à propos de l'expédition de Sicile. Thucydide fait précéder la réponse d'Alcibiade à Nicias d'un court point sur la situation du fils de Clinias dans la cité : « [...], les gens formant la masse, se persuadant qu'il aspirait à la tyrannie, se firent ses

milieu de ces concitoyens, en leur procurant l'amitié de Tissapherne, - pour cette raison et surtout par sentiment personnel, les triérarques et les plus considérables des Athéniens de Samos avaient résolu de renverser la démocratie ».

Il faut donc faire halte sur ce texte. Alcibiade s'est adressé depuis son refuge de Milet à une catégorie bien précise de citoyens Athéniens : les « plus considérables ». Son discours peut être lu ainsi : je suis moi-même l'un d'entre vous et j'ai été victime du pouvoir du *démos*. Tissapherne ne peut traiter avec un régime de « coquins », seuls vous hommes de bonne naissance pouvaient diriger la cité et passer alliance avec le Roi. Selon Thucydide quelle réponse lui ait-il apporté par ceux-là ? Deux catégories d'Athéniens soutiennent l'exigence oligarchique d'Alcibiade : les « triérarques » et « les plus considérables des Athéniens ». Ces deux catégories sont appelées dans le texte de Thucydide :

Référence	**Traduction C.U.F.**
47, 2	[...] Les plus considérables d'entre eux [...]
47, 2	[...] Les triérarques et les plus considérables des Athéniens [...]
48, 3	Les chefs du mouvement oligarchique

Le terme, *oligarchia*, apparaît au même paragraphe 47, 2, pour désigner non pas des hommes mais un régime l'oligarchie. A ce moment du texte, elle n'est pas instaurée, elle est souhaitée par Alcibiade et approuvée par les triérarques et les « plus considérables des Athéniens ». Il est important de le souligner. En effet, le terme est utilisé par Thucydide dans le contexte suivant : Alcibiade, accompagné de Chacildeus le Lacédémonien, lance sur Chios la première opération de renversement d'alliance de l' « après-expédition » de Sicile. De la prise de pouvoir par les citoyens bien-nés de Chios doit naître une oligarchie. Lorsqu'Alcibiade aborde Chios, ceux-là ont initié l'opération. Ils sont dans le mouvement de l'action politique, Thucydide les désigne par le vocable d'*oligoi*.

Le terme, *oligoi*, au pluriel donc est choisi par Thucydide pour nommer un groupe d'hommes dans un contexte particulier, celui de l'action politique, aux fins d'instaurer un régime particulier, l'oligarchie.

Dans le paragraphe 47, 2, l'action politique n'est pas concrètement en cours. Nous sommes, bien évidemment, à une frontière entre décision prise et action commencée, mais la ligne n'est pas encore outrepassée. Les hommes qui vont agir, se mettre en mouvement sont donc de deux catégories les triérarques qui commandent les trières de la flotte (ou du moins certainement la plus grande partie de ces triérarques) et les Athéniens « les plus considérables ».

Il y a là me semble-t-il une alliance entre une hiérarchie militaire, en 30, 1 - 2, Thucydide rapporte que les Athéniens rassemblent leur flotte à Samos. L'auteur indique que les stratèges décident de séparer la flotte en deux groupes : le premier compte trente navires qui sont sous le commandement de trois stratèges : « Charminos, Strombichidès et Euctémon », le second

ennemis [...] ». Pour Alcibiade les « coquins » dont il parle sont les « gens formant la masse » de Thucydide, c'est-à-dire le peuple.

groupe qui reste dans l'île comprend « soixante-quatorze » navires. Le total est donc de cent quatre trières et donc d'autant, peut-on supposer de triérarques. Nous sommes là en hiver 412.

L'autre groupe les « citoyens les plus considérables » présents à Samos sont dénommés selon me semble-t-il un vocable non militaire, par un qualificatif de leur rang dans la cité et non pas dans l'armée. D'ailleurs Thucydide les nomme collectivement alors qu'il est sûr que parmi eux se trouvent des stratèges. Ceux-là sont de façon implicite intégrés par Thucydide dans cette appellation. En 21, du livre VIII, Thucydide narre la révolte du peuple de Samos contre les « notables » de la cité îlienne :

> « C'est à cette époque encore qu'à Samos se produisit la révolte du peuple contre les notables, aidée par les Athéniens qui se trouvaient là encore avec trois navires. Le peuple samien tua à peu près deux cents des principaux notables en tout, il en frappa d'exil quatre cents, [...] ».

Le terme *oligoi* n'apparaît pas dans le texte. Il aurait été logique, dans un sens, de le relever. Mais Thucydide ne l'emploie pas. Alors qu'à ce moment-là le régime en place est aristocratique (Voir note É. Will) et le texte de Thucydide indique précisément que c'est le peuple qui chasse ces *dunatoi*. Il faut, je crois penser, en terme d' « inclusivité collective ». Si l'on cumule le nombre de puissants tués et ceux « frappés d'exil » le nombre atteint est de six cents « puissants » touchés par la colère du peuple. Le terme peut être pris dans une acceptation générique : « puissants » inclut, me semble-t-il, en premier ceux qui pourraient être impliqués dans le gouvernement même de la cité, certainement il faut compter ceux-là dans le compte des exécutés et en second, au-delà de ce premier chiffre, ceux qui font partie de cette classe, d'où sont issus ceux qui dirigent dans les faits, mais qui seraient peu ou dans une mesure moindre impliqués directement dans la gouvernance effective de la cité, c'est-à-dire, notamment, n'exerçant pas de charges. Mais cette désignation ne signifie pas que les *dunatoi* de Samos aient été des citoyens passifs.

On peut prendre l'exemple d'Ion le personnage de la pièce d'Euripide.

Le terme *dunatos* - *dunatoi* (le plus souvent au pluriel pour définir collectivement un groupe d'hommes « puissants » est défini comme le groupe qui occupe le « premier rang de la cité » et exerce une forme de « prééminence active ». Dans *Ion*, ce dernier adresse à son père déclaré, Xouthos, une longue tirade sur les conséquences de son retour à Athènes dans la situation de fils d'un « étranger » dans le cas où « [...] j'aspire à devenir quelqu'un ». Dans ce cas-là, et seulement dans ce cas, il sera, alors, selon lui, dans la cité, la cible des trois catégories de citoyens de celle-ci qu'il définit ainsi :

> « [...] je serais détesté de la foule incapable, supériorité, toujours est odieuse. Quant à ceux-là qui, bons à la fois et capables, se taisent par sagesse, et fuient la politique, ceux-là me trouveront bien sot, bien ridicule, de ne pas rester coi dans la ville inquiète. Enfin ceux qui marient politique et raison, voteront encore plus contre moi, si j'arrive aux honneurs ; [...]. Ceux-là qui sont nantis du pouvoir et des places, sont les plus acharnés contre leurs concurrents[136] ».

Dans son cours du « 2 février 1983 » au Collège de France sur le thème de la *parrhêsia*, M. Foucault relève cette division des citoyens en trois groupes distincts :

[136] Eurip., *Ion*, v. 594–606.

> « Deuxièmement, cette volonté d'avoir la *parrhêsia* était liée, dans cette tirade, à une classification très intéressante des citoyens, qui se faisait non pas en fonction de la richesse, mais en fonction de la *dunamis* (de la force, de la puissance, du pouvoir exercé, de l'exercice du pouvoir. Et, il distinguait trois catégories de citoyens : a) les *adunatoi* (ceux qui n'ont pas la puissance, ceux qui n'exercent pas le pouvoir et qui sont en gros les gens du peuple) ; b) ceux qui sont assez riches et d'assez bonne naissance pour s'occuper des affaires, mais qui en fait ne s'en occupent pas ; c) et puis, troisièmement, ceux qui effectivement s'occupent de la ville. Les premiers, donc sont les impuissants. Les seconds sont les *sophoi* (les sages). Et puis les autres, les puissants qui s'occupent de la ville. Il est clair que la *parrhêsia* concerne cette troisième catégorie, puisque d'une part ceux qui sont incapables, impuissants, n'ont pas à prendre la parole[137] ».

Avant de commenter la traduction de L. Parmentier et H. Grégoire des vers 594 - 606, de *Ion*, il faut je crois remarquer qu'être *dunatos* c'est pouvoir prendre la parole dans l'Assemblée, seule façon pour les citoyens de participer au gouvernement de la cité, tout au long de sa vie d'adulte. Les deux traducteurs de l'ouvrage des « Belles-Lettres » traduisent et qualifient ainsi la première catégorie : les *adunatoi*, par le terme pluriel d'« incapables » c'est-à-dire, ceux qui sont in-capables, dans l'incapacité de prendre la parole. Ils sont sans « puissance ». Notons-le. La seconde catégorie de citoyens sont les *chrèstoi dunamenoi* ce qui est traduit par bons et capables. *Dunamenoi,* les « puissants », *chrèstoi*, qui peut aussi signifier les « grands », les « principaux citoyens », mais aussi « bons » comme la *Médée* d'Euripide[138]. Cette notion de « puissance » M. Foucault la lie à la *parrhêsia* et la commente ainsi :

> « Elle [la *parrhêsia*] est caractérisée beaucoup, plutôt, je dirais par une dynamique, une *dunamis*, par une certaine supériorité qui est aussi une ambition et un effort pour se trouver dans une position telle que l'on peut diriger les autres. Cette supériorité n'est pas identique du tout à celle d'un tyran, lequel tyran exerce un pouvoir sans rivaux, même s'il a des ennemis ».

Ion, pièce présentée au public en 418, dit aussi ceci : prendre le parti de la vérité en parole, du parler vrai c'est le moyen que seuls les hommes « en puissance », les *dunatoi*, disposent pour « se trouver dans une position telle que l'on peut diriger les autres » c'est-à-dire les *sophoi* ceux qui ont renoncé à la parole et donc à diriger les affaires publiques et les *adunatoi*, ceux qui n'ont pas de « puissance ». C'est, aussi, pour cette raison qu'Ion parle vrai, Euripide montre sa supériorité d' « homme en puissance », en « capacité ». Cela s'oppose à ceux qui ne parlent pas vrai, ceux qui utilisent les leçons des sophistes, ceux qui parlent dans le sens de l'attente du peuple.

> J'aimerai isoler la catégorie des : « Quant à ceux-là qui, bons à la fois et capables, se taisent par sagesse, et fuient la politique [...] ».

Ici, Ion détermine une catégorie de citoyens « ceux-là [...], bons à la fois et capables [...] ». Le terme de « bons », (*agathoi*), indique clairement leur appartenance aux mieux-nés de la cité. Dans ceux-ci, il existe au moins ce sous ensemble : ceux qui ne participent pas à l'*agôn* politique, qui n'ont pas prétention à diriger la cité. Ils ne le font pas par manque de capacité : ils en sont « capables » dit Ion, ils le font dit-il par « sagesse ». Sont-ils moins « puissants » que

---

[137] Foucault M., 2008, 143.
[138] Dict. *Le grand Bailly*, Paris, 2000, 2154.

ceux qui participent au jeu politique ? Si cette interrogation a été discutée par Aristote, on voit ici qu'elle est déjà présente chez Euripide. Dans les contemporains qui l'ont reprise dans les termes aristotéliciens, j'aimerais reprendre les positions de Comte-Sponville et de Nietzsche, puis de G. Agamben.

Comte-Sponville donne une définition de la puissance et donc de l' « acte » qui, pour plusieurs points est intéressante à confronter avec le champ sémantique des sources[139]. Il définit la puissance comme « une force » qui s'exerce - puissance en acte : *energeia* - ou qui peut s'exercer - puissance en puissance : *dunamis*. Les deux, au présent, sont une seule et même chose [...] ». E. Rimboux ne dit pas autre chose dans le *Dictionnaire des concepts philosophiques,* (édité par le CNRS) : « La puissance active est le pouvoir de produire un mouvement[140] ». A cela, qu'il nous faudra reprendre, il intègre, la définition qu'en donne Nietzsche dans La *volonté de puissance,* recueil posthume de textes, celle-ci est « l'essence la plus intime de l'être ». Et toujours pour Nietzsche, cette volonté se traduit comme « force d'affirmation, de création, de différenciation [...] », le philosophe allemand continue : « Il n'y a de volonté que dans la vie, reconnaît Nietzsche, mais cette volonté n'est pas vouloir vivre ; en vérité, elle est volonté de dominer », et d'abord de se dominer soi : « Tout travaille à se surpasser sans cesse » (Zarathoustra, II, « De la maîtrise de soi »). Il faut dès lors avancer avec prudence. Ce qu'il faut, me semble-t-il, souligner en premier est l'emploi de deux termes pour désigner l'idée de « puissance » en grec, elle est donc *energeia* ou *dunamis*. Le premier terme, *energeia pour* Comte-Sponville est donc une puissance en cours, le second terme, *dunamis*, est pour le philosophe : « puissance en puissance », c'est-à-dire, *en capacité de faire* mais ne faisant pas, se retenant étant une « puissance retenue », une potentialité. Charmide l'homme qui a, selon Socrate, toutes les qualités pour guider sa cité au mieux, par ses conseils, mais qui ne veut pas prendre la parole à l'assemblée devant le peuple[141], répond, me semble-t-il, à cette idée d'hommes ayant la capacité de faire, d'agir, mais préférant rester « hors-jeu[142] ».

---

[139] Comte-Sponville A., 2001, 478-479.

[140] Rimboux E., *idem*, 680-681.

[141] Barthes R., 1960. Il pourrait qualifier Charmide d' « aphasique ». Pour R. Barthes « [...] Fuir la parole, c'est fuir la relation de force, c'est fuir la tragédie ».

[142] G. Agamben replace cette discussion à son origine : Aristote, et la relie au problème de la souveraineté de l'homme sur lui-même[142]. Cette catégorie de citoyens, soulignée par Ion, possède le « pouvoir-faire » nécessaire pour passer à l'étape suivante qui est l' « agir ». Toutefois, ils ne le font pas. Ce refus de l' « acte » met-elle en cause leur « puissance » à le réaliser ? Aristote répond clairement par la négative. Avicenne reprenant cette affirmation la confirme en nommant « puissance parfaite [142]» cet état. Il ne souffre donc d'aucune diminution, d'aucun délitement. L' « agir » alors s'analyse comme un choix de faire ou faire ne pas. Dans notre contemporain on revient au choix qu'exprime le personnage de Melville, Bartleby : « *I would prefer not to…* ». L'énoncé du personnage est un refus choisi. Il pouvait faire le choix de « faire ». Son employeur n'exerce pas de contrainte particulière. Refuser la demande du « Maître chancelier[142] » qui l'emploie ne le prive pas de sa capacité de copiste. G. Agamben écrit que : « En effet, toute puissance de d'être ou de faire quelque chose est, pour Aristote, toujours puissance de ne pas être ou de ne pas faire (*δυναμις με ειναι, με ενεργέιν* ». La capacité à faire choix quel que soit la décision prise est « puissance ». A contrario, l'absence de possibilité ou de capacité à affirmer un choix, est contrainte. Ces hommes, cités par Ion, ont déposé leur « puissance d'être », ont suspendu cette puissance sans la perdre. Pour le dire autrement, l'homme sans contrainte, possède alors un libre choix de « faire » ou « ne pas » (faire). Il garde dans les deux cas sa « puissance » au sens aristotélicien. Plotin, sur le même sujet, poursuit la discussion ainsi : il prend l'exemple de deux « êtres » qui peuvent « être ainsi ». L'un est dans cet état « par nécessité », c'est-à-dire qu'il ne pourrait faire autrement : il est dépourvu de choix ; l'autre est « ainsi » parce qu' « ainsi » est le mieux, « ainsi » est donc le résultat d'une délibération. Le premier est « être en acte » dont l'état se résume à être « ainsi » et pas autrement. Raisonnement et délibération sont absents. Il est celui qui chemine sans possibilité de bifurcation. Il est un « être en acte » incomplet. Le second est son opposé : il possède le choix de faire autrement, il peut, certainement si la situation le permet, envisager même, plusieurs possibilités. Son « agir »

En effet, dans le dernier livre de la guerre du Péloponnèse, Thucydide désigne à plusieurs reprises les hommes qui se rassemblent à Samos pour prendre la décision de renverser la démocratie par ce terme *dunamoi*. Mais, lorsque ceux-ci prennent les rênes de l'armée, ils sont aussitôt désignés par l'auteur comme des *oligoi*. Peut-on, alors, envisager, dans Athènes, à l'instar de Charmide des hommes « en puissance », en capacité à venir au premier rang des guides de la Cité, mais refusant de passer à l'acte ou dont la position ne leur permet pas de franchir le pas qui conduit à la tribune. Ici aussi, il faut donc effectuer une « tâche descriptive », c'est-à-dire relever chez les auteurs contemporains de la guerre du Péloponnèse, comment sont désignés ou se désignent les « élites » de la Cité. Enfin, la « puissance », dit Nietzsche, est aussi capacité à « se dominer soi » - un exercice qui renvoie à Socrate -.

Dans le récit du livre VIII de Thucydide, il faut séparer ce que l'auteur écrit « à son propre compte » de ce qu'il rapporte du discours d'un tiers. En 47, il fait sans aucun doute dans un style indirect « parler » Alcibiade. Si on fait une lecture attentive du texte en 2, il ressort sans aucun doute que Thucydide relate la propre argumentation d'Alcibiade pour regagner sa patrie :

« Alors comme Alcibiade pour sa part avait avisé les plus considérables d'entre eux de faire connaître à son sujet aux plus honnêtes gens qu'avec une oligarchie au lieu de ce régime de coquins, de cette démocratie qui l'avait chassé, il voulait rentrer pour vivre parmi ses concitoyens, en leur procurant l'amitié de Tissapherne, [...] ».

Le contexte est simple : Alcibiade est auprès de Tissapherne, satrape du Grand Roi, il cherche une solution à son problème : il vient d'abandonner le camp lacédémonien pour assurer sa sécurité menacée. Il est réfugié auprès du Perse. Son objectif est de regagner Athènes. Thucydide rapporte donc qu'il prend des contacts avec quelques-uns des Athéniens de Samos. L'expression employée par Thucydide, nous l'avons déjà noté est *dunastatous autôn andras*. Qui ce terme désigne-t-il ? Ce terme en fait est relaté par l'auteur, il fait partie du vocabulaire d'Alcibiade, c'est ainsi qu'*Il* parle. Il faut donc penser à une désignation réflexive : Alcibiade, « homme lui-même considérable », s'adresse, à ses égaux, qui sont donc ses « pareils » c'est-à-dire ceux répondant aux mêmes critères de nomination qui les désignent comme « puissants », mais c'est aussi ainsi qu'ils se considèrent et se nomment collectivement. C'est la première catégorie évidente, me semble-t-il, de ce passage. La guerre n'influence donc pas la façon de se désigner entre « élites » ou de désigner des « élites ». Deux autres catégories sont citées et opposées l'une à l'autre : la première est celle des « honnêtes gens », c'est-à-dire les « meilleurs des hommes », et la seconde traduite par « coquins. En fait, il faut souligner que le terme « oligarchie », type de *politeia,* s'oppose à « démocratie », autre forme de gouvernement de la cité. « Régime de coquins » s'agrège avec « démocratie ». « Honnêtes gens » avec oligarchie. Ion, dans la pièce d'Euripide, divise les citoyens athéniens en trois catégories. Le critère de différenciation est l' « action », le « mouvement », c'est-à-dire la capacité à passer d'un « point

---

est décidé parce qu' « ainsi » est le mieux. Si au premier, Aristote attribut la seule puissance d' « être » ; au second, est pourvu de la puissance sans limite d'être ou de « ne pas être ». Au seuil du « pouvoir-faire », le premier n'a que seul mode de passage vers le « faire » qu'un « tel faire » unique. Le second, à ce même seuil peut envisager à la fois, plusieurs processus : l'un d'eux est de « ne pas faire » : il est celui qui est l' « être libre » agissant sur les modes choisis et assumés du « faire » ou du « ne pas faire ». Le choix est à la fois « puissance » (dunamis) et liberté (eleutheria). Nous pouvons désormais nommés « puissants » (dunamoi) ceux qui disposent de ces deux qualités « puissance » et « liberté ». Ils se distinguent de ceux du premier type dont l' « agir » n'est pas le fruit d'une délibération. Néanmoins, dans nos sources, le terme *dunamis* est lié aux hommes puissants de la cité, il fait partie du champ sémantique qui en désigne les hommes forts. Il nous faudra déterminer qui sont ces hommes.

à un autre » dans la cité sur une « cartographie politique ». Ici, la catégorisation est différente : nous avons le point de vue d'Alcibiade : il y a en premier les « dunatoi », « les considérables », Alcibiade les nomme et se nomme donc ainsi, ils forment un petit groupe d'hommes en « quelque sorte encore assis sur le pas de leur porte[143] ». Au bas de l'échelle de l'estime d'Alcibiade les « coquins », c'est-à-dire ceux qui soutiennent cette démocratie qui l'a « chassé », en tout cas qui avait l'intention de le juger et qu'il a fui en abandonnant sa trière à Thourioi sur le chemin du retour, de la Sicile vers Athènes. Dernière catégorie intermédiaire les « honnêtes gens ». Qui sont-ils ? Ils ne font pas partie des « puissants, ses égaux », ni des coquins de « démocrates » qui en ont après lui. Ces « honnêtes gens », appartiennent peut-être à la même catégorie de la classe intermédiaire que nomme Aristote dans *La Constitution d'Athènes*, au moment où celle-ci connaît la « révolte des sizeniers ». De cette classe que représente Solon. Il s'agit aussi de cette catégorie que Thucydide décrit dans les épisodes de *stasis* qui agitent les cités. Ici, dans cette opération de renversement de la démocratie que préconise Alcibiade, on retrouve une division de la société de la cité en trois catégories. Le trait commun de la « cité en guerre civile » est toujours l'affrontement des deux classes opposées du *koinon* : les élites désignées comme les *dunatoi* et/ou les *plousioi versus* les « coquins », les « sizeniers », ceux qui en fait sont les plus démunis ou pour qui l'estime est la plus faible.

B.1.3.3 Sizeniers

Au livre VIII, (48, 2) de *La guerre du Péloponnèse*, dans ce contexte de l'après rencontre avec Alcibiade, les *puissants* ont choisi de renverser la démocratie et d'instaurer un régime oligarchique. Ils s'adressent à l'ensemble des Athéniens présents à Samos (Thucydide ne donne pas de précision quant à l'identité de ceux qui prennent la parole, ni réellement sur la manière employée : « [...] et disaient à la masse publiquement [...] », puis en 3, Thucydide utilise le mot « ochlos » pour désigner cet ensemble de soldats. Le sens principal du terme *polus* est d'indiquer un grand nombre, de dire la multitude mais quelle que soit la nature de cette multitude, soldats, peuple, sa désignation est collective, non déterminée. Ici, seul le contexte nous indique qu'il s'agit de l'ensemble des soldats présents. *« ochlos* est de la même manière, de façon synonyme un terme pour désigner la foule, « la multitude d'hommes[144] », la masse de troupe, les assemblées du peuple. Dans ce paragraphe court (48), Thucydide, pour éviter la répétition d'un même mot utilise trois vocables l'un après l'autre. Le troisième est donc « plèthos » : « [...] après avoir informé la masse [...] ». Le terme français de « masse » que choisit le traducteur provient du terme grec « maza » de « masse de pâte[145] », de « massein » pétrir[146]. Le dictionnaire ajoute en I, « quantité relativement grande de substance solide ou pâteuse, qui n'a pas de forme définie, ou dont on ne considère pas la forme », [...] d'où « agglomérat, agrégat, amas, conglomérat, magma », « ce qui est reçu comme une unité, un ensemble dont on ne peut ou ne veut pas distinguer les éléments constitutifs[147] ». La pâte est donc un agrégat que l'on mélange jusqu'à ce que l'identité des éléments constitutifs disparaisse, qu'ils ne puissent être identifiés de prime abord. La pâte est liée à l'action des « mains », elle

[143] Miltiade, le père de Cimon dans le récit d'Hérodote, homme considérable mais « adunatos », sans capacité à agir, sous l'emprise du pouvoir tyrannique pisistratide, est assis sur le pas de sa porte quand il voit passer les Dolopes qui vont en quelque sorte lui redonner « puissance de faire ».
[144] *Bailly*, 1433.
[145] *Idem*, 1215.
[146] *Le Petit Robert*, 1582.
[147] *Idem*, 1583.

est manipulée jusqu'à ce que celui lui donne une forme particulière mais le plus souvent la pâte est d'abord « masse ». La « masse », nous le sentons, est en attente de prendre « forme », c'est-à-dire de changer de forme. D'où l'idée d'une foule, d'un peuple, du « grand nombre » changeant parce que manipulable, aux opinions malléables. La masse changeante s'oppose à la rigueur de l'élite qui appuie ses décisions, ses prises d'opinions, sur des arguments rationnels et elle prête le flanc aux critiques de ces « élites » pour son inconstance et sur le suffrage qu'elle accorde à ceux qui vont dans son sens. Dans ce texte de *La Constitution d'Athènes*, Aristote, exceptionnellement, identifie de façon précise ceux qui s'opposent aux « riches » aux. Dans la plupart des textes, ceux qui sont rangés dans le « parti des puissants » s'opposent à la masse indistincte du peuple, de laquelle seul son proxène comme Androclès, principal chef du peuple que cite Thucydide en LXV, émerge de ce « magma », de cette masse anonyme. De ce fait, on peut faire le constat que les chefs de la masse sont le plus souvent les premières victimes des oligarques : en 411, à Athènes, les chefs principaux du peuple sont rapidement exécutés, à Corcyre on procède de la même façon : les chefs du peuple, Peithas qui est donc aussi celui des Athéniens, est victime des « bien-nés ». Si le tyran exécute les « hautes tiges » représentant un danger potentiel pour la pérennité de son pouvoir, les oligarques éliminent les « hautes tiges » du peuple, c'est-à-dire ceux qui les mènent, ceux qui les représentent et parlent en leur nom à l'assemblée. En fait aussi, ceux qui perdent la vie, sont le plus souvent, ceux qui peuvent manipuler cette masse, lui donner forme, c'est-à-dire la conduire à s'exprimer par une unique voix une « opposition aux élites ».

B.1.3.4 Dans la suite de *La Constitution d'Athènes*

Avant d'atteindre cette période du « tout oligarchique », période de *stasis*, Aristote décrit très brièvement les conditions d'exercice du pouvoir politique dans deux modes de gouvernement qui l'ont précédés : la période antérieure à Dracon et celle de Dracon lui-même. En IV, Aristote progresse dans le temps et dans son histoire institutionnelle de la cité, il parvient à Dracon : « Dracon établit ses lois. L'organisation de l'État fut alors la suivante ». La prise de pouvoir de Dracon est un nouveau commencement pour la cité : de nouvelles lois, effacent les précédentes, c'est-à-dire une nouvelle *politeia.*

B. 1.3.4.1 L'intérêt de la période de Dracon

Ce temps qui appartient à un passé lointain par rapport à notre période n'est pas tombé dans l'oubli. Il est dès lors conservé dans la mémoire des hommes et notamment de ceux de 404. Réformer est le plus souvent, d'un point de vue non moderne, revenir à un début porteur de toutes qualités, vierge de toutes déformations. Dans la mémoire de ces « biens nés » d'Athènes, les lois de Dracon, sont le substrat sur lequel rebâtir la cité. Ce temps advenu est convoqué « à nouveau ».

Aristote rapporte que c'est dans cette période qu'apparaît une première classification des citoyens en fonction de leur fortune. Dans la constitution primitive, donc d'avant Dracon, Aristote parle, en III, de façon générale des « familles nobles et riches » sans donner d'échelle à cette richesse. Ici, la richesse est mesurée. L'étalon richesse qui donne accès aux « droits politiques » est la capacité à s'armer en hoplite : pouvoir payer le travail de l'artisan « armurier », mais surtout de se procurer le métal nécessaire à la fabrication des armes défensives et offensives. L'élection permet de désigner ceux qui occupent les charges les plus

importantes. Et ceux-là sont pris parmi les plus riches, les stratèges doivent répondre spécifiquement à des critères qui se rajoutent. Ici, dans cette description des « qualités requises » pour accéder à une citoyenneté active est exprimé en capital détenu : terres, certainement mais aussi capacité monétaire à se procurer l'armement hoplitique. Aucun terme se référant à une appartenance de naissance n'est ici mentionné. Seuls, en fait, les riches sont actifs en politique. Dracon gouverne la cité en s'appuyant sur la catégorie de population dont les ressources permettent d'être un citoyen apte à défendre activement la cité sur le champ de bataille. Néanmoins, les droits politiques ne sont pas égaux au sein de cette classe : les charges les plus importantes sont réservées aux plus riches qui les obtiennent par élection. Dracon, selon le portrait qu'en fait Aristote, n'est donc pas Thrasybule, il compose politiquement avec les « riches », ceux qui sont assez « aisés » pour dégager un surplus de ressources pour le consacrer aux armes de l'hoplite.

B. 1.3.4.2 Le premier rang

En V, Aristote évoque la figure de Solon qui est choisi (élu) comme arbitre et archonte. Son élection vient en contradiction avec l'affirmation précédente d'Aristote sur l'origine des archontes : « nobles et riches ». Néanmoins, Aristote l'explique par la situation de *stasis* qui perdure sans qu'aucun camp, apparemment, ne prenne le dessus sur l'autre. Pour justifier le choix de Solon, Aristote introduit, alors, deux éléments d'appréciation qui fondent la position d'un homme dans la cité. Clairement, « Solon l'arbitre » ne fait pas partie des plus riches tant par sa « naissance et la réputation » ; « par sa fortune et son rang c'était un homme de la classe moyenne ». Dans la phrase précédente, apparaît l'expression « τῶν πρώτων », celui qui est parmi les premiers, qui occupe le premier rang. Gardons ce terme en mémoire. Le « rang » dans la cité dépend donc de deux éléments : d'abord de ces deux termes « naissance - réputation » qui semblent former un binôme ; puis en second, de la fortune. Le binôme « naissance – réputation » permet une première graduation. En fonction de ces deux héritages, le citoyen se différencie ou non de la masse. Selon, ces deux critères, il est identifiable, possède une forme d'identité civique qui s'ajoute à son nom, une extension à celui-ci. On pourrait presque écrire que son appellation distinctive s'écrit par exemple en reprenant l'exemple de Lysis qui a pour nom Lysis fils de Démocrate du dème d'Aixôné, qui a pour réputation :

> « [...] Les histoires que toute la ville ressasse sur Démocrate [d'Aixôné, le père de Lysis] et sur Lysis, le grand-père de l'enfant, et sur tous ses ancêtres, leurs richesses, leurs écuries, leurs victoires à Delphes, à l'Isthme, à Némée, aux courses de chars ou de chevaux, il répète tout cela en vers et en prose [...]. L'autre jour, c'est un poème sur la visite d'Héraclès qu'il nous a débité : il y relatait comment l'ancêtre de leur maison avait reçu Héraclès, en vertu de sa parenté avec lui, étant né lui-même de Zeus et de la fille du fondateur de leur dème, histoires ressassées par les vieilles femmes, et maintes autres semblables, Socrate[148] ».

[148] Plat., *Lys.*, 205 a – 206 a ; Soph., *Œd*,. Au tout début de la pièce, Œdipe s'adresse aux enfants venus en suppliants devant le palais royal : « [...] Voyez : je viens en personne, moi, dont le nom et la gloire sont dans toutes les bouches, Œdipe ! ». Ici, que fait Œdipe ? Sinon, affirmer la « légitimité » de son accession au trône de Thèbes parce qu'il n'est roi que par « exploit » et non par lignée. Cet exploit doit être, alors, en permanence rappelé pour asseoir son règne. Le nom « Œdipe ! » crié depuis les marches du palais résonne alors en écho de sa tenue dans « toutes les bouches ». Il efface toute question : Œdipe se nomme : le nom est court, il est dépourvu de relation parentale, il n'est pas relié à aucune division territoriale de la cité et/ou à l'appartenance à une tribu – Œdipe est

Solon se différencie, dans la cité, du peuple, cela est clair, mais aussi du milieu des riches auquel il ne semble pas appartenir d'un point de vue économique.

En VII, le Stagirite nous dit que « Solon établit une constitution et publia d'autres lois ». Une des dispositions les plus connues et, qui perdura dans l'Athènes classique, est la réitération de la répartition des citoyens d'Athènes en quatre classes « comme auparavant ». Le critère retenu est celui de la production agricole : pour la classe la plus élevée, les pentacosiomédimnes, on y appartient si la terre que l'on possède produit au moins cinq cents mesures de produits secs ou liquides. Des montants inférieurs sont indiqués pour les deux autres qui viennent en dessous de celle-ci les chevaliers et les zeugites. On appelle finalement thètes tous ceux qui ne peuvent pas appartenir à ces trois classes de propriétaires terriens. Solon modifie-t-il le mode de classement des citoyens ? Nous venons de voir que le « rang » dans la cité dépend donc en premier de deux éléments : d'abord le binôme « naissance – réputation », ensuite le niveau de fortune. Ici, Solon établit une graduation « civique » de la fortune. La fortune est quantifiée par le même étalon que précédemment : la production agricole qui dépend notamment de l'étendue de la possession de la terre ou de la qualité de la terre possédée. Généralement les plus riches détiennent les terres les plus productives. Les « biens immatériels », éléments de différentiation non quantifiables ne sont pas pris en compte. Mais nous l'avons vu, ceux-ci perdurent toujours au Ve siècle.

L'intervention de Solon ne change pas fondamentalement au sens propre le régime politique de la cité. La répartition des citoyens en quatre classes distinctes selon la production agricole de chaque *oikos* est hiérarchique et pyramidale : le nombre restreint des pentacosiomédimnes occupe la place haute de la pyramide, une large base est constituée des thètes. Le classement confirme la place prépondérante de la possession en terres productives dans l'origine de la fortune. Ce classement perdure, aussi, au Ve siècle.

B.1.3.4.3 Anticiper la remise des dettes

Mais Solon semble avoir en tout cas, pour certains, modifié la hiérarchie des richesses : l'annulation des dettes en ruine certains et en enrichit d'autres ou en enrichit encore plus un petit nombre. Le texte parle d'anciens riches. Mais le texte ne nous dit pas qui sont ces « amis de Solon », à quelle catégorie de citoyens appartiennent-ils ? Qui emprunte ? Qui prête ? A la deuxième question on peut répondre, me semble-t-il, ceux qui disposent de capitaux pour le faire et qui ont l'habitude de le faire, qui ont une certaine pratique du prêt. Les emprunteurs appartiennent-ils à cette même classe économiquement dominante et sont-ils ceux qui ont compris que Solon prononcerait une annulation de l'ensemble des dettes sans distinction de classe ou s'agit-il d'hommes comparables socialement à Solon, c'est-à-dire dont la « fortune » est restreinte et qui profitent de ce « coup à jouer » pour acquérir des terres ? La révolution solonienne fait au moins celle-ci : pour certains « tourner la roue de la fortune ».

« Considéré, estimé, qui a fait ses preuves »

Aristote, *Catégorie*, 8, définit ainsi les termes de qualité et de vertu :

---

un citoyen nouvellement inscrit, nouvellement admis au sein de la communauté. Dans la cité, il n'a aucun passé, aucun « héritage immatériel » auquel il pourrait faire appel. En fait, pour faire retentir son nom : « Œdipe ! », il ne peut faire appel qu'à sa résolution de l'énigme du Sphinx.

> « 25. J'appelle *qualité* ce en vertu de quoi on est dit être tel – Mais la qualité est au nombre de ces termes qui se prennent en plusieurs sens ».
>
> [...]
>
> « De même aussi la vertu (par exemple, la justice, la tempérance, et toute qualité de cette sorte) ne semble pas pouvoir aisément être mue ni changée[149] ».

Chez Hérodote, cette idée qu'un citoyen puisse être « apprécié » selon la considération, l'estime que ses concitoyens lui portent apparaît sous la même forme quatre fois dans les livres V – IX.

- Au livre V, 126.

Le tyran de Milet Aristagoras quitte sa ville et la confie à Pythagoras qui est qualifié de « citoyen distingué ». Apparaît pour la première fois, sauf oubli de ma part, dans ces livres d'Hérodote les termes de citoyen considéré, estimé, qui a fait ses preuves.

- Au livre VI, 101.

Les Perses donnent l'assaut à la ville d'Érétrie dont les portes vont être ouvertes par trahison par « deux des premiers citoyens ».

Au livre VIII, 46

Hérodote fait le compte de la flotte grecque qui se regroupe devant Salamine pour affronter les Perses et donne l'origine des trières qu'il cumule. Ici il va s'agir de celui qui commande quatre trières naxiennes qui au lieu de rejoindre la flotte des Mèdes sous son influence a rejoint les rangs grecs. Son nom est Démocritos. Il est qualifié ainsi par Hérodote de : [...] Δημοκρίτου ἀνδρὸς τῶν ἀστῶν δοκίμου.

Au livre IX, 17

Le contingent phocidien rallié aux forces perses est commandé par Harmocyde : « [...] ἀνὲρ τῶν ἀστῶν δοκιμώτατος [...] ». Devant le danger qui les menace d'être attaqué par les forces perses, il les exhorte au combat et les fait former en phalange compacte pour affronter la charge de la cavalerie de Mardonios.

Les personnages qui sont qualifiés ici sont - évidemment tous des hommes –citoyens de leur ville et qui ont en commun d'être désignés comme *dokimos*. Le dictionnaire *Bailly* le définit au sens figuré : « éprouvé, qui a fait ses preuves d'où considéré, estimé[150] ». La racine du mot est le verbe « δοκέω » qui a comme premier sens : « paraître, sembler. 1. Avoir l'apparence » mais aussi : « [...] 4. Paraître bon ».

A ces relevés lexicaux chez Hérodote on peut en ajouter un dernier qu'utilise Théramène pris dans *Helléniques* en II, (3), 39. Le contexte est bien connu : il s'agit du texte de la défense de Théramène qui vient d'être mis en cause par Critias. Ce dernier l'accuse de trahison envers le régime des Trente.

---

[149] Arist., *Cat. Interp., Org. I et II*.
[150] *Bailly*, 529.

Les hommes qui reçoivent ces qualificatifs forment certainement une catégorie très restreinte de la cité. Ils forment une classe distinctive d'hommes précieux parce qu'expérimentés. L'expérience est une composante de la vertu. Entre autres possibilités, on peut citer Aristote dans *Métaphysique*. Il hisse l'expérience dans le domaine de l' « agir » au même rang que l'art. Il en donne la raison : « L'expérience est connaissance des singuliers, l'art, des universels ; or les actions et les générations concernent toutes le singulier[151] ».

B.1.3.4.4 Tableau les relevés effectués

Hérodote, livre V, 126.	Le tyran de Milet Aristagoras quitte sa ville et la confie à Pythagoras qui est qualifié de « citoyen distingué ».	Pythagoras est choisi si l'on suit Aristote parce qu'il possède les qualités et l' « art » nécessaires pour une tâche précise, singulière, gérer le quotidien d'une ville.
Hérodote, livre VI, 101.	Les Perses donnent l'assaut à la ville d'Érechtrie dont les portes vont être ouvertes par trahison par : « deux des premiers citoyens »	L'art est ici moins perceptible dans l'action de trahison à moins de considérer celle-ci comme une technique. C'est certainement le passé de ces hommes qui incite l'auteur à les qualifier ainsi.
Hérodote, livre VIII, 46	il les exhorte au combat et les fait former en phalange compacte pour affronter la charge de la cavalerie de Mardonios.	Ici, Harmocyde montre qu'il possède l' « art » de ranger les troupes telle qu'elles doivent l'être pour affronter la charge de la cavalerie de Mardonios qui dans ce contexte semble vouloir éprouver la fidélité de ces alliés.
Xénophon, *Helléniques* en II, (3), 39.	A propos de la mort de Leôn de Salamine	

Etre « Considéré, estimé, qui a fait ses preuves **» :** s'applique en premier aux hommes de mérite et/ou à ceux –mais cela peut être les mêmes – qui possèdent une expérience, c'est-à-dire, au sens d'Aristote, un art reconnu, un « savoir-faire » singulier. Ce qui conjugue à la fois « savoir », acquis, et « faire » c'est-à-dire agir, « faire l'action ». L'homme d'expérience n'est pas ce théoricien de l'universel dont parle Aristote mais l' « homme du pratique ».

B.1.3.4.5 Où pourrait-on retrouver ces hommes ?

Certainement dans les décrets honorifiques qui célèbrent le dévouement des citoyens pour leur cité. Pour ceux qui ont rempli avec succès les charges qui leur ont été confiées par leur dème, leur tribu ou la cité. Ceux qui ont été gymnasiarques, taxiarques, ceux qui ont lors de leur chorégie remporté un prix honorant ainsi leur tribu. Ceux dont les noms sont inscrits sur

[151] Arist., *Métap.*, Livre A, 981 b.

des pierres comme celles que les fils de Gorgias ont fait graver à Délos pour célébrer sa « carrière ».

[...] et [...], les [fils] de Gorgias,
du dème d'Ionidai,
[ont consacré la statue de] leur père
Gorgias fils d'Asklépiadès, du dème d'Ionidai,
en raison de sa piété et de sa valeur,
et de sa bienveillance à leur égard,
à Apollon, Artémis et Lèto.
Le peuple [le couronne]
pour l'accomplissement de sa charge d'agoranome,
le peuple [le couronne]
pour l'accomplissement de sa charge de gymnasiarque,
le peuple [le couronne]
pour l'accomplissement de son ambassade[152].

Il est le parfait portrait de ces hommes d'expérience qui servent la cité de charges en charges et qui reçoivent, en contrepartie les honneurs décrets honorifiques et couronnes proclamées lors des manifestations publiques au théâtre. Le portrait de Gorgias est, me semble-t-il, plus proche du personnage de Solon, homme de la classe moyenne que de ceux d'Alcibiade, Nicias ou les jeunes « biens nés » qui apparaissent dans les dialogues socratiques de Platon. Néanmoins, ici, il faut relire l'entame du *Ménexène* de Platon. Le texte est en I, Platon s'adresse ici à Ménexène, jeune Athénien « bien né » qu'il rencontre certainement à proximité de l'agora. Le texte est remarquable :

> « Que peux-tu bien avoir à faire avec la salle du Conseil ? Sans doute tu te crois parvenu au terme de l'instruction et des études philosophiques, et, maintenant sûr de tes forces, tu songes à aborder une plus haute carrière : tu t'es mis dans la tête, admirable jeune homme, de nous gouverner, nous tes aînés, malgré ton âge afin que votre maison ne cesse pas de nous donner en toute occasion des administrateurs (épimélétes) [153]».

Plusieurs éléments de ce court texte sont intéressants à souligner. Ici, nous porterons notre attention sur la deuxième partie de la réponse que Socrate apporte à sa propre question. Le ton est moqueur, on le sent dans la qualification de Ménexène par Socrate d' « admirable jeune homme », l'âge du protagoniste est mis en balance avec celui de Socrate et de ses semblables en âge : « nous tes aînés ». Il y a là une inversion voulue par Platon, un « monde à l'envers », le jeune Ménexène pourrait, selon Socrate, malgré son âge », avoir la prétention d'être désigné épimélète, de remplir une fonction exceptionnelle pour laquelle il est d'usage de choisir un homme d'expérience, c'est-à-dire « ayant du vécu ». Il existe des dérogations à cette règle mais elle concerne des hommes d'exception comme Cimon. Mais ici, Socrate, donne, comme justification à cette prétention, l'ambition familiale : « afin que votre maison ne cesse de nous donner en toute occasion des administrateurs ». Dans la notice du *Ménexène* en I, édition GF. Flammarion, 1967, É. Chambry, l'auteur rappelle que le protagoniste de ce dialogue est présent également dans le *Lysis* en compagnie de Lysis, Hippothalès et Ctésippe. La période ne peut être la même dans ce texte puisque Lysis est un tout jeune homme, É. Chambry écrit

[152] *IDélos* 1979.
[153] Plat., *Méné.*, 234 a – b.

qu'il a douze ans et que « Ménexène fils de Démophon est à peu près du même âge » et qu'il sont amis. É Chambry ajoute que : « Ses ancêtres [de Ménexène] ne sont pas moins illustres que ceux de son ami Lysis », ils sont donc tout à fait égaux en « naissance ». É. Chambry estime que ces « personnages sont réels », « mais aucun d'eux n'a joué de rôles historiques marquants, de sorte que nous en sommes réduits, sur leur compte, aux indications données par Platon, lui-même, ou peu s'en faut ».

Ménexène n'apparaît pas donc ici en tant que « bien né » seulement, mais aussi, appartenant à une famille de *puissants*, actifs depuis longtemps dans les affaires publiques, celles de la cité. Et, de fait, celui-ci, revient de la Boulé où devait être désigné un orateur pour prononcer l'habituel éloge funèbre des morts de l'année de campagne militaire qui venait de s'achever. Un rôle qu'a tenu Périclès à son tour.

C. Se dire aux autres

C.1 Incipit

Alcinoos : - « Dis le nom que chez toi te donnaient tes parents, les autres par la ville, et ceux qui habitaient auprès. Aucun homme en effet, n'est tout à fait privé de son nom, noble ou vilain, puisqu'on en a dès le début : chaque homme à peine né en reçoit un de ses parents[154] ».

Ulysse : - « je suis Ulysse, fils de Laërte, dont les ruses sont fameuses partout, et dont la gloire touche au ciel. J'habite dans la claire Ithaque [...][155] ».

Nous connaissons parfaitement le contexte de ces deux discours que rapportent Thucydide au livre VI de *La Guerre du Péloponnèse*.

En 8, 4, Thucydide introduit celui de Nicias de cette façon :

« Nicias qui avait été choisi contre son gré pour commander, estimait que la cité avait pris une résolution malheureuse et que, sous un prétexte spécieux, mais léger, on visait lourde tâche, à dominer la Sicile toute entière. Voulant en détourner les Athéniens, il gagne la tribune et leur adresse en substance la harangue que voici :

9, 2 – « Néanmoins, pas plus que dans le passé les honneurs que j'ai connus ne m'ont fait parler contre ma pensée, pas plus aujourd'hui je ne dirai autre chose que ce que je juge le meilleur ».

Et en réponse à l'accusation que Nicias lui porte en 2, Alcibiade réplique, selon Thucydide, en commençant ainsi :

16, 1. « Plus que tout autre, j'ai des droits, Athéniens, à exercer le commandement « archein » – force m'est bien de commencer par-là, puisque Nicias m'a pris à partie - et j'estime en même temps que j'y ai des titres, puisque les actes qui valent tant de bruit à mon

[154] Hom., *Od.*, VIII, 550–554. Le roi Alcinoos demande à Ulysse de se nommer.
[155] *Idem*, Chant IX, 19–21.

nom, s'ils nous procurent, à mes ancêtres et à moi-même, de la gloire, ont de plus, pour ma patrie leur utilité ».

Ici, quatre lignes seulement ; mais elles contiennent en elles-mêmes une formidable « puissance », c'est le terme qu'il va employer lui-même, six lignes plus tard : « [...] transparaître la puissance ». Ici, c'est même au-delà de cette qualité qu'il faut comprendre son entame : il s'agit de puissance affirmée ou même d' « acte ». La puissance dont il se pare, dans laquelle il se drape est à la fois puissance au sens associé d'Aristote et de V. Jankélévitch de « pouvoir-faire », de « *dunamis*», mais aussi il faut saisir le mouvement qu'elle produit, c'est-à-dire l'« acte ». En effet, Aristote au livre *Thêta*, 1, écrit :

« Manifestement donc, en un sens, il y a une puissance unique de produire et d'être affecté (car on est puissant par la possession d'une puissance et d'être affecté comme par celle d'être affecté un autre être) ».

L'affirmation de « puissance » prend alors tout son sens, Alcibiade la proclame dans l'Assemblée à l'adresse de tous les citoyens présents : voilà ma « Puissance » : elle m' « affecte » mais en même temps, et de façon concomitante, elle vous affecte vous citoyens. Ce sont les « actes », c'est-à-dire en fait l'ensemble des actions que notre famille a réalisées. Et ceci fait partie insécable des « biens immatériels » hérités par Alcibiade, tant du côté de son père, que du côté de sa mère. A ceux-là ses propres actes vont s'ajouter pour compléter ce capital qui fait de lui un « homme des plus considérables » dans la cité. Ici, sans ambiguïté, en 413, l'affirmation de son identité de « meilleur », le rappel de ses « héritages immatériels » fonctionnent comme des attestations de compétences, de « capacities », de *hexis*. A ce discours de la « puissance qui doit s'accomplir[156] », il faut également souligner l'affirmation d'inégalité que lance Alcibiade à Nicias : le premier est l'un des membres prépondérants parmi les « plus considérables », le second ne peut soutenir pleinement la comparaison avec l'ascendance d'Alcibiade[157]. Ici, le « passé » de l'un s'invite au débat de la cité, il apparaît comme un argument des plus forts. C'est un point intéressant car il faut noter pour mémoire l'intentionnalité affirmée d'Alcibiade dans sa façon de se nommer. Les éléments de sa dénomination forment le « tout » dont il a besoin pour se légitimer. Cette dénomination introduit une notion importante que l'on retrouve dans P. Ricœur et qu'il faudra développer : la « reconnaissance ». Ici, l'affirmation d'identité d'Alcibiade est doublement « reconnaissance » : affirmation forte de « lui-même » mais aussi l'affirmation aux autres et à la fois à l'ensemble des citoyens rassemblés dans l'assemblée que vers son propre camp ou parti ou faction. Je crois que l'on peut rapprocher ces paroles d'Alcibiade de celles d'Ion dans la pièce d'Euripide. Ce rapprochement est soutenu par une double affirmation primordiale de P. Ricœur : il y a un « art à dénommer[158] » que l'on peut, me semble-t-il, faire glisser en art plus personnel de se dénommer[159] ; il ajoute : « [...] la question de l'identité se voit d'emblée mise

[156] Rancière J., 1998. Cette phrase est empruntée à l'auteur p. 27.

[157] Plat., *Lois, III,* 689e et suiv.. Platon, à ce stade de cet ouvrage énumère ce qu'il appelle les « titres d'autorité » qui « permettent à ceux qui commandent de maintenir d'autres personnes sous leur commandement [...] ». Ils sont au nombre de 7. Ceux qui nous intéressent ici sont : a) « le titre de commander de ceux qui sont de noble naissance, à l'égard de ceux qui sont de basse extraction » qui vient dans l'ordre de Platon en numéro 2. Alcibiade, s'en réclame, ici, mais il faut étendre, me semble-t-il, ce droit à ceux qui sont de bonne naissance mais inférieure à la sienne. Le second, troisième dans l'ordre de Platon, « revient à ceux qui sont plus âgés de commander et à ceux qui sont plus jeunes d'être commandés ». Ce titre s'applique-t-il ce jour-là ?

[158] Ricœur P., 2004, 13.

[159] Hom, *Od.,* 400–410. L'art peut se muer en ruse : Ulysse : « Cyclope tu t'enquiers de mon illustre nom [...] je m'appelle Personne, et Personne est le nom de mes parents et le nom que tous mes autres compagnons me

en scène dans le discours de reconnaissance[160] ». La « tribune » de l'assemblée et la scène du théâtre sont deux scènes différentes, il ne faut pas les rapprocher plus que ça, mais ce sont deux lieux où les enjeux présentent des analogies remarquables. Alcibiade doit dans sa déclaration d'identité s'inscrire dans le présent de ses soutiens appartenant à la jeune génération des Athéniens. La cassure générationnelle entre Nicias et ses soutiens et Alcibiade et les siens apparaît aussi nettement dans leur discours, mais également dans leur identité respective proclamée. P. Ricœur parle d'« identité authentique dans laquelle je demande à être reconnu[161] ». La dernière remarque que j'aimerais formuler est celle-ci. Nicias a insisté sur les services qu'il a rendus et donc sur son « utilité » passée envers la cité. Alcibiade n'est pas sans répliquer : ce sont à la fois ses actes et ceux de ses ancêtres qui sont « utilité pour la cité ». Si Nicias avance son point le plus fort, la réalité de ses « actes », Alcibiade met en avant ses prestigieux ancêtres et, dans ce domaine Nicias souffre d'un réel déficit. Le binôme « actes/utilité pour la cité » est un *topos* qui revient souvent dans les procès. L'accusé se prévaut, le plus souvent possible, de ses actions et/ou de ses liturgies accomplies au-delà de son devoir, ici Alcibiade lie aussi ses propres actes et ceux de ses ancêtres avec l'utilité qu'ils ont eue pour la cité. Socrate reviendra dans le *Lysis* sur cette notion forte d'utilité mais dans un domaine différent, celui du savoir. P. Ricœur poursuivant sa recherche dans le *Grand Robert de la langue française,* (deuxième édition de 1985), des sens de « reconnaissance », fait apparaître en sens III : « Témoigner par la gratitude que l'on est redevable envers quelqu'un (quelque chose, une action)[162]. Il ajoute :

« Quant à la troisième idée souche, étrangère, on l'a dit, à l'anglais et à l'allemand « reconnaissance » au sens de gratitude, elle procède tacitement de la précédente par l'idée de dette, [...][163] ».

Il faut saisir ces deux sens du terme reconnaissance : « dette et gratitude ». Je les prends dans cet ordre car il me semble que la seconde procède de la première. Les deux protagonistes, comme les plaideurs, par les « actes » qu'ils revendiquent, réclament à la cité un retour que l'on peut appeler « gratitude » mais aussi agréger à la « reconnaissance » poursuivie. Cette gratitude qu'appelle l'accusé au nom de ses « actes » pour sa cause est ici, me semble-t-il, d'une autre nature. Elle est partie prenante de la « puissance » d'une famille. L'« acte » crée la dette, celle-ci est une mesure de la puissance d'un *oikos*. La « reconnaissance de la rue », celle qui est constituée des exploits passés et présents est la reconnaissance de la puissance de celui ou de ceux qui ont créé ou ajouté à cette dette. Ce n'est pas autre chose, me semble-t-il, que lance Alcibiade, devant le peuple athénien :

« [...] puisque les actes [...] s'ils nous procurent, à mes ancêtres et à moi-même [...] ont de plus, pour ma patrie leur utilité ».

C'est aussi par ce biais qu'Alcibiade peut prétendre au commandement de l'expédition. Le débiteur doit de temps à autre payer ses dettes pour partie ou totalité. Mais, une expédition

donnent », 360 ; Blessé par Ulysse, le Cyclope appelle ses congénères au secours, voici la réponse qu'il fait à leur question : « Serait-ce qu'on te tue par la ruse ou par la force ? », « Du fond de l'antre, [il est donc hors de vue, de ceux qui sont accourus], le grand Polyphème répondit : « Par ruse, et non par la force, amis. Mais qui me tue ? Personne. En réponse, on lui dit ces paroles ailées « si tu es seul et si nul te fait violence, [...]. Ils s'éloignèrent sur ces mots, et mon âme [reprend Ulysse], riait de les voir abuser par mon nom et par ma personne ».

[160] Ricœur P., 2004, 13.

[161] *Idem*.

[162] *Idem*, 30.

[163] *Idem*, 32.

victorieuse est aussi source de création d'une nouvelle dette et par la même, d'une gratitude renouvelée. Il faut retenir cette idée de puissance qui se loge dans l'idée de gratitude, elle réapparaîtra dans l'étude de l'amitié.

Ce que répond ainsi, Alcibiade, rejoint aussi la réponse que fait Sténélos à Agamemnon qui le prend à partie ainsi que Diomède :

Agamemnon - : « [...] Voilà ce qu'était Tydée l'Étolien. Mais le fils qu'il a engendré vaut bien moins que lui au combat, s'il est meilleur à l'assemblée ![164] ».

A cette diatribe contre Diomède, Sténélos répond notamment :

Sténélos - : « [...] nous nous flattons, nous, de valoir bien mieux que nos pères[165] ». « C'est nous qui avons pris Thèbes, la ville aux sept portes[166] ».

Il termine sur cette phrase témoin de l'*hubris* des « plus considérables » :

Sténélos - : « Garde-toi dès lors de mettre nos pères aussi haut que nous[167] ».

B. Schouler commente ainsi ce dialogue :

« Cette sentence nous confronte à deux concepts fondamentaux : l'*aréte*, par le biais de l'exploit guerrier, et, par la référence aux mérite du père l'*energeia*[168] ».

Ces deux valeurs primordiales soutenant le statut d' « appartenance » à la plus haute faction de l'élite apparaissent notamment dans la pièce de Sophocle : « *Ajax* ». Le héros déchu évoque son père : ce personnage terrible que Teucer redoute de rencontrer à son retour[169]. Ajax le dit, il a échoué à égaler son père : l'« energeia » et l'« aréte » de celui-ci sont supérieures aux siennes.

Ajax - : « Moi, dont le père, quittant cette terre de Troie chargé des plus radieux trophées de vaillance de toute l'armée, rentra au foyer dans toute la plénitude de la gloire, moi, son fils, parti à l'assaut du même sol avec une énergie qui valait bien la sienne, moi que mon bras a su hausser à de non moindres prouesses, c'est donc ainsi que je m'écroule, perdu d'honneur, face aux Grecs ![170] ».

Il apparaît donc que ces deux valeurs homériques sont présentes, tout autant chez Alcibiade en cette fin du Ve siècle, que chez Ajax dans la pièce qu'écrit Sophocle. Elles

---

[164] Hom., *Il.*, IV, 399 – 400, cité par : B. Schouler, « Dépasser le Père », 1980, 1-24.
[165] *Idem*, 405.
[166] *Idem*, 406.
[167] *Idem*, 410.
[168] B. Schouler, 1980. 1-24.
[169] Soph., *Ajax*. Teucer : - « Sans doute Télamon, notre père à toi comme à moi, prendrait un visage heureux et chaleureux pour m'accueillir, j'imagine, si je rentrai sans toi ! Chose sûre… lui qui, même dans le bonheur, n'est jamais disposé à s'adoucir par un sourire ! Mâchera-t-il ses mots ? Y aura-t-il malédiction qu'il ne lance… « le bâtard, mis bas par une créature racolée en son butin de guerre…Par lâcheté, par pleutrerie d'avoir trahi, Ajax bien –aimé, ou même par perfidie, pour hériter par ta mort de ton pouvoir et de ta Maison ! » Voilà ce qu'il dira rageur comme il est, aigri sous le poids de l'âge, et pour un rien cherchant altercation et prenant feu. Pour finir, je serai jeté dehors, expulsé du pays, avec des paroles qui feront de moi, non plus un homme libre, mais un vil serf. Voilà pour chez moi [...] », 979–1020.
[170] *Idem*, 430-476.

perdurent parce que le renom fait amplement partie des « héritages immatériels » à entretenir. B. Schouler écrit très justement à ce sujet que :

> « La noblesse de naissance est moins un critère de l'évaluation des mérites d'un individu qu'un appel au dépassement, qu'une invitation à l'action. Ni la gloire ancestrale, ni la valeur paternelle ne fondent un privilège, mais elles engendrent un devoir, elles mettent devant les yeux du fils de famille un double projet : faire aussi bien que ses ancêtres est la moindre des obligations ; faire mieux que son père au mérite de ne point déroger, ajoutera la gloire qui légitime le rang[171] ».

Dans le *Lachès*, Lysimaque fils d'Aristide, déclare que leurs parents (les siens et ceux de Mélésias fils de Thucydide) ont durant leurs vies accomplies des actions « dans la guerre et la paix[172] ». Ce type d' « agir » dans les deux domaines qui se succèdent dans la vie de la cité, peuvent être revendiqués largement par Nicias qui a exercé à de multiples reprises des commandements et en possède donc l'expérience. Nous savons qu'il est aussi l'un des négociateurs de la paix éponyme. Quant à Lachès, il fut stratège en Sicile lors de la première expédition de 427/426. Le fait est cité par Thucydide[173]. Alcibiade, me semble-t-il, ne peut prétendre avoir l'expérience du commandement de l'armée, même si sur le champ de bataille, il ne manque pas de courage. Ce sont seulement les titres que lui confèrent ses héritages immatériels et ses victoires aux Jeux qui lui permettent de prétendre au commandement de l'expédition. Comme si nous étions dans un autre temps plus proche de nous où, quartiers de noblesse primaient sur l'expérience.

Ion n'a ni identité et donc ni citoyenneté au début de la pièce : pour le citoyen d'une cité c'est un homme qui est dans le plus grand des dénuements[174], un pauvre peut mendier ou voler sa nourriture, un homme sans patrie ne peut que rarement en acquérir une nouvelle. Le père répond à la question « qui suis-je ? », mais, nous le voyons dans le texte, de façon incomplète et hésitante. Il faut ici souligner un point qu'introduit P. Ricœur. Il le fait émerger de l'étude lexicale qu'il consacre au terme « reconnaissance, l'adoption de l'enfant naturel qui est reconnu :

> « [...] l'usage du reconnaître dans l'ordre de la filiation « reconnaître un enfant (naturel) ». Ce n'est pas seulement quelqu'un mais un droit qui est ainsi reconnu,

---

[171] B. Schouler, 1980, 1-24. Aristote n'épargne pas cette notion d' « energeia » : dans Rhét., II, 14, 3, il écrit ceci : « Les races bien douées finissent par en venir à des mœurs plus insensées – tels les descendants d'Alcibiade et ceux du premier Denys – les races d'un caractère solide et posé tournent à la sottise et à l'hébétement ; ainsi la descendance de Cimon, de Périclès et de Socrate ». Plat., *Prot.*, 326 e – 327 a : « D'où vient que tant d'hommes de mérite aient eu des fils médiocres ? » ; 328 c : « [...] Ne voit-on pas que les fils de Polyclète, qui ont le même âge que Xanthippe et Paralos [fils de Périclès mort durant l'épidémie de peste] ici présents, ne sont rien auprès de leurs pères et qu'il en est de même de beaucoup d'autres fils d'artistes ».

[172] Plat., *Lach.*, 178 c.

[173] Thuc., III, 86, 1. « A la fin du même été, les Athéniens envoyèrent vingt navires en Sicile avec Lachès, fils de Mélanopos, comme stratège, ainsi que Charziadès, fils d'Euphilétos. 2. Une guerre avec éclaté entre les Syracusains et les Léontins ».

[174] Rancière J., 1998. L'auteur pour décrire la catégorie de ceux qui ne comptent pas qui sont donc « hors compte », se rapproche du terme latin *proletarii* : « il veut seulement dire ; ceux qui se reproduisent, ceux qui simplement vivent et se reproduisent, sans posséder ni transmettre un nom [...] », 118. Ion est dans ce cas, il n'a pas de nom, il est donc dans le dénuement, il ne peut rien transmettre. Euripide le fait vivre ainsi avec cette absence comme une souffrance. Ce nom que l'on reçoit et hérite de son père.

souligné, par sa marque scripturaire : une signature susceptible d'être reconnue en tant que telle[175] ».

Ion primordialement bénéficie de cette « reconnaissance » en tant que fils naturel de Xouthos.

Dans son processus de renaissance, cette reconnaissance s'apparente au geste rituel de l'acceptation du père qui prenant son fils dans ses bras le présente au foyer familial de l'*oikos*. L'enfant est reconnu comme « fils de », il s'ensuit alors une suite de reconnaissances qui mène l'adolescent à l'appartenance au dème de son père et à la citoyenneté de la cité. On voit clairement que la « reconnaissance » est processus, et dans le temps, et par étapes.

En 668 et suivants, Ion déclare :

> Ion : - « [...]. Si je ne trouve point celle qui m'enfanta, la vie m'est impossible ; [...] et s'il m'était permis de faire un vœu, puisse-t-elle être athénienne, cette femme, afin que je tienne de ma mère le droit de librement parler ».

Il montre là que si la première étape de sa reconnaissance est acquise, une seconde est encore à obtenir.

M. Foucault va interroger ce texte sur le lien puissant qui existe entre citoyenneté et liberté de parole, *parrhésia*. Il faut, néanmoins, souligner, un autre aspect qui est celui, tout à fait affirmé, et tout à fait présent, de l'exigence d'une authentique reconnaissance. Celle-ci, et c'est un point des plus importants, est indispensable, incontournable pour l' « agir ». Ici, nous retrouvons fermement la thèse de Duplouy sur la recherche constante de reconnaissance à la fois chez les élites qui la détiennent mais qui doivent en permanence veiller à ce qu'elle demeure à son apogée et ceux qui n'en possèdent pas à l'obtenir par un effort constant.

En second il faut mettre en relief un point important : Alcibiade invoque deux temps passés : le temps lointain, celui de ses ancêtres et le temps récent, le sien. Ces deux temps sont bien sûr liés et le sien, le plus récent complète celui de ses ancêtres : il en est une suite. Son nom est synonyme de « bruit ». Ctésippe, dans le *Lysis* de Platon, dit à propos de ce dernier en 205 c :

« Des banalités que chante toute la ville sur Démocratès [le père de Lysis], sur l'autre Lysis, le grand-père de celui-ci [...] ».

L'idée de « bruit » est reprise ici dans ce texte de Platon, le bruit accompagne celui qui a une renommée, celle-ci « produit » du bruit. Pour être renommé il faut donc par ses actions produire du « bruit ». A *contrario*, celui qui est « sans renommée » ne produit que le silence de l'anonymat. Et ce silence qui affecte celui qu'il concerne est preuve d'*adunatos*, parce que l'homme au nom qui ne produit que silence n'affecte personne. Etre renommé est alors bien la capacité à affecter autrui.

Alcibiade dans cet extrait fait apparaître deux séquences de temps : le temps long ou temps antérieur et le temps présent qui est un temps lié au dernier qui se réclame de l'héritage de sa famille. C'est un temps qui se prolonge, il n'est pas instant, il dure[176], pourrait-on dire toute la vie active du personnage, il est en fait son présent à lui. Il y a analogie entre l'expression

[175] Ricœur P., 2004, 24.
[176] L'idée de présent qui dure est empruntée à Comte-Sponville A., 1999, 132.

de son temps et ce que l'on pourrait dire : « de son présent ». Le temps long, on l'a vu est héritage, le temps présent est la séquence dévolue au personnage, c'est ce que proclame Alcibiade :

> « [...] les actes qui valent tant de bruit à mon nom, s'ils nous procurent, à mes ancêtres et à moi-même, de la gloire, [...] ».

Ce qui compte, et Alcibiade nous le montre, c'est de pouvoir, pour un personnage, associer les deux séquences de temps, le « temps antérieur » et le « présent du personnage ». Les fils d'Aristide et de Thucydide, fils de Ménélas, le disent clairement : ils peuvent se réclamer du « temps antérieur » mais pas de leur « propre temps présent ». Ils en sont privés. Leur puissance en est affectée. Ils ne peuvent, eux, que parler au nom de leurs ancêtres alors qu'Alcibiade parle au nom des siens et de lui-même dans une sorte d'association très serrée.

C. 2 L'exemple de Tydée et de Glaucos : chant VI de l'*Iliade*

Au chant VI de l'*Iliade*, sous les murs d'Ilion, deux guerriers, le premier est Diomède fils de Tydée, le second est Glaucos fils d'Hippologue, se préparent à s'affronter à l'intérieur de la mêlée, là aussi où se créent les exploits qui font ou ne feront pas oublier le nom du vainqueur de ces duels. C'est pour cette raison que Diomède, fils de Tydée, prend la parole. Il ne connaît pas son adversaire alors il interroge sur son identité. C'est une première raison. Une seconde doit être mise en avant également : la rencontre des deux hommes est un duel dont la première partie, si elle comporte cette identification, que l'on retrouve d'ailleurs à d'autres époques, est une première phase du combat : la joute orale. Le but de chacun des protagonistes est bien de surpasser l'autre : de le placer dans une situation d'infériorité et donc de définir les positions de dominant/dominé.

> « Le Tydèide à la voix claironnante prit la parole :
>
> - Qui es-tu très noble guerrier, et quelle est ta race ? Je ne t'ai jamais vu dans la guerre qui donne la gloire, auparavant [...][177] ».

Deux éléments sont réclamés : le nom et la race. Cette dernière signifie à quelle famille au sens large appartiens-tu ? De quels ancêtres te réclames-tu ? Il y a une analogie qu'il faut souligner. Dans ce récit homérique, composé peut-être au VIIIe-VIIe, on retrouve sous-jacent, voire explicitement, les deux mêmes séquences temporelles qui font partie de l'identification des « citoyens les plus considérables ». Glaucos répond à cette question longuement. Il commence alors « une longue déclaration d'identité » au vers 145 pour ne la terminer qu'au vers 211. Et ce n'est qu'au vers 206 qu'il déclare être le fils d'Hippologue : « Je suis né d'Hippologue ». En fait le présent ou un passé récent n'occupent que six vers[178] sur 66 vers au total, soit seulement dix pour cent de sa réponse. Les 60 vers précédents sont entièrement consacrés au récit du mythe fondateur de sa famille. Au début, fut un dieu, et dans le cas des Tydèides, Sisyphe « le plus habile des hommes », le premier cité, est fils d'Éole. Et, le fils de Sisyphe porte le nom de Glaucos. Ce déséquilibre peut, me semble-t-il, s'expliquer par la jeunesse de Glaucos. Il n'a manifestement pas participé de façon active à une guerre digne

[177] Hom., *Il.*, VI, 119 et suiv.
[178] *Idem*, 206. « Je suis né d'Hippologue à qui je dois ma naissance ».

d'être contée, d'être gardée en mémoire. Un élément va au moins dans ce sens : Dioméde ne le connaît pas et il le déclare clairement : « Je ne t'ai jamais vu dans la guerre qui donne la gloire auparavant ». Et pourtant dans la mêlée il l'a distingué parce que poursuit-il :

« [...] ; pourtant tu dépasses de loin tous les autres par ton cran [...][179] ».

En fait, Glaucos n'a pas eu le loisir, vu son jeune âge, de s'être créé un présent. En ne se nommant que par sa naissance, par sa provenance, il avoue son anonymat. A l'instar de Lysis, il n'est donc nommé que par sa filiation, mais si le critère premier, l'âge, est le même dans les deux cas, il diffère quant à ses effets. Pour Lysis, son extrême jeunesse l'empêche d'avoir été inscrit en tant que citoyen. Pour Glaucos, sa jeunesse l'a empêché de se faire un nom sur le champ de bataille.

« [...] et j'estime en même temps que j'y ai des titres, puisque les actes qui valent tant de bruit à mon nom, [...][180] ». Alcibiade quant à lui, l'affirme dans cet entame de réponse, non seulement il affirme appartenir à une famille des plus prestigieuses, où lui-même, déjà, s'est fait un nom par ses « actes ». Son nom résonne-t-il à l'instar de celui de Périclès dont Socrate dit qu' « il peut faire ce qu'il veut, non seulement dans cette ville, mais dans toute la Grèce et chez plusieurs grands peuples barbares[181] » ? Socrate, dans l'*Alcibiade,* exprime tout haut ce dont il est sûr qu'Alcibiade rêve : « [...] remplir presque toute la terre de ton nom et de ta puissance[182] ».

Diomède l'asserte, c'est : « [...] la guerre qui donne la gloire [...][183] ». Je voudrais seulement ici souligner brièvement un des « actes » d'Alcibiade qui lui permet de s'affirmer en tant que tel. A la bataille de Potidée, il est blessé, Socrate le protège et l'empêche d'être tué. Alcibiade est jeune à ce moment, il a certainement 19 ans (né en 450), il remporte le prix de la vaillance et une panoplie d'hoplite lui est offerte par la cité. L'anecdote est connue, elle est rapportée par Plutarque dans la *Vie d'Alcibiade* :

> « [...] Il était encore un adolescent lorsqu'il prit part à l'expédition de Potidée. Il logeait sous la même tente que Socrate et, dans les combats, se trouvait à côté de lui [dans la tradition des amants qui combattent côte à côte] », 7. 3.
>
> « Une grande bataille ayant eu lieu, ils s'y distinguèrent tous les deux ; mais Alcibiade blessé étant tombé à terre, Socrate se plaça devant lui, le protégea et, de toute évidence, le sauva, lui et ses armes. [Dans la tradition homérique] », 7. 4.

Un deuxième point est remarquable dans le dialogue des deux guerriers homériques, à la fin de la tirade de Glaucos, Tydée lui dit seulement ceci :

> « Tu es donc pour moi un hôte ancestral et antique : Oinée reçut jadis ce Bellérophon sans reproche, [...][184] ».

Que se rappelle ici en pleine mêlée, le Tydèide ? Il n'identifie pas Glaucos qui ne s'est pas individuellement nommé, mais sa « race ». Et celle-ci est liée à sa famille, Glaucos est son

---

[179] *Idem,* 125–126.
[180] Thuc., VI, 16, 1.
[181] Plat., *Alc.,* 104 b.
[182] *Idem,* 105 c.
[183] Hom., *Il.,* VI, 124.
[184] *Idem,* 215–216.

« hôte ». Cette relation lointaine, mais on le voit ici, pleine de sens, dans le récit homérique, elle-même d'ailleurs rappelée, fait partie des « héritages immatériels » de l'illustre Diomède. Il faudra savoir le rajouter dans la catégorie des liens familiaux qui font partie intégrante de la mémoire des familles.

Alcibiade, s'il fait référence à ses ancêtres, ne donne pas, à la façon de ces deux protagonistes de l'*Iliade,* le récit des deux branches familiales auxquelles il appartient. Il n'invoque pas plus les « actes » de Clinias, son père, tué à la bataille de Coronée que sa jeunesse dans la maison de Périclès. Il se concentre sur ses propres « actes », son présent, son « à lui ». L'intentionnalité forte qui s'en dégage est d'apparaître comme appartenant à la génération des hommes jeunes qui le soutiennent dans le principe de l'expédition de Sicile ; Nicias le rappelle dans son discours :

> « [...] on ne saurait admettre que des jeunes gens décident et se précipitent dans l'action. Pour ma part, ce n'est pas sans inquiétude que je vois ici les amis de ce personnage rassemblés à son appel et je demande donc de mon côté l'appui des citoyens plus âgés[185] ».

C'est ici en quelque sorte sa propre « marque » qu'Alcibiade a décidé de mettre en avant dans l'affirmation de son identité par le rappel de son « présent ».

Dans le récit que fait Thucydide de l'intervention de Nicias pour tenter de détourner ses concitoyens de la Sicile, malgré le vote favorable déjà intervenu la veille, dans quel contexte sommes-nous ? D'une certaine façon dans celui d'un duel homérique. Le lieu n'est pas la plaine d'Ilion mais l'Assemblée de la cité attique. Nicias s'attaque à l'homme Alcibiade. A l'instar de Glaucos celui-ci vise, au moyen de ses héritages immatériels et de ses actes, à dominer son adversaire. Il est intéressant de noter que cet affrontement, entre deux hommes « considérables », deux membres de l'élite, se déroule dans l'Assemblée, lieu de pouvoir du peuple. L'affirmation d'une appartenance à l'élite et au cœur de celle-ci vaut qualité et pouvoir.

D. Rester dans les mémoires.

> « La victoire est le premier des biens ; la gloire est le second ; un mortel qui les rencontre tous deux et les saisit, obtient la plus superbe des couronnes », Pindare, *Pythique I,* Ép. 5.

« Devant l'éclat exceptionnel de ma participation aux fêtes olympiques, les Grecs se sont même exagéré la puissance de notre cité, qu'auparavant ils croyaient anéantie par la guerre : j'avais lancé sept chars dans l'arène[186] – plus qu'aucun particulier jusque-là ; - j'avais eu, avec la victoire, et la seconde et la quatrième place ; j'avais enfin, pour tout le reste, pris des dispositions qui répondaient à cette victoire. Si l'usage peut ne voir là que des titres d'honneur,

---

[185] Thuc., VI, 2, 12-13.

[186] Dans « Alcibiade, ayant remporté la course des chars d'Olympie le premier, le second et le quatrième prix, victoires en l'honneur desquelles Euripide écrivit une ode triomphale (fr. 3 B) (sur les places dans la course de char : Euripide attribue à Alcibiade les trois premières, Thucydide et athénée que les deux premières et la quatrième). Offrit à Zeus Olympien un sacrifice dont il régala tout le public venu aux fêtes », Athénée 3 d-e.

la manifestation de fait laisse aussi, du même coup, transparaître la puissance », Thucydide livre VI, 16, 2.

Plutarque :

« Il acquit beaucoup de notoriété par son écurie de course et par le nombre de ses chars. Nul autre, homme privé ou souverain, n'en lança sept à la fois dans la carrière d'Olympie : lui seul le fit ». *Vie d'Alcibiade*, 11, 1.

« Et la gloire d'avoir remporté le premier prix, le second, et, en outre, selon Thucydide, le quatrième ou, suivant Euripide, le troisième, surpasse en éclat et en renommée tout ce qu'on peut ambitionner en cette matière », 11. 2.

« Voici ce que dit Euripide dans son ode : « C'est toi que je veux chanter, fils de Clinias. Il est beau de vaincre ; mais le plus beau est ce qu'aucun autre Grec n'a fait, c'est de gagner à la course des chars le premier, le second et le troisième prix, et de revenir deux fois, sans avoir prix de peine, couronné de feuilles d'olivier, pour être l'objet de la proclamation du héraut ». 11. 3.

« L'éclat de ses victoires fut rehaussé par l'émulation des cités à son égard : les Éphésiens lui dressèrent une tente magnifiquement ornée ; ceux de Chios lui fournirent de la nourriture pour ses chevaux et une grande quantité de victimes, les Lesbiens, le vin et toutes les provisions nécessaires à sa table, où il recevait somptueusement beaucoup de monde[187] ». 12. 1.

« Hippolyte à la tyrannie préfère la victoire dans les grands jeux grecs et la compagnie d'amis de choix : « pour moi triompher le premier dans les jeux de la Grèce, voilà mon souhait, et, au second rang dans la cité, avec les amis les plus honorables, goûter un bonheur sans fin[188] ».

Être vainqueur aux concours olympiques permet de s'inscrire dans l'histoire, que son nom soit conservé dans les annales et gravé sur les tablettes. C'est un premier aspect. Lorsqu'on lit Hérodote on lit au moins à deux reprises aux livres VI, la mention de vainqueurs aux jeux Olympiques. En 70, il est question du roi spartiate Démarate et Hérodote livre ce jugement sur l'homme qui vient de « passer en Asie » auprès du roi Darius qui le « reçut magnifiquement et lui donna des terres et des villes » :

« La gloire que lui valaient ses actes comme ses conseils avait souvent rejailli sur les Spartiates, qui lui devaient en particulier l'honneur d'une victoire aux jeux Olympiques, remportée par son quadrige ; il est le seul roi qui ait obtenu ce succès ».

La fuite de Démarate en Asie auprès du Grand Roi, n'efface pas la gloire acquise à Olympie dans l'épreuve la plus prestigieuse, c'est-à-dire celle qui rapporte le plus de prestige à son vainqueur.

Au même livre VI, en 103, Hérodote écrit que :

« [...], les Athéniens se portèrent en force, eux aussi, à Marathon. Ils avaient à leur tête dix stratèges, et parmi eux, Miltiade dont le père, Cimon fils de Stésagoras,

[187] Note 1, 128
[188] Eurip., *Hippol.*, 1016-1018.

> avait dû quitter Athènes pour échapper à Pisistrate fils d'Hippocrate. Pendant son exil Cimon avait vu triompher son quadrige aux Jeux Olympiques, victoire que son frère utérin Miltiade avait également obtenue avant lui ; aux Jeux suivants il avait encore triomphé, mais il avait fait proclamer vainqueur Pisistrate, et, par cette complaisance il avait obtenu la permission de rentrer chez lui ».

En 102, Hérodote entame le récit de la bataille de Marathon. Et il lui paraît important de souligner la présence de Miltiade, non seulement comme stratège, mais comme vainqueur à plusieurs reprises de la course de chars à Olympie.

Le second aspect remarquable dans le début de la prise de parole d'Alcibiade est son insistance dans l'exploit singulier, hors du commun, que personne n'a réalisé avant lui : présenter au départ autant de chars et obtenir autant de places d'honneur. Si comme le rappelle J. de La Geniere :

> « Ainsi avait-on vu, aux Olympiades de 596 avant J.-G, un petit gardien de chèvres de Milet courir plus vite qu'un lièvre et remporter l'épreuve. Plus tard, un paysan mal dégrossi, sorti d'une ferme de l'Eubée, Glaukos d'Arystos, qui ignorait tout de l'art du pugilat, vint à bout de son adversaire en utilisant son poing comme un marteau ; et sa victoire fut chantée par le poète Simonide[189] ».

Si les jeux sont non seulement ouverts à tout citoyen, la victoire olympique et sa renommée le sont aussi. Mais, elle poursuit ainsi :

> « À l'autre extrémité de l'échelle sociale on admirait les concurrents à la course des quadriges, épreuve très coûteuse qui a vu triompher les plus grands noms de la Grèce, comme Clisthène, tyran de Sicyone (568), Démarate, roi de Sparte (504), ou encore les tyrans de l'Ouest, Gélon de Gela (488), Anaxilas de Rhégion (480) ».

Les bien-nés participaient-ils aux épreuves de lutte ? Il n'est pas sûr qu'ils recherchent, dans celle-ci, une renommée dans des affrontements avec le risque de finir écrasé par les « marteaux » d'un homme du peuple. La course de chars, par son caractère coûteux et Nicias dans son discours contre Alcibiade le rappelle : « Il ne cherche qu'à vous éblouir avec son écurie de course et compte que ce poste l'aidera à subvenir à ces prodigalités[190] », est une épreuve réservés aux riches bien-nés.

Dans le premier exemple lu dans Hérodote, Démarate est le seul Spartiate à avoir gagné cette course. C'est sa singularité. Cimon et son frère utérin la remportent à plusieurs reprises. Mais Alcibiade lui-même apporte ce qu'il appelle un « éclat exceptionnel », il fait ce qui n'a jamais été réalisé avant lui, sept chars font sous ses couleurs le tour des bornes : et il gagne la course, fait second, peut-être même troisième, mais sûrement quatrième. Cet « exceptionnel » s'ajoute dans cette espèce de « chambre aux trésors » que constituent les héritages familiaux.

Les « actes » marquants, quels qu'ils soient appartiennent dans l'immédiat au k*udos*. Mais ceux qui les réalisent n'ont qu'un espoir, un désir violent : que ceux-ci s'inscrivent dans la mémoire. Une mémoire qui appartient quant à elle au temps long, c'est la gloire que M. Detienne appelle *kléos*. Et, Alcibiade, ici, sait que non seulement, au soir de la course de char il fut « illuminé » par les dieux, mais que son « exploit » entrera dans le temps long de la

[189] La Genière J. de. 2003, 1590.
[190] Thuc., VI, 12, 2.

mémoire collective[191]. G. Didi-Huberman rappelle que ce temps du récit, décalé dans le temps, « n'est pas le temps des dates ». Ce temps qui n'est *pas exactement le passé* à un nom : c'est la *mémoire*. C'est elle qui décante le passé de son exactitude[192] ».

Plutarque dans son texte relatant la vie de Cimon va contribuer des deux façons à la gloire de Cimon, dans le domaine de l'exploit guerrier, selon cette distinction faite par M. Detienne. En premier, il le montre « illuminé » par les dieux au soir de sa victoire de l'Eurymédon : « Chaque bataille, mer et terre, surpasse même, dans l'écrit de Plutarque, la victoire de Salamine pour l'une et de Platées pour l'autre, il bénéficie du *kudos*, la gloire instantanée accordée par les dieux, mais celle-ci n'est que temporaire, elle ne dure presque qu'un « instant », elle est du domaine du temps court.

Lysis est aussi l'exemple même d'une famille dont la présence est continuelle dans les affaires de la cité. A. Duplouy défend l'idée que ces positions familiales des élites peuvent être remises en cause. L'histoire athénienne est donc l'histoire de familles qui se distinguent par leur permanence à la tête des affaires de la cité attique et de familles qui perdent leur position prédominante. Dans ce jeu de permanences et de disparitions, apparaît une troisième catégorie qui est celle qui émerge pour gagner les « tous premiers rangs ». Il faut donc garder en mémoire cette instabilité sociale, de rang qui caractérise selon les travaux d'A. Duplouy la société athénienne en particulier. Lisons-le dans « La cité et ses élites : modes de reconnaissance sociale et mentalité agonistique en Grèce archaïque et classique » :

« Au cœur de cette hypothèse de travail réside un constat : comme l'attestent de nombreux textes antiques, le regard des autres et l'estime publique ou, à l'inverse, l'opprobre et la honte furent des préoccupations constantes pour les Grecs. Ces sentiments constituaient en réalité un mode d'évaluation permanent de la position sociale reconnue à chacun. En Grèce ancienne, le statut social ne sanctionnait pas seulement une position reçue à la naissance ; il devait surtout se gagner tout au long d'une vie par un investissement continu en temps et en moyens dans de multiples pratiques génératrices de prestige. Pour reprendre le vocabulaire de Bourdieu – qui n'est pas nécessairement anachronique –, tous les individus soucieux de conserver leur position sociale ou de gravir les échelons de la société pouvaient ainsi s'investir à profit dans des pratiques de distinction destinées à afficher ou à augmenter leur capital symbolique. Je ne prendrai ici qu'un exemple. L'Athénien Cimon offre en effet l'image d'un individu qui multiplia sa vie durant les stratégies de reconnaissance sociale, investissant tous les espaces, tous les instants et tous les champs sociaux pour construire et conforter sa position dans l'Athènes du Ve siècle ».

---

[191] Detienne M., 2006, 20-21. Pour M. Detienne, la gloire que recherche, dans le combat, le « guerrier aristocratique » comprend deux composantes : « Or, dans la sphère du combat, le guerrier aristocratique paraît comme obsédé par deux valeurs essentielles, *kléos* et *kudos*, deux aspects de la gloire. *kudos* est la gloire qui illumine le vainqueur ; c'est une sorte de grâce divine, instantanée. Les dieux l'accordent à l'un et la refusent à l'autre. Au contraire, k*léos* est la gloire telle qu'elle se développe de bouche en bouche, de génération en génération. Si le *kudos* vient des dieux, le *kléos* monte jusqu'à eux. A aucun moment le guerrier ne peut s'éprouver comme l'agent, la source de ses actes : sa victoire est pure faveur des dieux et l'exploit, une fois accompli, ne prend forme qu'à travers la parole de louange. En définitive, un homme vaut ce que vaut son *logos*. Ce sont les maîtres de la Louange, les servants des Muses qui décident de la valeur d'un guerrier ; ce sont eux qui lui accordent ou lui refusent la « Mémoire » ».

[192] Didi-Huberman, 2020, 37.

D.1 Un cas d'étude : Cimon l'Athénien

« Malgré son ascendance prestigieuse, il serait faux de penser que le fils de Miltiade le Jeune avait un destin tout tracé d'« aristocrate » et qu'il sut conserver son rang dans l'Athènes démocratique en mettant ses « qualités innées » au service de la cité. À la mort de son père, Cimon était en effet loin d'être dans une position enviable et rien ne laissait augurer la carrière qu'il mena et le statut qu'il finit par occuper dans la cité. Né d'une mère étrangère – fût-elle princesse thrace –, Cimon avait été élevé en Chersonèse [...] »

A. Duplouy insiste sur cet exemple en s'appuyant notamment sur le témoignage de Plutarque :

> 4. 4. « [...] Cimon, restait orphelin, alors qu'il était tout adolescent[193], avec sa sœur également jeune et non mariée, commença à avoir mauvaise réputation dans la ville, où on le considérait comme débauché et intempérant et où on le comparaît à son grand-père Cimon, que sa simplicité d'esprit avait fait surnommer, dit-on, le Nigaud.
>
> 4. 5. Si l'on croit Stésimbrote de Thasos, qui fut à peu près son contemporain, Cimon n'apprit pas la musique ni aucun des arts libéraux en l'honneur chez les Grecs, et il manquait totalement de la facilité de la parole et de l'éloquence propre aux Athéniens ; en revanche son caractère avait beaucoup de noblesse et de sincérité : la tournure de son esprit était plutôt celle d'un Péloponnésien,
>
> « simple, vaillant, rude, au plus haut point ».
>
> Comme l'Héraclès d'Euripide. Voilà ce que l'on peut ajouter aux indications de Stésimbrote ».

La lecture du portrait que fait Plutarque de Cimon montre un jeune homme appartenant à une famille considérable pourvu d'héritages immatériels des plus importants comme en équilibre entre la chute et la possibilité d' « agir ». C'est là que réside l'intérêt de l'exemple de Cimon dans un monde où les sources sont en nombre restreint. Celui-ci, peut-être grâce à Aristide[194], émerge et connaît l'ascension qui le mène vers le premier rang de la cité attique.

---

[193] Hérod., VI, 132-136. Hérodote rapporte l'échec de Miltiade à s'emparer de Paros. Un récit fabuleux où le monde des Déesses Souterraines intervient contre lui. D'après Hérodote, blessé dans une chute, il est contraint « à s'en retourner, sans argent pour les Athéniens, sans savoir Paros, bien qu'il eût assiégée pendant vingt-six jours et eût ravagé l'île », VI, 135 ; « Dans Athènes, au retour de Miltiade, toutes les langues se déchaînèrent contre lui et son ennemi le plus acharné, Xanthippe, fils d'Ariphon, demanda au peuple de le condamner à mort pour avoir trompé les Athéniens. Miltiade se présenta devant le tribunal mais il ne plaida même pas sa cause (il en fut incapable parce que sa blessure à la cuisse s'était infectée) ; il comparut porté sur un brancard et ses amis (*oi philoi*) le défendirent en évoquant longuement et la bataille de Marathon et la prise de Lemnos, en rappelant qu'il avait châtié les Pélasges et pris cette île pour la donner aux Athéniens. Le peuple les suivit et refusa la peine capitale, mais frappa Miltiade, pour sa faute, d'une amende de cinquante talents ; puis Miltiade mourut, emporté par la gangrène qui avait rongé sa cuisse, et Cimon, son fils, paya les cinquante talents », VI, 136.

[194] 5. 6. Le principal auteur de son élévation fut Aristide, fils de Lysimaque, qui, voyant son excellent naturel, fit de lui comme un contrepoids à l'habileté et à l'audace de Thémistocle.

D. 2 Isée et Lysias

Il faut se tourner notamment vers Isée[195] ou Lysias pour trouver dans la lecture de leurs plaidoyers des exemples de familles moins considérables que celle des Cimonides ou des Alcméonides mais aussi, des changements de situations qui vont dans le sens d'A. Duplouy.

Dans les textes d'Isée, il s'agit souvent de groupes familiaux qui pour des raisons diverses se disputent un héritage. Le partage enrichit ou appauvrit l'une ou l'autre des parties, rejetant les perdants dans une situation bien moins bonne que celle qu'ils connaissaient jusqu'alors. *La succession de Pyrrhos*, est intéressante à plus d'un titre, mais je n'en garderai ici que quelques points. L'histoire se cristallise donc autour d'un certain Pyrrhos décédé, de sa famille « légitime » et d'un autre clan qui tel un « Bernard l'ermite » s'est introduit dans ce cocon par le biais d'une femme qui est qualifiée de courtisane par la famille. De cette « union » contestée sont nés des enfants. Sur ce fond de captation d'héritage, selon la partie qui se sent lésée, il faut faire émerger au moins deux aspects qui sont liés. Gardons l'idée, et ce choix est bien subjectif mais il est instructif, que la nouvelle épouse est de condition sociale très inférieure à la condition de son mari qui était riche : en 22, le plaideur fait état d'un chantier de mines dans le district du Laurion. A priori le texte n'indique pas d'autres sources de revenu ou de capital. Nous serions donc en présence pour les uns d'une perte en capital importante et donc d'une régression sociale. Quels sont ou seraient les gains du parti de la « courtisane » ? En premier du capital et des revenus, donc un enrichissement. Mais un second enjeu se dessine clairement autour de la validation du mariage : si celui est reconnu alors les enfants ne sont pas des *nothoi* mais des citoyens. Les enfants d'une « courtisane » accèdent aux droits citoyens, à une condition sociale bien meilleure en même temps qu'à l'aisance matérielle. D'autres affaires sont comparables, celle-ci n'est donc pas un cas isolé. Le groupe des riches athéniens détenant comme cette famille des droits d'exploitation miniers au Laurion, ou des immeubles de rapport, dans *La succession de Philoktémon*, est cité (20) un « immeuble » vraisemblablement de rapport dans le quartier du Céramique « près de la poterne », mais aussi une maison de prostitution au Pirée (19). On peut constater que le patrimoine de ces Athéniens n'est pas constitué uniquement de terres agricoles mais que ceux-ci ont « investi » dans des activités économiques variées (porteuses). L'état de la fortune de Philoktémon et de son père Euktémon est attestée : (en 38), le plaideur affirme que :

> « [...] la fortune qu'Euktémon possédait en commun avec son fils Philoktémon était telle que l'un ou l'autre pouvaient à la fois s'acquitter envers vous des plus lourdes liturgies, ne rien aliéner à leur capital et mettre de côté une partie de leurs revenus, en sorte qu'ils s'enrichissaient sans cesse ».

Mais cette fortune, sous les coups de ceux qui, selon la partie plaignante, se sont comportés en avides prédateurs a été divisée par plus que deux :

> « (38). Mais, à la mort de Philoktémon, on disposa si bien de la fortune qu'il ne reste même plus la moitié du capital et que tous les revenus ont disparu. ».

[195] Isée, *Disc...*

Il faut néanmoins souligner que si la fortune des uns est convoitée par d'autres, ces derniers y cherchent par des reconnaissances d'enfants une appropriation de statut qui permet d'accéder à la reconnaissance des autres même si cela ne se produit qu'à la génération suivante :

« C'est de la renommée, de l'opinion des autres, que dépend la valeur ou la grandeur d'une personne », T. Hobbes[196].

Dans les plaidoyers de Lysias, la fortune des accusés est aussi un enjeu. Dans le texte VII, *Sur l'olivier sacré*, l'accusé, qu'il dénonce, porte le nom de Nicomaque[197]. Celui-ci n'est pas, au dire même, de l'accusé un « ennemi personnel[198] », mais il est « manipulé », instrumenté par ses ennemis. Ce « sycophante » espérait, dit l'accusé, conclure une transaction en argent pour abandonner son accusation. En terme de fortune, et c'est ce qui nous occupe à propos de ce texte, l'accusé possède notamment, le champ dans lequel il aurait coupé le tronc d'un olivier sacré. Champ qui a été loué à différentes personnes qu'il nomme mais qu'il exploite au moment du procès à titre personnel[199], ce champ est situé en périphérie du territoire attique. Mais, l'accusé possède, dit-il, plusieurs autres domaines dans la plaine :

« Vous savez que dans mes autres propriétés en plaine [...][200] ».

Cette fortune, Il reconnaît qu'elle lui permet d'avoir de « l'influence[201] ». Néanmoins, cet homme fortuné ne participe pas à la vie publique, il l'affirme en ouverture de sa défense :

« Jusqu'ici, j'avais l'idée, citoyens du Conseil, qu'en vivant loin des affaires, on pouvait, si on voulait, n'avoir ni procès ni ennuis ; [...] ».

La dernière preuve qu'il détient une fortune appréciable est l'affirmation qu'il a exercé la triérarchie, qu'il a versé des contributions, été chorège[202].

En début de cette étude, en examinant le champ lexical utilisé par Aristote dans *La Constitution d'Athènes* nous avons souligné les points suivants :

- Au livre III, 8, 2, Aristote définit l'oligarchie par comparaison avec la tyrannie et celle-ci avec une forme déviante de la monarchie : celle qui tend à transformer le pouvoir du roi en despote.

- « [...] ; <il y a > oligarchie quand ce sont ceux qui détiennent les richesses qui sont souverains dans la constitution [...] ».

-Après en avoir discuté la justesse de cette assertion, Aristote va la réitérer en 7 et conclure que ce n'est pas le nombre de ceux qui sont au pouvoir qui importe pour définir l'un ou l'autre régime, le critère essentialiste c'est la richesse ou la pauvreté de ceux qui exercent le pouvoir :

---

[196] Hobbes T., (1651) 1971, 82.
[197] Lysias, *Disc.*, VII, 20 : « en vérité, Nicomaque [...] ».
[198] *Idem*, « Si j'étais ton ennemi personnel [...] ».
[199] *Idem*, 4 : « Le champ en question a appartenu à Pisandre ; quand les biens de celui-ci ont été confisqués, [...] ; enfin la paix rétablie, je l'achetai moi-même à Antoclès ».
[200] *Idem*, 24.
[201] *Idem*, 21.
[202] *Idem*, 31 : « Dans toutes les charges publiques, j'ai montré plus de zèle que la cité n'en exigeait de moi : de la triérarchie, dans les contributions, dans la chorégie, dans toutes les autres liturgies, j'ai fait les choses aussi bien que personne ».

-« [...] là où ceux qui gouvernent le font par la richesse, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, on aura une oligarchie, [...] », livre III, 8, 7.

Dans ces trois premières assertions, Aristote lie une forme de gouvernance de la cité, l'oligarchie à la richesse : gouvernent les hommes riches. Néanmoins Aristote ajoute une condition qui apporte une restriction importante :

> En IV, 4, le même point de vue est adopté par Aristote : « Mais il y aura [...] oligarchie quand ce sera les gens riches et mieux-nés en petit nombre ».
>
> Il ne suffit donc pas seulement d'être riches mais il faut pouvoir se réclamer d'une bonne naissance. C'est-à-dire être venu au monde dans une famille possédant « vertu et valeur[203] ».

Aristote introduit ici un concept d'importance : l'éthique permet d'obtenir la reconnaissance et elle est un élément indissociable du « pouvoir faire ».

Dans ces exemples on constate de façon large que les fortunes peuvent changer pour partie ou totalité de mains. Une famille peut se trouver appauvrie, des « gens nouveaux » émerger. Le lien qui est souvent fait entre « bonne naissance » et richesse est ici rompu. Dans le plaidoyer d'Isée concernant *La succession de Pyrrhos*, la fortune de celui-ci est captée par une courtisane, une femme issue, si celle-ci est reconnue comme athénienne, de la classe des thétes ; la seconde est issue de l'esclavage. Un passage de Thucydide trouve sa place ici et peut être remis en lumière. Il s'agit de la description de la peste au livre II, chapitre 2. L'épidémie frappe la cité attique. Nous en connaissons le contexte. Après avoir décrit les symptômes et les manifestations de la maladie chez ceux qui en sont atteints, il décrit le grand désordre qui frappe la cité. La maladie bouleverse l'ordre établi et permet toutes les transgressions : (53-1). « [...], on se livra plus librement à des plaisirs que l'on cachait naguère[204] ». Dans l'édition des Belles-Lettres de 1962, J. de Romilly traduit ainsi ce passage :

> « L'on était plus facilement audacieux pour ce à quoi auparavant, l'on ne s'adonnait qu'en cachette [...][205] ».
>
> Dans les bouleversements que Thucydide rapporte, il y a celui-ci :
>
> - (53-1). « Avec l'épidémie, on vit encore d'autres formes de désordre se répandre pour la première fois dans la ville. Impressionné par le spectacle de ces brusques changements de fortune qui faisaient soudain périr les heureux de ce monde et livraient leurs biens à ceux qui n'avaient jamais rien possédé [...] ».
>
> J. de Romilly traduit pour sa part ce passage de la façon suivante :
>
> - (53-1). « On voyait trop de retournements brusques, faisant que des hommes prospères mourraient tout à coup et que des hommes hier sans ressources héritaient aussitôt de leurs biens ».

La maladie comme un carnaval renverse les situations acquises. Les « hommes prospères » ou les « heureux de ce monde », selon la traduction que l'on veut retenir,

---

[203] Arist., *Pol.*, 3, 5, 128a 18- 20. Je travaille ici en lisant : Capdetrey L., Lafond Y, 2010 et plus particulièrement l'article de Roux S.
[204] Thuc., II, 2, 53, 1.
[205] *Idem*.

n'échappent pas à la mort. La traduction de P. Roussel montre un étonnement face à ce constat. Mais dans tous les cas, des fortunes changent de mains. J. de Romilly indique que cela se fait par héritage, mais rien n'indique que cela soit vrai absolument. P. Roussel indique un changement d' « hommes prospères » à ceux qui n'avaient auparavant rien. Il y a très nettement l'idée dans ce récit de Thucydide d'une redistribution des fortunes de certains qui disparaissent. Périclès lui-même perd ses deux enfants légitimes. L'épidémie de peste, qu'importe sa nature, reconstruit une partie de l'élite possédante. L'événement se déroule la seconde année de la guerre, durant l'été 430, ses conséquences vont accompagner toute cette période de conflit. Dans le discours que Nicias prononce devant l'Assemblée pour tenter de renverser le vote favorable à l'expédition de Sicile, il évoque notamment les conséquences de l'épidémie sur le nombre d'hommes disponibles dans la cité :

> - (12-1). « Ne perdons pas de vue non plus que nous commençons seulement à reprendre haleine au sortir d'une épidémie et d'une guerre meurtrière et à voir s'accroître à nouveau nos ressources en argent et en hommes[206] ».

Nicias prononce ce discours au printemps de la dix-septième année de guerre, soit donc quinze ans après l'épidémie. Celle-ci a donc frappé largement une génération d'Athéniens. La mort est un imprévu qui perturbe la descendance des familles. Si Périclès n'avait pas été le guide de la cité, il n'aurait pu faire voter un décret donnant la citoyenneté à ses fils nés d'Aspasie. Sa filiation citoyenne se serait achevée avec l'épidémie dès la seconde année de la guerre du Péloponnèse. Cette extinction des descendances est aussi présente dans l'Iliade. Il n'est pas rare que les fils meurent en une seule journée, tués par un des héros troyens ou danaens. Au chant 5, Énée fils de Priam, entreprend de tuer « les meilleurs de l'armée danaenne ». Il « occit [...] les deux fils de Dioclès, Créthon et aussi Orsiloque[207] ». Il y a bien sûr une correspondance forte entre ce statut de « meilleurs » et leur filiation. Ces deux-là sont des guerriers à « prestige » : ils sont dotés d'une ascendance qui a pour racine un « large fleuve » l' « Alphée[208] ». Le texte ne dit pas qu'ils étaient les seuls fils de Dioclès, mais cela est envisageable, et leur mort interrompt la descendance du père. Si cela était vrai, l'héritage matériel serait transmis au plus proche parent mais celui-ci n'est pas issu de la branche paternelle, alors les héritages immatériels sont en périls. En présence d'au moins une sœur non mariée, il faudrait l'unir à un frère du père pour que l'ascendance soit préservée. L'héritage immatériel est donc un bien fragilisé par la mort qu'elle qu'en soit l'origine.

E. Comparer la même identité dans des contextes temporels différents

P. Ricœur suggère dans son ouvrage « soi-même comme un autre[209] » de comparer la même identité dans deux contextes temporels différents. J'aimerai prendre le cas d'Alcibiade non pas à deux moments mais à trois.

---

[206] *Idem*.VI, 2, 12, 1.
[207] Hom., *Il.*, V, 541-542.
[208] *Idem*, 544-545.
[209] Ricœur P., 1990, 151.

Examinons le cas d'Alcibiade dans un autre contexte de guerre.

A la fin des guerres médiques, la perception qu'Athènes a d'elle-même se modifie. Elle se développe me semble-t-il, sur un corpus de valeurs qui fait écart à ses valeurs primordiales, à ses « codes primaires ». C'est dans ce contexte établi, qu'Alcibiade devient l'emblème, à un moment précis, d'une partie des citoyens athéniens. Il se confond avec les attentes de la cité, la cité (ou du moins une partie) se confond dans l'ambition de l'homme. Alcibiade est en 415 à l'apogée de cette histoire commune qui cesse brusquement avec le scandale bien connu des parodies. Le récit commun reprend à la presque toute fin de la guerre du Péloponnèse où il réapparaît stratège élu par l'armée de Samos et rentre au Pirée en vainqueur, sa trière couverte des dépouilles ennemies. On sait la fin de l'histoire. Je voudrais, avec précaution, à travers a) sa réponse au discours de Nicias à propos de laquelle nous nous sommes enquiert largement ; b) la réapparition d'Alcibiade à Athènes dans le récit de Thucydide au livre VIII ; c) deux textes de procès, qui permettent de constater quelle image, ce descendant des Alcméonides, a laissé au moins à une partie des Athéniens.

« *La Constitution d'Athènes* » : l'ouvrage d'Aristote mentionne à plusieurs reprises le rôle des Alcméonides dans l'histoire de la cité attique, et en premier, collectivement : ceux qui furent jugés pour impiété à l'entame du livre dont nous disposons, puis d'autres membres de cette large famille et notamment Clisthène et Périclès. Néanmoins, il faut souligner celui qui est absent du récit aristotélicien : Alcibiade. Au chapitre XXVIII de *La Constitution d'Athènes*, Aristote liste les chefs des deux partis de la vie publique d'Athènes, en 3, « après la mort de Périclès », Aristote cite comme chef des « gens en vue » Nicias et lui faisant pendant à la tête du « parti démocratique », « Cléon, fils de Cléainétos ». A leur suite, Théramène fils d'Hagnon et Cléophon, le fabriquant de lyres ». Le nom d'Alcibiade est exclu de cette liste. Dans le texte de Lysias, *Contre Alcibiade*, l'orateur est sévère pour le fils de Clinias.

Dans un travail sur Alcibiade, deux mots sont inévitables et peuvent sous un certain angle être un résumé rapide de son existence : *philoi* et *echthroi*. Les premiers lui sont indéniablement fidèles, notamment ceux qui forment son hétairie, ses ennemis gardent la mémoire de leur inimitié. En LIII, Thucydide rappelle l'épisode de Pisandre et de ses compagnons envoyés par les Athéniens de Samos dans la cité attique. Ils prennent la parole devant l'Assemblée. La guerre peut encore être gagnée si l'ennemi perse quitte son alliance avec les Péloponnésiens. L'une des conditions à consentir est de rappeler Alcibiade, frappé d'atimie, l'autre est d'amender fortement la constitution athénienne. Les deux propositions reçoivent un accueil mouvementé. En 2, voici ce que Thucydide rapporte :

> « Mais comme beaucoup de protestations s'élevaient au sujet de la démocratie, qu'en même temps les adversaires d'Alcibiade clamaient qu'il serait scandaleux qu'il rentrât après avoir violé les lois, comme les Eumolpides et les Kérykes invoquaient les mystères , cause de son exil, et adjuraient au nom des dieux de ne pas le rappeler [...] ».

Le nom d'Alcibiade résonne tout autrement, à ce moment-là, dans les travées de l'Assemblée, que dans les rues d'Athènes ou sur l'agora avant son départ mouvementé pour la Sicile.

Peu avant dans le récit de Thucydide en LVII, les envoyés de l'armée de Samos auprès de Tissapherne, écoutent les prétendues prétentions perses par la voix d'Alcibiade. La négociation tourne mal et les « [...] Athéniens trouvèrent que l'affaire n'était pas faite, qu'il n'y

avait pas de solution et qu'Alcibiade les avait dupés ; ils repartirent fort en colère et gagnèrent Samos ».

Xénophon au livre I, IV, 11 et suiv., fait le récit du retour d'Alcibiade dans sa cité. L'auteur des *Helléniques*, rapporte des avis partagés dans les rangs de ceux qui vont le voir accoster au Pirée. Il mentionne ceux qui « disaient qu'il était le plus capable des citoyens et [...][210] » mais à ceux-ci s'opposent ceux qui affirment qu' « il était la seule cause des maux passés », et que, pour les périls que la cité pouvait redouter pour l'avenir, il risquait bien d'en prendre à lui seul la responsabilité ». Des ennemis qu'Alcibiade semblent redouter lui-même : « Alcibiade cependant, maintenant que son vaisseau avait mouillé à la côte, n'était pas pressé de descendre, car il craignait ses ennemis ».

Il n'est pas sûr que le discours XIV de Lysias ait été composé par lui. Mais qu'importe. Ce qui est remarquable et qu'il faut souligner c'est l'utilisation d'une image très dégradée du père pour argumenter contre le fils. Il faut relire les paragraphes 16-17.

L'accusateur de Clinias fils d'Alcibiade, dénonce, par avance, l'intervention à la tribune des soutiens du fils d'Alcibiade :

> 16. « Mais ils viendront à la tribune intercéder pour l'accusé et vous conjurer de lui faire grâce. Ils ne voudront pas qu'on reconnaisse coupable d'une telle lâcheté le fils d'Alcibiade, d'un homme à qui vous devez tant ! Comme si au contraire, il ne vous avait pas fait beaucoup de mal ! Ah ! Si vous l'aviez exécuté la première fois que vous l'avez pris en faute, à l'âge où est son fils, vous auriez épargné bien des malheurs à la cité[211] ».
>
> 17. « [...] le père avait osé marcher contre vous aux côtés de vos ennemis[212] ».

En termes de mémoire, quelles traces Alcibiade fils de Clinias laisse-t-il ? Deux camps semblent s'opposer : des soutiens, que l'accusateur dénonce, prêts à venir dans l'enceinte du tribunal parler en faveur de l'accusé au nom des services rendus par Alcibiade à la cité ; et ceux certainement comme l'accusateur qui nie les « bienfaits » du fils de Clinias et mettent en avant le « mal » fait. Cette situation, en fait, n'est pas inattendue, les actions d'Alcibiade vis-à-vis de sa cité sont pour le moins contestables. Elles expliquent parfaitement une dichotomie marquée de l'opinion des Athéniens. L' « agir » de Thémistocle est aussi controversé par la communauté attique. Le récit de Plutarque met en relief bien des ambiguïtés de l'homme politique. Cette relation forte qui conduit à une adhésion presque générale de la communauté citoyenne me semble proche de la relation d'amitié.

---

[210] Xén., *Hell.*, I, 4, 13.
[211] Lys., *C. Alci.*, XIV, 16.
[212] *Idem*, 17.

F. Lier les noms : se lier d'amitié ou par l'amitié. *Philia, philos, philoi*

Prologue

Pourquoi introduire, dans cette étude sur l'évolution des élites athéniennes, la notion d'amitié ? J'aimerais, comme prolégomènes, commencer par poser de simples premiers jalons bien connus. Ce que nous appelons couramment « amitié » c'est, nous le savons, la traduction du terme *philia*, l'ami est *philos.* Le contraire d'ami est « ennemi » : *echthros*. Mais s'il existe de vrais amis, il en existe, néanmoins, de faux[213]. L'amitié se caractérise, en général, par l'établissement d'un lien de réciprocité entre deux hommes, véritable « paire de citoyens », ou à l'intérieur d'un groupe de citoyens. Si ce groupe a une vocation politique affirmée, on l'appelle hétairie. L'amitié peut donc, être, aussi, politique. La société athénienne est souvent définie comme étant aussi celle de l'*agôn*, de l'affrontement. Mais cela n'exclut pas que s'il existe des compétiteurs, des concurrents, voire des ennemis, il existe aussi des « amis ». L'homme « sans ami » est sans protection, il s'expose aux attaques des autres qui en sont pourvus, il devient une proie. Nous rencontrerons cet homme, notamment, chez Isocrate dans le discours, *Contre Euthynous*. L'homme sans « amis » s'exclut *de facto* de la course aux premiers rangs des citoyens. Si l'amitié est engagement entre deux hommes, elle signifie l'acceptation d'un jeu de responsabilités qui en découlent : la *xénia* est, ici, particulièrement concernée. Sous une de ses formes, elle régit les relations qui existent à l'intérieur des hétairies. Ces groupes, à vocation politique ou non, sont au centre de la vie des « élites » de la cité. On ne se réunit pas régulièrement pour jouer aux dés si on n'a pas de plaisir à être ensemble, si cette relation n'est pas sous quelque forme et intensité que ce soit, une relation d'amitié. On ne partage pas repas et libations de façon fréquente si l'on n'a pas un intérêt « amical » à le faire. Il en est de même dans les hétairies : on ne partage pas le combat politique de l'homme central sans avoir une relation qui est une forme de *philia.* Il est difficile, voire impossible, d'étudier les élites athéniennes sous l'angle de leur différentes possibilités de relation d'amitié sans évoquer les hétairies, ces lieux d'amitié intense, politique ou non. L'hétairie est par-là même un sujet qu'il faut entreprendre d'appréhender dans cette approche. Toutefois, étant au cœur de la vie des élites athéniennes, elle fera l'objet d'un « discours » particulier et d'un développement plus consistant lorsqu'il sera le moment de parler de « politique ».

Aristote a consacré de longs développements à l'amitié dans deux ouvrages : l'*Éthique de Nicomaque*, aux livres VIII et IX et l'*Éthique à Eudème,* au livre VII. Le premier est souvent associé à *La Politique*. L'amitié, dans une troisième dimension, est la relation primordiale qui doit assurer l'unité de la cité. L'amitié est déjà relation entre deux hommes, elle est également lien qui réunit les *hétairoi* et enfin celle qui préserve, au-delà des *dissensus* la communauté citoyenne de la *stasis*. L'amitié est donc largement une notion politique. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il déclare vouloir l'appréhender et la décrire dans la totalité de son spectre :

---

[213] Lys., *Accus. contre des co-associés*, VIII, 6-7. Dans ce texte l'accusé dénonce la fausse amitié que lui ont montré ces accusateurs : « D'ailleurs, je n'ai rien pu découvrir qui vous donnât le droit de mépriser ma compagnie : je ne vous voyais pas si intelligent, et moi si bête ; vous n'aviez pas tant d'amis, et moi si peu [...] que ma compagnie vous fût une charge ».
Arist., *Éth. Eud.*, VII, 1 – 2, 1235 b. « [...] Il en est d'ailleurs qui ne veulent même pas se fier à ceux qui les assistent avec constance dans le malheur, considérant qu'il y a feinte et tromperie dans le but d'obtenir leur amitié dans la bonne fortune en retour de leur compagnie dans la mauvaise ».

> « Sous le nom d'amitié toutes les formes de relations interpersonnelles ou collectives, privées ou publiques, qui se nouent dans la cité entre des individus qui ne sont ni des ennemis ni tout à fait des étrangers[214] ».

Cette partie sera placée sous la direction de la pensée aristotélicienne. Mais cela n'exclut pas une emprise totale sur cet exposé. Nous prendrons en compte les différentes définitions chez divers auteurs grecs dont Xénophon[215] qui « parlent au nom de son maître Socrate », mais aussi, celle que donne le Romain Cicéron[216]. L'amitié, relation protéiforme et souvent ambiguë pour notre compréhension exige avant tout une étude lexicale précise. Nous ferons, pour son importance dans l'historiographie récente, un examen précis de la thèse de D. Konstan[217]. Nous illustrerons, aussi, notre propos en puisant largement dans l'œuvre de Platon[218]. L'amitié est aussi un sujet dont se sont emparés, sans surprise, les dramaturges. Nous citerons les travaux des intervenants au colloque de Tours, déjà mentionné, notamment, leurs communications sur l'amitié chez les auteurs dramatiques du Ve siècle.

La pièce d'Euripide, *Ion,* nous fournit un exemple intéressant de cet intérêt des auteurs attiques pour l'amitié :

> Ion, dresse à l'intention de ce père - qui vient de lui apparaître comme par enchantement - et pour qui il est encore un inconnu, un autoportrait. Il y fait figurer un aspect qu'il souligne pleinement comme essentiel : l'amitié.
>
> « Dans le culte des dieux, ou bien dans mon commerce avec les hommes, j'ai toujours vu mes services accueillis avec joie, jamais avec chagrin. Je recevais, puis reconduisais mes hôtes, et je plaisais sans cesse à de nouveaux amis ».

Cette relation positive avec les pèlerins, cette capacité sans contrainte et ce plaisir à susciter l'amitié parmi eux, s'oppose dans ce monologue à sa déclaration quant à la nature une d'autre « amitié » celle que l'on manifeste au tyran : « J'aime mieux vivre en simple citoyen qu'en tyran, condamné à faire ses délices de l'amitié des gens pervers ». Euripide souligne là un point important la différence entre ce que l'on peut appeler la « libre-amitié » et l'amitié de circonstance, celle à laquelle on s'oblige. Celui qui s'oblige perd en vertu, et celui qui ne reçoit que celle-ci n'en a qu'une sorte de « fantôme », sans forme, sans vérité ni consistance. Est-elle conforme à l'amitié vraie qui demande réciprocité spontanée ? Le tyran n'a droit qu'à une amitié-imitation, une image déformée, une mauvaise *eikon*. L'amitié doit être du côté de l'*eleutheria*, l'amitié se forme librement sans contrainte. La déclaration d'Ion à son père recèle un autre point, en accord avec Aristote, l'amitié est « activité » et disponibilité. Ion le dit et le montre, en tout début de ce passage, il rend des « services », il reçoit et reconduit ses « hôtes ». Ion crée par son « action », son « agir » les conditions de l'établissement d'un lien entre lui et

---

[214] Lefebvre D., 2001, 8.
[215] Xén., *Mém.,* 2015.
[216] Cicéron, *Laetius de amicitia*.
[217] Konstan D., 1997. Peigney J., 2011. A son propos, J. Peigney a pu écrire dans l'introduction de ce colloque organisé par C. Grangjean, S. Milanezi, J. Peigney au sein de l'équipe Mondes Anciens du CERMAHVA (EA 4247) où il s'inscrivait dans l'axe de recherche « Identités et communautés antiques », 9, « Chacun connaît le débat et le nouvel infléchissement critique qu'a amené le livre de D. Konstan [...] , Friendship in the Classical World : l'auteur a souligné contre l'opinion commune la valeur affective de *philos* chez Homère, avant d'analyser dans les emplois postérieurs de l'adjectif substantivé un moyen de désigner l' « ami » au sens moderne…tout cela invite à prendre encore pour objet d'étude le couple ami et « ennemi » en s'attachant précisément à la « mise en scène des relations sociales ».
[218] Plat., *Alci. Maj.* ; *Banq.* ; *Criton,* 2012 ; *Phèdre*.

les pèlerins. Nous retrouvons ici le « faire » que nous venons de développer. L'amitié est « force vitale », c'est-à-dire « puissance vitale ». Cela lui confère, sans aucun doute, un caractère d'indispensabilité. Nul, qui veut se mouvoir vers les premiers rangs, ne peut se soustraire à sa force et à donc à sa recherche. Elle est « agir » c'est-à-dire valeur qu'il faut « activer » mais elle est aussi « valeur potentielle » que le « bien né » peut recevoir en héritage et qu'il lui faut, à son tour, activer pour y trouver appuis et renforts.

F. 1 L'amitié en héritage

Le bien né bénéficie dès sa naissance, nous venons de le voir d'héritages immatériels. L'amitié y tient, sans nul doute, une large part. Dans ce premier type de *philia*, si un intérêt peut la dicter, elle peut également trouver source dans une relation de proximité forte entre deux familles. Elle poursuit l'amitié de pères qui furent amis. Les *philoi* de ce type font souvent fortune commune : ils assument à deux les liturgies qui frappent l'un ou l'autre, pour certaines affaires, ils ne font donc qu'un. C'est en cela que cette forme de relation apparaît dans cette étude. Elle est en quelque sorte une forme de vie commune au sein des hommes fortunés d'Athènes. Si elle n'apparaît pas comme un modèle courant dans les sources, celles-ci ne sont pas pour autant muettes sur le sujet. Leur mention est présente dans deux sortes de discours judiciaires : d'abord, dans les problèmes d'héritage et cela plutôt dans les *Discours* d'Isée, mais aussi dans ceux de Lysias. L'orateur, métèque, « ruiné » sous les Trente, dans ses plaidoyers contre des accusations sanctionnées par des confiscations des biens de l'accusé présente et souligne les liturgies et les contributions de ses « clients », l'effort de ceux qui, notamment, ont solidairement fait face aux obligations des deux.

F. 1. 1 Ce qu'elle n'est pas

La *philia* n'est pas la relation amoureuse entre l'éraste et l'éromène. Celle-ci concerne, d'abord, un homme âgé et un très jeune homme ; puis, il s'agit d'un lien qui a pour finalité l'acte sexuel ; enfin, il faut mettre en exergue le fait qu'entre les deux, l'homme âgé et le très jeune homme, une relation asymétrique s'établit. Mais de quel côté penche la balance du pouvoir de l'un sur l'autre ? Est-ce l'homme âgé, sa richesse, sa culture, son expérience qui le rend apte à être le guide du jeune homme, à prendre soin de lui ? D. Mendelsohn dit que pour les Grecs :

> « Éros était une divinité à la fois mystérieuse et puissante, qui s'emparait de vous et vous faisait accomplir n'importe quoi. La venue d'Éros était toujours décrite comme un danger[219] ».

Éros va être le sujet de la discussion qui anime le banquet, ce *symposium* qui réunit un groupe d'amis, de *philoi*, pour fêter, une nouvelle fois, la victoire d'Agathon, auteur de la pièce qui a obtenu la couronne. Chacun doit prononcer un éloge de l'amour selon un ordre fixé par Éryximaque, (177d) :

[219] Mendelsohn D., 2018, 68. D. Mendelsohn est professeur au Bard Collège, aux U.S.A. Il est spécialiste de littérature ancienne grecque et latine. Ici il répond aux questions du magazine. Il ajoute : « Cependant il y a un problème qui vient de votre « gars », M. Foucault. Il est tellement à la mode ici, aux États-Unis, que les gens se sont convaincus que la vie érotique se réduit à des relations de pouvoir, à des enjeux politiques. La question inévitable est devenue qui domine l'autre ? ».

> « […] je suggérerais que chacun d'entre nous, de gauche à droite, prononce un éloge de l'Amour, le plus beau possible, en commençant par Phèdre parce qu'il est le premier de la rangée, et qu'il est à l'origine du sujet ».

Si Éros est invité ici, c'est qu'il y a sa place : Pausanias est l'amant d'Agathon, Socrate est présent et Alcibiade rejoindra le groupe en cours de soirée. Ces premières pierres posées, avant toute chose, face au terme amitié, il faut entamer une étude lexicale.

F. 1.2 Étude lexicale

En histoire, il n'y a pas d'étude lexicale simple, et celle de l'amitié est particulièrement ouverte, voire complexe. L'amitié en grec se dit de façon générale, nous le savons : *philia*. C'est d'ailleurs la première définition qu'en donne le *Bailly*[220]. En seconde définition, il faut voir dans le terme *philia* : l'amitié « au sens de vive affection, amour, mais sans idée de sensualité », l'affection, au sens moderne, est définie «comme « un sentiment tendre qui attache une personne à une autre, ce qui renvoie à amitié, attachement, tendresse [affection maternelle, filiale][221] », une définition qui lie l'amour avec tendresse et ouvre largement son périmètre d'application, notamment à celui de la parenté, voire l'étend à celui de la famille en général. Le sentiment s'ajoute donc, ici, au lien. Mais l'amitié est aussi définie, en point trois, comme « amour » et, pour le dire comme Rousseau, un « amour sensuel [qui] ne peut se passer de possession[222] ». Le point quatre de la définition du *Bailly* ouvre le champ sémantique par l'adjonction d'attributs (« amour du gain, Platon, *Rép*. 581a ») à des déclinaisons du thème phil- , comme : *philotimia*, ambition ou amour des honneurs ou *philonokia*, amour de la victoire. « Ce thème est présent 1 749 fois dans le corpus des pièces conservées d'Eschyle, Sophocle et Euripide[223] ».

Si ce nouveau champ sort, *stricto sensu*, de notre étude, le nombre total des occurrences du thème atteste largement de son importance dans la culture du Ve siècle athénien[224]. L'ami se

---

[220] *Dict. Bailly*, 2000, 2072.
[221] *Dict. Le Petit Robert*, 2002, 42.
[222] *Idem*, 2406.
[223] Lopez Férez J. –A., 2011, 101.
« Si nous relevons les attestations du thème phil- d'après le TLG É (2000) dans les trois tragiques grecs, nous aboutissons aux résultats suivants : Eschyle, 343 ; Sophocle, 329 ; Euripide, 1077. On s'aperçoit que chez ce dernier le thème apparaît presque trois fois plus que dans chacun des deux autres. Ce fait semble significatif car les œuvres conservées d'Euripide (18) représentent un peu plus du double de celles des deux grands auteurs tragiques (7 + 7) presque trois fois plus que dans chacun des deux autres.
[224] Dugas L., (1894) 1914. L'auteur souligne dès le début de son ouvrage l'importance de l'amitié chez les anciens et en délimite un périmètre large : « Les anciens donnaient aux mots amitié l'extension que nous donnons au mot « amour ». Ils disaient l'amitié paternelle, familiale, l'amitié amoureuse […], Si l'amitié est prise pour type de toutes des affections c'est qu'elle est, dans les mœurs de la Grèce, l'affection la plus forte et la plus développée. Elle éclipse l'amour, elle a des racines plus profondes que les sentiments de famille ; elle est l'affection héroïque chantée par les poètes. Les sentiments ont leur destinée historique ; l'amitié est, dans le monde antique ce qu'est l'amour dans le monde chevaleresque et chrétien, la passion exclusive ou dominante. Elle est le centre de la vie morale ». Chapitre I, p.1. L'auteur poursuit plus loin et dans un raccourci, il nous livre une équation intéressante : « Mais un livre d'or de l'amitié, pour être plus poétique, serait moins instructif que l'histoire de ces institutions propres à la Grèce, qu'on appellera hétairies ». La note de bas de page précise alors : « Je conserve le mot grec, reconnaissant l'impossibilité de le traduire : hétairie veut dire amitié ».Cicéron, *Laetius de Amicitia*. Sur le même sujet ajoute : « Le problème de l'amitié revêt pour la pensée antique une importance qu'il a perdu aujourd'hui, la société est alors essentiellement masculine et confond longtemps amitié et amour […]. Dans les cités aristocratiques, les liens politiques prennent figure d'amitié, en admettant tous les degrés dans les rapports qu'ils créent entre individus ». Supra., XLIII. Connor W. R., 1971. W. R, 40. Connor reconnaît une place centrale de

dit en grec *philos,* le *Bailly*[225] définit ce terme ainsi : premier point, « qui a des sentiments d'amitié, d'où, amical, ami » ; deuxième point « qui concerne les amis ou un ami » ; dernier point, « qui provient d'un ami, ex. présents d'amitié ». Le verbe *φιλέω* signifie l'acte d « I. aimer, d'amitié par opposition à aimer d'amour ; 1) En général, éprouver de l'amitié pour quelqu'un, aimer, chérir. 2) Regarder comme un ami, traiter en ami, d'où prendre soin de, assister. 3) donner un signe d'amitié d'où baiser. II. Aimer d'amour – *Od*., 18, 325 ; Hrt., 4, 176 : Xéno., *Agésilas*, 5, 4.etc. III. Par extension aimer c'est à dire 1) voir volontiers, accueillir avec plaisir, approuver, agréer.

La définition moderne d'amitié ne s'accorde pas strictement avec celle de la *philia* : l'amitié au sens moderne à un caractère plus restrictif dans son périmètre sémantique. Elle exclut « les liens du sang », ne s'applique donc pas à la parenté, les relations parents enfants sont aussi exclus de ce champ. Ces dernières relèvent d'une forme de l' « amour » au sens contemporain. Alors que le verbe *philein* est employé, par les auteurs anciens, à la fois dans le sens d'« aimer d'amitié », mais aussi d'« aimer d'amour ». Cette définition grecque du mot « amitié » englobe, nous dit D. Cuny, dans un seul terme « aussi bien le proche, l'être aimé que l'ami[226] », mais l'idée d'ami comporte aussi différents degrés qui témoignent de rapports divers, qui reposent sur des buts différents : le plaisir, qui est relié à la part de « bien vivre », et l'utilité, deux exemples d'amitié relative, imparfaite, selon Aristote.

F.1.3 L'idée de l'amitié selon D. Konstan

> « Chacun connaît le débat et le nouvel infléchissement critique qu'a amené le livre de D. Konstan paru à Cambridge en 1997, *Friendship in the Classical World* : l'auteur a souligné contre l'opinion commune la valeur affective de *philos* chez Homère, avant d'analyser dans les emplois postérieurs de l'adjectif substantivé un moyen de désigner l'« ami » au sens moderne […] ».

C'est ainsi que J. Peigney présente le travail de D. Konstan sur l'amitié et la nécessité de poursuivre le débat.

D. Konstan soulève trois problématiques principales stimulantes dans son ouvrage[227], a) la première, est celle du sens réel du mot *philia* en grec ancien, c'est ce thème récurrent qu'il

---

l'amitié dans la vie politique grecque : « Friendship as a motive for a political carreer. There is one further implication of friendship that must be mentionned, not only for its inherent interest but also because it symbolizes the central position of friendship in Athenian political life ». Favier R., *Éth. Nico.,* 2001. R. Favier souligne ici l'importance de l'œuvre d'Homère dans la culture grecque et la place de l'amitié notamment dans l'*Iliade* et l'exemplarité de celle-ci dans la relation d'Achille et de Patrocle : « Dans une société où tous ceux qui savent lire ont appris la place de l'amitié en récitant les vers qu'Homère prête à Achille pleurant Patrocle, un philosophe peut commencer à montrer la pensée en acte dans l'amitié sans définition » ; Hom., *Il.,* 2010, 25 « Achille aux pieds rapides lui dit [il s'adresse à sa mère Thétis] dans sa lourde complainte : « Mère, Zeus l'Olympien a bien exaucé mes prières, mais quel plaisir j'en ai, si je perds mon fidèle Patrocle, que j'estime le plus de tous mes compagnons d'armes, comme ma tête ? ». Chant XVIII, 78-83. « Et la foule achéenne, toute la nuit, poussa les lamentations sur Patrocle. Le Péléïde donna le signal de la plainte profonde : sur le poitrail de Patrocle, il posa ses mains homicides, se lamenta lourdement, comme un lion à large crinière, dont les petits sont emportés par un chasseur de biches hors de l'épaisse forêt ». Chant VIII, 314-320.

[225] *Dict. Bailly*, 2000, 2072.

[226] Cuny D., 2011, 83.

[227] Konstan D., 1997.

développe au début de son intervention au colloque de Tours[228] ; b) la seconde, qui en découle, est celle du périmètre du champ sémantique du terme *philos* ; c) une troisième porte sur la nature de l'amitié : il soutient un rapport entre deux individus basé plus sur l'affection qu'ils partagent l'un envers l'autre, que sur un système d'obligations reposant sur un bénéfice réciproque.

Il est donc stimulant de reprendre certaines affirmations de D. Konstan sur lesquelles reposent sa thèse et sa conception innovante de l'amitié. A la page cinq de son ouvrage, il avance, notamment, qu'il est partisan d'une « autonomie relative » de l'amitié « comparable au statut qui rend heureux dans la vie moderne », il rajoute qu'il est tout à fait conscient que nos deux mondes, l'ancien et celui auquel nous appartenons, sont largement différents. La relation d'amitié est présentée par D. Konstan, dans les deux mondes, comme un « espace de sympathie et d'altruisme », présentant une forte ressemblance pour le moins. L'amitié « se présente comme une alternative à des formes structurées d'interactions basées sur la relation de parenté, l'identité civique ou l'activité commerciale ». Le fil conducteur de son ouvrage est, dit-il, « que la relation d'amitié dans le monde classique est comprise de façon centrale comme une relation personnelle, fondée sur l'affection et la générosité plutôt que sur une obligation de réciprocité[229] ». Il semble qu'il ne soit pas tenant d'une large extension du substantif, *philos* qui est traduit en anglais (mais aussi en français) de façon habituelle comme ami (friend). Ce mot ne rend pas correctement la nature de la relation entre parents par le sang et celle des concitoyens entre eux[230]. Il s'oppose ainsi à la conception que soutient M. W. Blundell[231]. Celle-ci construit une taxinomie de l'amitié en trois cercles. Le premier comprend les membres de la famille, le second, les concitoyens (fellow-citizens) et le dernier intègre le groupe principal des amis, les *philoi* proprement dits qui « approchent au plus près les conceptions modernes de l'amitié ». D. Konstan s'oppose à ce classement : pour lui c'est une évidence que le substantif *philos est* « normalement restreint à la dernière catégorie[232] ». La position, entre autres auteurs, de M. W. Blundell repose, selon D. Konstan, sur une confusion habituelle de traduction, entre *philos et* le substantif abstrait *philia* que l'on rend comme « amitié ». Cela s'explique par la différence du champ sémantique de *philia*. Les relations que définit *philia «* couvre plus largement que l'amitié, incluant l'amour entre parent et l'affection ou la solidarité entre des

[228] Konstan D., « La haine et l'inimitié : les deux contraires de la *philia* », Peigney J., 2011, 215. « Malgré plusieurs contributions excellentes, il reste des problèmes fondamentaux qui se posent à propos du sens du mot *philia en* grec ancien. On ne s'accorde pas sur la question de savoir si le terme signifie « amitié » ou « amour », ou bien une combinaison des deux – ou peut-être ni l'un ni l'autre ! […]. Dans les brefs commentaires qui suivent, je voudrais montrer qu'une partie –mais une partie seulement – de la difficulté à laquelle nous nous trouvons confrontés pour comprendre la signification de la *philia antique* dérive de la nature complexe du terme. Je veux dire par là que *philia comprend* deux idées distinctes, et qu'on doit les séparer pour apprécier la manière dont les grecs utilisaient le mot ».

[229] Konstan D., 1997, 9 : « It is now apparent that one strand of the argument developed in this book, according to which friendship in the classical world is understood centrally as a personal relationship predicated on affection and generosity rather than an obligatory reciprocity […] ».

[230] *Idem*. « We have already noted that the noun *philos,* which is the Greek world normally translated as « friend, » has been understood variously by scholars. For those who have supposed that the extension is so broad as to include blood relatives and fellow citizens, rendering it as « friend » will not be accurate. Thus Mary Whitlock Blundell, in her book *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics,* (1989 : 40-4), classifies Greek conceptions of friendship under three main heads or circles : the family, fellow-citizens, and « the third main group of *φιλοι [*plural of *philos*] ».

[231] Blundell, 1989.

[232] *Idem*, « I shall present evidence to show that in fact *philos* as a substantive is normally restricted to the last category, […] ».

associés relativement distant comme les membres d'une même solidarité[233] ». Il propose également comme alternative à l'obligation de réciprocité dans l'amitié de mettre plutôt, le terme de loyauté, qualité « qui est habituellement attendue entre des amis et qui était postulée au début de cette introduction comme un des signes ou conditions de l'amitié[234] ». Cette loyauté, dans des formes variables, prenant tout son sens dans l'assistance fournie aux amis dans une période difficile. La tragédie grecque fournissant des exemples de cette assistance par des parents, il convient qu'« on peut admettre une certaine marge d'ambiguïté dans le grec, comme dans l'anglais, sans oblitérer la distinction entre parents et amis [car] la polarité des deux catégories est amplement attestée[235] ». Il cite alors le cas des hétairies où la notion de « parent » se mêle au statut d'« ami ». Cela est possible, pour lui, parce que le cadre spécifique de l'hétairie, « abolit certaines règles, en fait prédominer d'autres[236] ».

L. G. Mitchell dans l'introduction d'un article consacré aux « amis » et aux « ennemis » et rédigé en commun avec P. J. Rhodes, (cet article a été publié en 1996)[237], donne une définition des groupes politiques spécifiques. Elle part du substrat suivant : « Cependant les groupes politiques n'étaient pas tous des hétairies bien qu'elles devaient avoir formé le noyau de beaucoup de groupes[238] ». Cela, conduit L. G. Mitchell, à donner sa propre définition du groupe politique. Selon son opinion, un groupe politique est, alors, constitué « essentiellement » des groupes d'amis (philoi), soit des compagnons, (hétairoi), de membres de la famille (oikeioi intimes (epitedeioi), associés (koinomoi) ou « soit des combinaisons de tout cela, ce qui les unit ce sont des obligations réciproques ». Dans cette tentative de définir par accumulation de types de relation, le groupe politique, il faut en retenir cette idée de liens multiples. Mais en termes de nature des liens qui unit cette taxinomie, elle s'inscrit contre la position de D. Konstan qui privilégie, donc, le terme de loyauté à la notion de réciprocité. Il faut également reconnaître que dans cet exposé des liens, celui de *philia* est absent. Chaque sphère qu'elle présente aurait sa propre logique interne de liens et serait simplement reliée aux autres par la réciprocité.

Lors du colloque de Tours, J. –A. Lopez Férez, introduit une nouvelle complexité, la polysémie du terme philos. Il dit relever 719 attestations sur l'ensemble du corpus des pièces conservées d'Euripide. Dans ce corpus, ce sont les pièces *Oreste*, *Héraclès* et *Médée* « qui se distinguent ». La complexité provient du fait que le terme *philos* est employé soit comme

---

[233] Lefebvre D., 8 : « L'amitié dans *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Livre 8 et 9 », Lefebvre D., Masson P., Louette J. -F., 2001. D. Lefebvre affirme l'existence du large champ sémantique de *philia* que D. Konstan avance : « Du fait de la très grande extension sémantique du terme grec désignant l'amitié, *philia*, les livres VIII et IX de l'éthique à Nicomaque paraissent proposer un catalogue raisonné et très complexe des différentes formes de sociabilité dans la cité grecque ».

[234] Konstan D., 1997, 11-12 : « The effect of intersecting determinations of the idea of friendship may be observed in connection with the requirement of loyalty, which is usually expected between friends and was posited at the beginning of this introduction as one of the signs or conditions of friendship ».

[235] *Idem*, « One may, however, acknomledge a certain margin of ambiguity in Greek as in english without obliterating the distinction between friends and kin ».

[236] *Idem*.

[237] Mitchell L. G., Rhodes P. J., 1996, 11-30.

[238] *Idem*, 12 : « Yet not all political groups were hetaireiai, though they would have formed the nucleus for many groups. Political groups were essentially groups of friends (*philoi*), whether companions (*hetairoi*), family (*oikeioi*), intimates (*epitedeioi*), associates (*koinonoi*), or comnations of all of them ; they were groups united by bonds of common obligation to each other ».

possessif, soit « abondamment » comme « épithètes de substantifs de sens divers », soit enfin, comme substantif[239].

F.2 La représentation de l'amitié dans la tragédie grecque

Les Athéniens, en particulier lors des fêtes de la cité, assistent, dans l'enceinte du théâtre de *Dionysos*, aux concours annuels de tragédie lors des Dionysies urbaines ou rurales. Les pièces représentées devant le peuple rassemblé utilisent souvent ce thème majeur de l'amitié comme dynamique des personnages mythiques qui sont mis en scènes. Eschyle, le premier, puis Sophocle et Euripide, l'ont traité abondamment. Mais aussi des facettes de l'amitié trahie, de l'amitié remise en question : l'*Ajax* de Sophocle met en scène sa relation d'amitié avec ses *philoi*[240], la déception que provoque, sur lui, leurs attitudes négatives, proches parfois de la trahison. Ce thème de la trahison des amis est, aussi, présent chez Euripide, notamment, dans *Héraclès*[241] ou *Ion*[242]. Mais chez ces auteurs, l'amitié est aussi présentée comme source de satisfactions. Euripide « qui manifeste un « grand intérêt pour les manifestations de l'amitié[243] » met en scène un des couples d'amis mythiques les plus célébrés », parmi ceux du tout premier rang[244], Oreste et Pylade, qui cumulent un double lien familial : ils sont cousins germains et beaux-frères, mais aussi le lien d'amitié : ils sont amis intimes. (En outre le second a été l'hôte du premier). Oreste en vient à affirmer que, « Pour un homme, d'innombrables parents ne valent pas la possession d'un ami, quoiqu'il vienne du dehors[245] ». Il faut retenir ces deux formes de relation exprimées par Euripide.

---

[239] Lopez Férez J. –A, 2011, 101. « Le nombre élevé des exemples constitue la première difficulté que l'on rencontre pour présenter un travail cohérent. Ensuite, un point d'une complexité particulière est la polysémie du terme philos : « D'une part, il fonctionne comme possessif (pour les trois personnes, au singulier et au pluriel), En accord avec l'étymologie, lié avec un terme pronominal proche du possessif de troisième personne ; b) D'un autre côté il est abondamment usité comme épithète de substantifs de sens divers ; c) Enfin, nous trouvons un nombre important d'exemples où il apparaît comme substantif, soit en l'absence d'un autre substantif auquel il puisse être rattaché, soit clairement substantivé ».

[240] Cuny D., 2011. Son intervention (colloque de Tours 2009) commente notamment ce qu'elle nomme le « fameux discours ambigu d'Ajax prononcé aux vers 646-692 de la pièce [où] Ajax déclare : « « Pour moi, je sais depuis un moment que notre ennemi, nous devons le détester que pour autant que nous l'aimerons plus tard et pour mon ami je ne voudrais le servir et l'aider que dans la mesure où il ne le restera pas toujours. Car pour beaucoup de mortels le port de l'amitié n'est pas sûr ». Trad. Cuny D., sur la base du texte grec de la C.U.F..

[241] Lopez Férez J. –A, 2011. Dans son intervention au colloque de Tours (2009) cite le vers 341 de l'*Héraclès* d'Euripide où Amphitryon, se plaint que le père des dieux ait partagé le lit de son épouse : « Tu n'étais pas le grand ami que tu semblais ! ». Dans la même pièce, Thésée s'écrie : « Je hais les amis dont la reconnaissance vieillit, qui veulent bien jouir avec vous des beaux jours, mais quittent votre navire quand il vous arrive malheur ». *Héraclès*, 1214-1215.

[242] Lopez Férez J. –A, 2011. « Une autre pièce, Ion, parle de Créuse, qui a été violée par le dieu de Delphes, la divinité de la mesure, et qui se montre prête à ce qu'Apollon répare ses torts, *Ion*, 427-428. « il ne sera pas pour moi encore un ami parfait, mais si peu qu'il m'accorde, puisqu'il est dieu, je l'accepterai ».

[243] Idem, 105.

[244] Mais aussi le couple Achille et Patrocle.

[245] Eurip., *Or*., 805-806.

Aristote, l'amitié et le politique[246]. Une tentative de définition du périmètre de l'amitié dans l'Athènes classique

Après avoir exposé les thèses de D. Konstan, la position de L. G. Mitchell (et donc de façon sous-jacente celle de P. J. Rhodes), la représentation de l'amitié dans les tragédies athéniennes, et constater les écarts de position, il est donc important de relire Aristote.

L'œuvre d'Aristote comprend de longs développements sur le thème de l'amitié. L'ouvrage le plus cité sur ce thème est *Éthique à Nicomaque*, en particulier les livres VIII et XIX qui lui sont entièrement consacrés. Mais le thème est aussi présent de façon importante dans *Éthique à Eudème* où l'amitié occupe l'ensemble du livre VII. L'auteur du IVe siècle, élève du Lycée, disciple de Platon ne pouvait en aucun cas dans une démarche globale d'explication de son monde, faire abstraction de ce concept majeur, naturel et primordial. Le concept d'amitié se décline sur trois registres. Le plus large, nous l'avons exclu de cette étude, car il ne la concerne pas, c'est la relation ami/ennemi entre états, et notamment théorisée par C. Schmitt à la période moderne.

F.3 Aristote, les différents types d'amitié entre les hommes

« Ceci fait, il nous reste à traiter de l'amitié. L'amitié est une vertu, ou tout du moins, elle s'accompagne de vertu. De plus, elle est absolument indispensable à la vie : sans amis nul ne voudrait vivre, même en étant comblé de tous les autres biens. Les riches eux-mêmes, ceux qui possèdent les charges et le pouvoir suprême, ont semble-t-il, tout particulièrement besoin d'amis. A quoi leur servirait-il d'être ainsi comblés de biens, si on les privait de la faculté de faire le bien qui s'exerce à l'égard des amis, et qui en est particulièrement louable ? ».

C'est ainsi que débute le livre 8 de l'Éthique à Nicomaque, livre consacré à l'amitié. Déjà, Aristote insiste sur l'impossible absence de l'amitié[247]. Un bien que même les riches ne

[246] Dans le champ de cette étude, il nous faut préciser que nous exclurons l'analyse de C. Schmitt sur la distinction ami-ennemi en politique, celle-ci repose en effet sur l'étude de cette relation non pas dans l'ordre des relations individuelles ou collectives (dans le sens de groupes) mais dans l'ordre supérieur des états. Le mot ennemi est alors *polemos* et non *echthros* […]. Nous en citons ici un extrait seulement pour mémoire : Schmitt C., 1963, 64-67. « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Elle fournit un principe d'identification qui a valeur de critère, et non une définition exhaustive ou compréhensive […]. Elle correspond dans l'ordre du politique, aux critères relativement autonomes de diverses autres oppositions : le bien et le mal en morale, le beau et le laid en esthétique, […]. Le fait qu'une opposition aussi spécifique que l'opposition ami-ennemi puisse être isolée en regard d'autres distinctions et conçue comme un élément autonome démontre à lui seul la nature objective et l'autonomie intrinsèque du politique […]. Ce n'est donc pas le concurrent ou l'adversaire au sens général du terme qui est l'ennemi. Ce n'est pas davantage le rival personnel, privé, que l'on hait et pour qui on ressent de l'antipathie. L'ennemi ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés affrontant un ensemble de même nature et engagé dans une lutte pour le moins virtuelle, c'est à dire effectivement possible. L'ennemi ne saurait être qu'un ennemi public, parce tout ce qui est relatif à une collectivité, et particulièrement à un peuple tout entier, devient de ce fait affaire publique, ennemi signifie *hostis* et non *inimicus* au sens plus large ; *πολεμίος* et non *ἐχθρός* […] ».

[247] Arist., *Éth., Nico*., VIII, 1, 5. « L'amitié est nécessaire. Que dis-je, elle est admirable ; nous ne ménageons pas nos éloges à ceux qui en ont le culte et le grand nombre d'amis constitue un des avantages les plus honorables – quelques-uns même sont d'avis que c'est tout un d'être honnête homme et ami sûr ».

peuvent négliger et dont la fortune ne peut, en quelque sorte, être heureuse, que si elle sert à établir et à entretenir des relations d'amitié. Mais quelle définition Aristote en donne-t-il ?

D. Lefebvre en préambule de son étude de l'Éthique à Nicomaque prévient le lecteur que : « L'analyse aristotélicienne de l'amitié est dépaysante[248] ». Il explique cette forme d'étrangeté par la méthode qu'emploie le Stagirite : il expose « sous le nom d'amitié[249] toutes les formes de relations, interpersonnelles ou collectives, privées ou publiques, qui se nouent dans la cité entre des individus qui ne sont ni des ennemis ni tout à fait des étrangers[250] ». Cette méthodologie s'impose aussi : « du fait de la très grande extension sémantique du terme grec désignant l'amitié, *philia* […][251] ». Ainsi, Aristote proposerait : « Un catalogue raisonné et très complexe des différentes formes de sociabilité dans la cité grecque[252] ». Il nous faut dans ce « catalogue » sélectionner les « entrées » en rapport avec les pratiques de la *philia* au sein des hétairies. Il est nécessaire, ici, de faire une lecture attentive et suivie d'Aristote avec comme point de départ le chapitre III, du livre VIII, pour constituer une sorte de dossier qui nous sera pleinement utile. Au début de ce chapitre, Aristote pose le postulat suivant : « Du moment qu'il y a là des différences d'espèces, nos attachements et nos amitiés diffèrent également ». De ceci il en tire la conséquence qu'il existe « trois sortes d'amitiés[253] ». Elles ont en commun la réciprocité de « sentiments, et réciprocité manifeste[254] ». Cette réciprocité que D. Konstan affirme vouloir remplacer par le terme de loyauté pour qualifier une relation d'amicale[255]. La première sorte qu'il décrit est l'amitié basée sur l'utilité : « Ainsi ceux qui se témoignent mutuellement de l'amitié, en se fondant sur l'utilité qu'ils peuvent retirer, ne s'aiment pas pour eux-mêmes, mais dans l'espoir d'obtenir l'un de l'autre quelque avantage[256] ». Outre l'intérêt de cette première définition, qui sera directement applicable à une forme de liens qui peuvent, me semble-t-il, unir les membres de certaines hétairies entre eux, il y a dans ce propos d'Aristote la confirmation que le sens d'amitié n'est pas forcément à prendre au sens moderne du terme. Il s'agit là d'une relation où l'affect semble avoir peu de place : « [de telles personnes] ne s'aiment pas pour eux-mêmes ». La source du lien est extérieure aux hommes. Ce fait exclu

---

[248] Lefebvre D., 2001.

[249] Arist., *Éth. Eud.*, Dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote définit l'amitié de cette façon : « Qu'est-ce que l'amitié et comment la qualifier ? Qu'est-ce qu'un ami ? Amitié se dit-il en un seul ou plusieurs sens, [20] et dans ce dernier cas, en combien de sens ? Comment faut-il user avec un ami et qu'est-ce que le juste dans l'amitié ? Cela mérite examen […]. On reconnaît en effet que l'effet de la politique est avant tout de produire une l'amitié et l'on explique ainsi l'utilité de l'excellence (il rejoint alors Xénophon sur le prix de soi-même et de l'ami) : il serait impossible [25] à des gens injustes entre eux d'être amis. [1235a] nous passons la journée avec des familiers, des gens de la même famille, des compagnons, quand ce n'est pas avec nos enfants, nos parents et notre épouse », Livre VII, I, 1234b, 18.

[250] Lefebvre D., 2001, 8 ; Favier R., 2001, 21. A cette méthode spécifique l'auteur applique le terme de « doxographique » : « En effet, la plupart des opinions sont reçues, et détiennent précisément leur autorité supposée de se transmettre sans examen. C'est ainsi qu'Aristote invente comme démarche préalable à toute analyse le recensement des opinions en cours, ce qui se désigne par le terme de « doxographie » ».

[251] *Idem*.

[252] *Idem*, 8.

[253] Arist., *Éthi. Eud.*, VII, 4, 1239 a ; « Comme on l'a dit étant entendu qu'il y a trois espèces d'amitié (selon l'excellence, selon l'utilité et selon le plaisir. Ces trois espèces se divisent à leur tour en deux ; elles reposent les unes sur une égalité et pour les autres sur une supériorité.

[254] *Idem*, VIII, 3, 1. Je suis ici, pour cette partie, la traduction de J. Voilquin, dans l'édition *d'Éthique à Nicomaque*, Librairie Garnier Frères, Paris, 1940 (version bilingue) et celle parue chez le même éditeur en 1965, traduite par le même J. Voilquin.

[255] Konstan D., 1997, 11. « The effect of intersecting determinations of the idea of friendship may be observed in connection with the requirement of loyalty, which is usually expected between friends and was posited at the beginning of this introduction as one of the signs or conditions of friendship ». Note déjà citée.

[256] Arist., *Éth. Nico*., VIII, 3, 1.

donc la notion d'affection c'est à dire de « sentiment tendre qui attache une personne à une autre[257] ». Il faut retenir ce point important l'amitié, *philia,* peut-être seulement basée sur une extériorité qu'Aristote nomme « utilité », mais qu'il considère comme une forme d'amitié. Le deuxième point à souligner qui précise cette idée première, c'est l'attente d'une réciprocité, non pas dans le but du plaisir de l'« autre » mais dans le sien même, ceci se lit au début du paragraphe 2 : « Ainsi donc aimer à cause de l'utilité, c'est s'attacher en autrui à ce qui est personnellement avantageux ; […] ». L'utilité, me semble-t-il, s'apparente seulement à un moyen. Nous reviendrons sur cette hypothèse en l'illustrant par certaines affirmations de G. M. Calhoun et l'exemple de Thémistocle.

La deuxième forme d'amitié est celle « inspirée par le plaisir[258] ». Cette forme d'amitié est reliée, ici, par Aristote, à la relation avec « des gens d'esprit[259] ». Mais d'une façon qu'il restreint « ce n'est pas pour leur nature profonde qu'ils ont du goût pour les gens d'esprit, mais uniquement pour l'agrément qu'ils trouvent en eux ». On retrouve dans cette relation de *philia,* un attachement pour une part de l'autre, celle qui produit un agrément à soi : « Aimer à cause du plaisir, c'est s'attacher en autrui à ce qui est personnellement agréable ; bref on n'aime pas son ami, parce qu'il est lui, on l'aime dans la mesure où il est utile et agréable[260] ». Ce n'est donc que la part utile de l'autre à soi-même qui est recherchée dans cette relation de *philia*. L'amitié utile et l'amitié plaisir présente des ressemblances. Elles ne sont que partielles[261]. Elles ont en commun leur fragilité, Aristote insiste sur ce point de vue : « Il en résulte que des amitiés de cette sorte sont fragiles, ceux qui les éprouvent changeants eux-mêmes aussi, le jour où les amis ne sont plus ni utiles, ni agréables, nous cessons de les aimer. Du reste, l'utile lui-même est susceptible de changer selon les circonstances. La cause de l'amitié disparaissant, l'amitié aussi disparaît, puisqu'elle avait ce seul fondement[262] ». Cette instabilité dans la relation d'amitié utile ou d'agrément, si elle est commune au champ de tous les hommes est « […] ; particulière aussi à ceux des hommes faits et des jeunes gens qui ne poursuivent que leurs avantages. Des gens de cette complexion ne cherchent pas précisément à vivre en commun [l'amitié vraie pour Aristote, c'est vivre en commun] ; parfois ils n'éprouvent aucun agrément [même aucun plaisir, on est là dans une description d'une relation purement inscrite dans l'utilité] à se fréquenter ; *ils ne ressentent pas le besoin d'être en relations les uns avec les autres,* sauf s'ils y trouvent leur avantage. L'agrément de leur commerce ne se mesure qu'à l'espoir du bien personnel qu'ils en retireront. Dans ce genre d'amitié, on peut, aussi, ranger celle qui nous unit aux hôtes étrangers[263] ».

---

[257] *Le Petit Robert,* 2002, 42. Extrait du point II, de la définition d' « affection ».

[258] Arist., *Éth. Nico*., VIII, 3, 1; *Éth. Eud*. 1236 a–1236 b.
: "Nous pouvons choisir un tel pour telle qualité et pour son excellence, tel autre parce qu'il est utile et profitable, tel autre parce qu'il nous plaît, en raison du plaisir qu'il nous donne ».

[259] *Arist., Éth. Nico., VIII, 3, 1*.

[260] *Idem,* 3, 2.

[261] Arist., *Org. I et II*. Le Stagirite entame cet ouvrage par la définition des homonymes : « On appelle homonymes les choses dont le nom seul est commun, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse », *Organon,* I, 1. Cela, me semble-t-il, correspond parfaitement avec l'amitié ou les amitiés que définit Aristote. Elles portent le même nom et néanmoins désigne des « notions » diverses, des intensités diverses. Des réciprocités aux intensités différentes. Certaines fonctionnent sur le mode égalitaire d'autres sur une relation inégalitaire.

[262] Arist., *Éth., Nico*., VIII, 3, 3.

[263] *Idem,* 5. Aussi : « L'amitié entre jeunes gens semble avoir sa source dans le plaisir ; c'est que la passion domine leur vie et qu'ils poursuivent tout particulièrement leur propre plaisir, et le plaisir du moment ; de là vient qu'avec la même rapidité, les amitiés naissent entre eux et meurent. En même temps que leurs goûts, leur amitié change d'objet et des plaisirs comme les leurs sont exposés à de fréquents changements. Ajoutons qu'ils sont enclins à

Il nous faut, ici, faire une courte pause, pour établir un bilan provisoire des deux formes d'amitiés chez Aristote que nous venons de décrire. Elles sont, par nature, proches, elles ont en commun de n'être en aucun cas fondées sur le désir d'une relation intime. Elles sont qualifiées par Aristote d' « accidentelles », dans le sens où elles naissent d'un intérêt ou d'un plaisir qui peuvent se modifier ou disparaître entraînant avec eux la disparition de l'amitié sur lesquels elles reposent. Sans fondations vraies, solides, elles ne sont que constructions légères, provisoires.

Enfin, il existe une troisième sorte d'amitié définie et nommée par Aristote : « amitié parfaite ». L'« amitié parfaite » est celle des bons et de ceux qui se ressemblent par la vertu. La vertu est présente, associée à l'amitié dès l'entame du livre VIII. Elle est, logiquement, absente des définitions de l'amitié utile et de l'amitié plaisir. Elle est l'apanage de l'amitié parfaite, elle l'en est l'essence même. En premier, Aristote l'a restreint à un groupe qui est celui des bons, des *kaloi*, et introduit la notion de ressemblance par la vertu. Mais, deuxième restriction seuls les hommes qui répondent à ce double critère, peuvent accéder à cette forme parfaite. En premier, celui de l'appartenance sociale, mais, si celle-ci est incontournable, elle n'apparaît pas comme seule condition suffisante, Aristote a restreint la pratique de l'amitié parfaite seulement à ceux qui à l'intérieur de ce groupe sont « vertueux ». Il ne s'agit donc pas seulement d'une condition de naissance, mais d'une pratique inhérente à leur nature personnelle. Elles présentent des caractères entièrement différents par rapport aux deux formes précédemment décrites, utilité et agrément, en cela, que ceux qui la pratiquent, se veulent mutuellement du bien. C'est là leur nature d'homme de vouloir du bien à celui qu'ils ont élu leur ami. Aristote insiste sur cette qualité essentielle, la bonté, au sens d'essence. Et, c'est parce qu'ils sont ainsi et qu'ils tiennent par-dessus tout à le rester qu'ils pratiquent l'amitié parfaite car : « vouloir le bien de ses amis pour leur propre personne, c'est atteindre au sommet de l'amitié, de tels sentiments traduisent le fond même de l'être et non un état accidentel ; une amitié de cette sorte subsiste tant que ceux qui la ressentent sont bons, or le propre de la vertu est d'être durable[264] ». Donc l'amitié perdure chez ceux qui sont vertueux ici, s'opposent le « durable » à l' « accidentel ». Il poursuit dans l'éloge de cette amitié en soulignant que : « En outre chacun des deux amis est bon à la fois d'une manière absolue et à l'égard de son ami[265] ». Dans ce cas-là, et seulement, les deux amitiés, de l'un et l'autre des amis, coexistent dans une relation de réelle réciprocité[266]. Le mot vertu traduit celui en grec d'*arétè*, c'est ici, le choix ancien de J. Tricot, mais aussi de J. Voilquin dans la traduction parue en 1940 à la Librairie Garnier. Les traductions contemporaines font, le plus souvent, « le choix de rendre l'idée par le vocable d'excellence[267] ». L'amitié cumule donc, au moins, deux difficultés, la première, nous, l'avons cernée, est celle de son champ sémantique. Cela est acquis, voire éclairci. La seconde tient à sa double nature : elle est à la fois qualité morale dont le philosophe peut s'emparer et notamment, dans le contexte d'Athènes, au Ve siècle, un moyen, un outil d'accès et de participation active, voire majeur, à la vie politique.

---

l'amour. Or la disposition amoureuse est, en général, soumise à la passion et commandée par le plaisir. De là leur promptitude à s'aimer et cesser de s'aimer qui souvent, dans le cours d'une même journée, les précipitent d'un sentiment à l'autre ».

[264] *Idem*, 3, 6.

[265] *Idem*.

[266] *Idem*, I, 2. Pour définir cette amitié parfaite ou les vrais amis, Aristote cite le poète qui parle de « deux êtres qui marchent unis ».

[267] Favier R., 2001.

F. 4 Etre l' « ami de », se lier d'amitié

« Etre l'ami de » peut prendre, de façon claire, plusieurs formes. La plus singulière est celle qui institue entre deux hommes, liés par amitié, « fortune commune ». Jusqu'à maintenant nous avons largement évoqué le triptyque identité-reconnaissance-prestige. Un parcours unipersonnel. Ici, apparaît une figure bicéphale : le duo d'amis à l'identité difficile à définir. Ces amitiés apparaissent comme un lieu qui se soustrait et protège tout à la fois de l' *l'agôn* permanent de la cité. Cette amitié nous apparaît, d'une certaine façon, comme un lieu défensif. Car, « faire fortune commune », c'est aussi supporter à deux la charge des liturgies habituelles et des contributions exceptionnelles appelées pour soutenir l'effort de la cité en guerre (eisphora[268]). « Faire fortune commune », c'est donc, aussi, mutualiser les infortunes, les coups du sort. Dans la phalange, il faut faire acte de solidarité pour protéger le flanc de celui qui se tient à sa gauche, le côté dépourvu de la protection du bouclier. Les « deux amis » ont l'un envers l'autre une attitude identique. A l'intérieur du « vivre ensemble » de la communauté citoyenne en existe un autre, qui présente des caractères communs, et notamment celui de sort commun dans l'infortune. L'homme actif celui se dirige vers les premiers rangs s'entoure d'un groupe de *philoi*, ceux qui se protègent, dans cette forme duale, essaient seulement de faire chemin commun dans la vie. Font-ils partie de ces citoyens *adunatos*, détachés de la vie politique de la cité voire inactifs envers elles que citent Euripide par la voix d'Ion ?

F.4.1 « Communs en tout », premier exemple : Lysimaque et Socrate

Lysimaque dans le *Lachès* s'adresse ainsi à Socrate :

> « Mais si tu as de bons conseils à me donner, à moi qui suis de ton dème, ô fils de Sophronisque, tu dois me les donner. Ce sera justice car tu es lié avec moi d'amitié par ton père : nous étions, lui et moi, compagnons et amis (hétairo te kai philoi), et il est mort avant d'avoir eu avec moi son premier dissentiment[269] ».

- Premier point. Pour obtenir ce qu'il cherche, Lysimaque se réclame d'un double titre auprès de Socrate : ils sont du même dème et leurs pères étaient liés d'amitié : le lien est d'ailleurs double : d'abord compagnon : *hétairos*, puis, ami, *philos*.

- Second point. Lysimaque poursuit ainsi :

« Par Héra, Socrate, je te félicite de faire honneur au nom de ton père, le meilleur des hommes, et je serai heureux que tout soit commun entre nous[270] ».

Pour signifier « que tout sois commun entre nous », Platon utilise notamment le terme *oikeia* qui est réitéré en 181 c : A. Croiset traduit l'adresse de Lysimaque à Socrate par : « [...] deviens notre familier [...] ». « Oikeios» : 1. de la maison. 2. Qui appartient à la famille, parent, famille, allié. 3. Par extension familier, intime. Il est possible que pour être en accord avec la première traduction du terme qui indique clairement l'idée de faire, non pas, je pense de faire

[268] Brun P., 1983.
[269] Plat., *Lach.*, 180 d-e.
[270] *Idem*, 181 a.

fortune commune mais de faire : « maisonnée commune ». C'est-à-dire de faire partie de l'*oikos* comme intime, comme familier.

Nous le savons par le texte de Platon l'*Apologie de Socrate* que ce dernier sans être riche possède quelque bien, certainement la maison où il habite avec sa femme et ses enfants, mais il ne peut proposer à ces juges qui viennent de le reconnaître coupable qu'une amende d'un montant d'une mine d'argent. « Faire fortune commune « avec Socrate est certainement un arrangement qui n'est pas à l'avantage du fils d'Aristide. Socrate, par contre, en devenant un « familier » peut apporter à l'*oikos* de Lysimaque d'autres « biens ». Il peut être très « utile » dans ce qui semble une grande préoccupation pour le fils d'Aristide : donner une éducation à ses enfants. Son utilité génère, me semble-t-il, une relation de *philia*, mise en scène non pas comme établissant un lien de dépendance de l'un envers l'autre mais constituée par un échange. Socrate, plus que certains fortunés de la cité, possède une identité reconnue, une reconnaissance chez certains membres de l'élite. Nous le constatons à plusieurs reprises dans les écrits de Platon. Ici, dans le *Lachès*, c'est ce stratège lui-même qui lui reconnaît une compétence dans l'éducation des jeunes gens :

> « Sur ce point, tu as raison Lysimaque ; mais ce qui m'étonne, c'est que tu demandes conseil pour l'éducation des jeunes gens à Nicias et à moi, et que tu négliges de consulter Socrate ici présent, citoyen de ton dème, et qui passe tout son temps dans les endroits où l'on peut trouver ce que tu cherches, l'étude ou l'exercice qui convient le mieux à un jeune homme[271] ».

Dans *Le Banquet*, Socrate dîne avec des bien-nés de la cité : Agathon, celui qui reçoit ses amis pour fêter sa victoire dans le concours de tragédies, Aristophane, Éryximaque fils d'Acoumène, médecin et ami de Phèdre de Myrrhinous qui est aussi présent et Alcibiade fils de Clinias. Dans le *Lysis*, de retour de la guerre il croise un groupe de jeunes gens qui le connaissent parfaitement et l'invite à se joindre à eux pour aller discuter dans une nouvelle palestre. Il est celui dont le nom est prononcé souvent chez lui par ses fils et ceux de Mélésias avec « beaucoup d'éloges » :

> « D'ailleurs il me revient à la mémoire des propos de ces jeunes gens qui, dans leurs conversations chez moi, prononcent le nom de Socrate avec beaucoup d'éloges. Mais je ne leur ai jamais demandé s'ils parlaient du fils de Sophronisque[272] ».

Socrate apparaît donc comme un personnage parfaitement bien connu des jeunes gens mais aussi des hommes plus âgés, à Nicias il a « procuré pour enseigner la musique à [son] fils, Damon, disciple d'Agathocle, [...][273] ».

> Lachès rappelle son attitude courageuse lors de la retraite de Délion :
>
> « [...]. Dans la retraite de Délion, il marchait à mes côtés, et je te déclare que si tous avaient eu la même attitude, Athènes aurait gardé la tête haute au lieu de subir un tel échec[274] ».

---

[271] Plat., *Lach.*, 180 b–c.
[272] *Idem*, 180 e–181 a.
[273] *Idem*, 180 c–d.
[274] *Idem*, 181 b.

Socrate c'est un homme sans fortune, sans « héritages immatériels », mais nous le voyons ici, son nom est reconnu aussi bien pour ses compétences en matière d'éducation, mais aussi pour ses « actes », sa façon de se comporter, son attitude à la guerre il fait « honneur à sa patrie[275] » dit Lachès de lui. Socrate, d'une façon avérée, marque certaines mémoires. Toute la cité ne ressasse pas son nom comme « toute la ville [le fait] sur Démocrate [d'Aixônê, le père de Lysis] et sur Lysis, le grand-père de l'enfant, et sur tous ses ancêtres, leurs richesses, leurs écuries, leurs victoires à Delphes, à l'Isthme, à Némée, aux courses de chars ou de chevaux, [...][276] ».

Entre Lysimaque dont le nom s'estompe, se dirige vers « l'abandon et l'oubli[277] », et Socrate dont le nom émerge dans certains cercles qui est chargé d' « éloges » et de respect, les termes de l'amitié réclamée par Lysimaque semblent évoluer. Néanmoins, Socrate n'appartient pas au cercle des « biens nés ». Il est surtout le protagoniste préféré de Platon.

F.4.2 « Commun en tout », deuxième exemple, les textes d'Isée

Les *Discours* d'Isée, élève d'Isocrate, sont postérieurs au Ve siècle, mais ils ne le sont que de « quelques années ».

Faire fortune et infortune communes

Dans le texte d'Isée, *La succession de Ménéklès*, celui qui prononce ce discours judiciaire devant le tribunal, déclare notamment :

> « Éponymos d'Acharnes, notre père, juges, était un ami et un familier de Ménéklès et avait d'intimes relations avec lui. [Après la mort de sa femme], Ménéklès nous demanda la main de notre sœur, en rappelant l'amitié qui l'unissait à notre père (décédé) et les sentiments qu'il avait envers nous-mêmes. [...]. C'est de la sorte qu'amis auparavant, nous sommes devenus parents ».
>
> Dans un discours suivant, *La succession d'Apollodoros*, celui qui prononce le discours rappelle les bienfaits d'Apollodoros pour son grand-père : « Mon grand-père eut des malheurs[278] ».
>
> Le premier de ceux-ci est qu'il : « fut fait prisonnier à l'ennemi ».
>
> Le second, est peut-être lié au premier :
>
> « Lorsque, de l'aisance, il fut tombé dans l'embarras, Apollodoros l'aida à remettre en état ses affaires en faisant bourse commune avec lui[279] ».

En effet, pour être délivré, il lui faut se racheter et Apollodoros accepte non seulement de fournir une partie de la rançon mais se substitue à son ami chez l'ennemi pour que ce dernier puisse rentrer à Athènes pour réunir les fonds complémentaires pour payer la rançon fixée[280].

---

[275] *Idem*, 181 a-b.
[276] Plat., *Lys.*, 205 a–206 a.
[277] Plat., *Lach.*, 180 b.
[278] Isée, *Disc., success. Apoll.,* VII, 8.
[279] *Idem*, VII, 9.
[280] *Idem*, VII, 8, « Apollodoros consentit à fournir une partie de la rançon et à servir d'otage jusqu'à ce que mon grand-père eut achevé de réunir les fonds ».

Dans le cas qui est décrit ici, un homme, Apollodoros, avance le montant d'une rançon, prend la place de son ami chez l'ennemi comme otage ; puis, il décide, de façon unilatérale, par amitié, de faire bourse commune avec le même parce que celui-ci a des difficultés financières ; Mais en contrepartie, lorsqu'Apollodoros a eu des problèmes pour récupérer sa fortune qu'Eupolis avait en tutelle :

> « Apollodoros était assisté de mon grand-père qui a pris la parole ; il a recouvré sa fortune grâce à nous[281] ».

Ici, en retour des bienfaits d'Apollodoros, quand celui-ci « assigne » Eupolis devant le tribunal, le grand père de celui qui prononce le plaidoyer a pris la parole : soit, sur le temps dévolu à Apollodoros, il a défendu celui-ci, soit il est intervenu comme témoin cité par Apollodoros.

Nous sommes donc devant un exemple d'amitié ancienne et solide qui lie deux familles. Celui qui intervient ici est le petit-fils de l'homme avec qui Apollodoros était ami. L'amitié se transmet sur deux générations. L'amitié est aussi mémoire. Mélésias se souvenait de l'amitié de son père avec Sophronisque, le père de Socrate. En cela elle présente une certaine forme d'analogie avec la relation de l' « hôte ». Celle-ci perdure également, au-delà de son établissement par deux hommes, l'un étranger à la cité qui trouve accueil chez un égal. L'amitié est donc un des liens, un des « héritages immatériels » qu'hérite un fils de son père : à sa charge de la faire perdurer ou de la plonger dans un passé révolu. A lui de la re-définir à la génération suivante. Ici, en retour de l'attitude d'Apollodoros, son ami le défend devant les tribunaux, l'amitié est donc aussi une relation réflexive. L'orateur du texte : *La succession de Philoktémon*, rappelle aux juges un élément fort de l' « amitié toute particulière[282] » qui le lie à Phanostratos :

> « Quand Phanostratos partit pour la Sicile comme triérarque, bien que l'expérience d'expéditions antérieures me fît prévoir tous les risques à courir, à la demande de mes amis je m'embarquai avec lui, je partageai sa mauvaise fortune et nous fûmes tous les deux faits prisonniers[283] ».

L'homme qui parle fait valoir son expérience des expéditions navales et des combats qui les accompagnent. Il ne faisait pas partie, non plus, de la liste des hoplites du catalogue obligés de s'embarquer, il a un statut de volontaire. Néanmoins, il ne part qu' « à la demande de mes amis ». Ces derniers n'ont pas un lien avec l'orateur aussi fort que celui qui le lie à Phanostratos. Qui sont-ils ? Le discours n'apporte pas de réponse, cela n'est pas son objet. Mais, ceux-là peuvent être du même ordre de lien que les amis d'Agathon réunis pour fêter sa victoire de dramaturge. Etre lié d'amitié avec un autre soi-même, un *alter ego* n'implique pas que l'on ne puisse pas avoir des liens d'amitié différents avec d'autres, des « amis plaisants ». Ce texte présente aussi cet intérêt de nous souligner la coexistence de ces deux formes. Quant aux deux « amis », on est tenté de dire trivialement, que ce qui devait arriver, arriva : ils furent faits « tous les deux prisonniers ».

Clairement, ici l'orateur, ami de Phanostratos, ne peut aux yeux des autres, ses autres amis, ne pas accompagner celui-ci. Dans ce texte d'Isée, on sent de façon exprimée qu'il existe des valeurs, un code à respecter qui régit cette forme d'amitié : la solidarité même dans ce qui

---

[281] Isée, *idem*, VII, 10.
[282] Isée, *Disc., success. Philo., 1*.
[283] *Idem*.

apparaît comme une infortune probable. Il faut lier son sort à son ami. Dans l'Ethique à Eudème, Aristote écrit :

« C'est dans l'infortune en effet que se fait voir « la communauté des amis » »[284].

Ce code qui émerge ici, est celui de gens appartenant aux biens-nés. Il s'agit clairement d'une éthique à laquelle il faut instamment se soumettre ou perdre tout estime aux yeux des autres et de soi-même. La décision de l'orateur de partir avec son « ami » est donc contraire à ce que lui dicte la sagesse. Contraire et donc supérieure. L'amitié en cette circonstance prime et oblige à faire écart sur le chemin du sage, à celui qui s'efforce de la suivre. Malgré son hésitation à prendre la décision d'accompagner son ami Y dans l'expédition de Sicile, X fait preuve d'*energeia,* c'est-à-dire d'agir dicté par l'éthique. L'amitié vraie en tant que *prakton,* c'est-à-dire « l'objet sur lequel porte l'action morale[285] » - ne l'est-elle pas par essence même ? - réclame, exige en toute chose, pour toute décision le choix de l'action morale. Ce que ses « amis » lui rappellent. Alors, il ne lui est pas permis, sauf à déchoir, de refuser d'agir selon ces principes. « Déchoir », introduit l'idée d'appartenance, de « statut » et donc de reconnaissance. P. Kontos le souligne clairement :

« En effet, c'est précisément l'*éthos* qui, en tant que co-responsable de la manière dont nous agissons, atteste de la dépendance du sujet vis-à-vis de la cité[286] », mais aussi du groupe d'appartenance.

Le respect des codes de l'amitié apparaît, alors, sans déguisement, comme un critère éthique incontournable des critères d'appartenance au groupe des mieux-nés. Ils ne sauraient s'y soustraire sans déchéance. Il participe à la mesure de l'homme. Cela explique pour grande partie, la place qu'Aristote consacre à l'éthique, qui reste prédominante même au IVe siècle. Plutarque, ne rapporte pas, ne met pas en scène l'amitié pratiquée par Cimon et Thémistocle de la même manière. Dans cette entame de plaidoyer relatif à un héritage, l'enjeu est une fortune disputée entre deux clans. L'affaire est tout autant confuse que dans les autres procès de ce même type relatés dans Isée. Le discours n'échappe pas aux stéréotypes du genre : il faut mettre en relief la perfidie de la partie adverse et mettre en exergue sa propre probité. Dans ces deux textes, la valeur des hommes est définie par l'aide qu'ils apportent à leur ami dans l'infortune. Faire « fortune commune », c'est aussi prendre le risque de se trouver dans une situation d' « infortune commune » et, dans cette circonstance l'ami est, alors, éprouvé et il engage par conséquence sa réputation et sa valeur devant non seulement l' « autre » mais également devant le jugement de ceux qui le connaissent, comme les amis que cite l'orateur dans *La succession de Philoktémon*.

Dans le discours rédigé sous le titre de : *Pour Polystratos,* celui qui prononce le plaidoyer a pour argument de démontrer que son père n'était pas l'ami de Phrynichos, le personnage qui s'est illustré dans l'épisode de coup d'état de Samos et donc dans le gouvernement des Trente avant d'être exécuté par des opposants à l'oligarchie. Qu'avance-t-il ?

[284] Arist., *Éth. Eud.*, 2013.
[285] Kontos P., 2002, 15.
[286] Kontos P., 2002, 16.

> « Lorsque Phrynichos eut à payer une amende à l'État, mon père ne lui apporta pas sa contribution : c'est pourtant dans de pareilles circonstances qu'on voit bien ceux qui sont amis[287] ».

Voici ici, donnée, une des obligations forte des amis qui s'inscrit également dans la solidarité que la relation d'amitié impose. Dans l'infortune de la perte d'un procès et de la condamnation à une amende, on se doit d'apporter une aide à son ami. Si l'amitié, dans cette dimension, est finalement un « prendre-soin » de l'autre, je pense qu'émerge pleinement, ici, un élément inattendu de ce lien singulier, l'amitié est aussi un danger. Les premières paroles qu'Isée fait prononcer à l'orateur, sont destinées à fixer son lien avec Phanostratos, faire savoir aux juges à quel titre il intervient ici, mais aussi quel homme il est : il faut déclarer son identité et son rôle dans l'affaire. L'orateur est, avant tout, un ami en toute circonstance, un homme de valeur, il s'en prévaut. Ce contexte est propice à un retour vers P. Ricœur et à la septième étude de *Soi-même comme un autre* :

> « Et si l'estime de soi tire effectivement sa première signification du mouvement réflexif par lequel l'évaluation de certaines actions estimées bonnes se reporte sur l'auteur de ces actions, [...][288] ».

Et, quelle action envers un ami peut-on choisir de faire supérieure à celle-ci : risquer sa vie avec lui dans un souci de protection de sa vie ? Sur une échelle qui distinguerait les valeurs de ce que l'on peut apporter à son « ami », celle-ci vaut pour celui qui la réalise, à la fois un haut retour d'estime de soi et une haute estime de son entourage : le mouvement réflexif indiqué par P. Ricœur est bien présent dans cet exemple. Ajoutons qu'elle illustre parfaitement l'entame du livre VIII de l'Éthique de Nicomaque d'Aristote. Le Stagirite y écrit :

> « Ceci fait, il nous reste à traiter de l'amitié. L'amitié est une vertu, ou tout au moins, elle s'accompagne de vertu[289] ».

Je voudrais seulement souligner le comportement de cet homme : dans une combinaison vertueuse, il assiste son ami afin d'une certaine façon conserver l'entière « estime de soi » à ses yeux mais aussi sous le regard appréciateur de ses amis « témoins » et « juges ». Il faut relier l'attitude du plaideur d'abord à la notion d' « étalons d'excellence » que P. Ricœur retient dans les travaux de MacIntyre, et faire un constat notable ; ensuite, il me semble que si, dans ses lignes Isée, maître de Démosthène, rédacteur de ce discours met en exergue le comportement de son commanditaire face à l'exigence de l'amitié, - malgré le danger que celui-ci ne méconnaît pas -, alors nous devons constater l'importance de la valeur « philia » dans une période qui suit largement la guerre du Péloponnèse. Qu'est-ce à dire ? Appartenant à la sphère de la vertu, l'amitié ne peut qu'être « qualité » des « hommes de naissance » et on constate dans cet exemple qu'à ce titre elle n'a pas subi d'altération durant ce long conflit. Durant toute cette période elle demeure inchangée faisant toujours parti des éléments de vertu respectés par les bien-nés, peut-être aussi, parce qu'elle constitue l'un des deux éléments indispensables à la réflexivité du couple à double profit, identifié par P. Ricœur, à savoir : action vers l'autre/estime de soi : cette pratique amène celui qui l'adopte à considérer « soi-même comme un autre ». De ces observations, nous pouvons avancer, avec prudence certes, que dans la période de cette étude : d'abord que la *philia* est une « haute valeur » - qu'elle fait partie des « étalons

[287] Lys., 20, 12.
[288] Ricœur P., 1990, 202.
[289] Arist., *Éth. Nico.*, VIII, I, lignes 1–3.

d'excellence » pour parler comme MacIntyre - pour les biens nés ; et qu'elle ne subit aucune altération visible. Une troisième réflexion peut ici ajouter quant aux rôles des amis dans le comportement de l'orateur. Observateurs, conseillers, ils détiennent le « pouvoir-juger » et donc le « pouvoir-dire » aux autres. Ce sont eux qui vont « dire » l'attitude vertueuse de l'orateur et permettre à celui-ci de la reprendre dans ce plaidoyer. Les amis apparaissent dans ces lignes, comme médiateurs : ils constatent et informent autour d'eux, c'est-à-dire dans la sphère sociale à laquelle ils appartiennent. L' « ami » est aussi le chroniqueur des actions de l' « agissant ». De là, le constat de l'utilité d'avoir des amis pour s'acquitter de cette fonction. Il ne s'agit pas alors d'être vertueux, encore faut-il le faire savoir par d'autres voix que la sienne.

Il importe de retenir une dernière observation : l'orateur met en avant un comportement exemplaire dont il attend que celui-ci valide également aux yeux du peuple – au moins ici à ceux des juges - qu'observant les valeurs des bien-nés, il est bien un des leurs. Dans les pratiques qui marquent l'appartenance à la culture hellénique figurent la fréquentation du gymnase et celle de s'enduire le corps d'huile d'olive lorsqu'on pratique les entraînements et les exercices qui se déroulent à l'intérieur de celui-ci. La *philia* me semble un signe aussi significatif d'appartenance à la sphère des bien-nés.

F. 4.3 *Éginétique*[290], le paradigme de l'amitié

Dans ce plaidoyer écrit par Isocrate nous retrouvons tous les thèmes que nous venons de mettre en exergue dans les *Discours* d'Isée dans un contexte bien connu : celui des héritages reçus et contestés par une partie adverse. Il faut pour celui-ci, d'abord, poser le contexte, rappeler les faits. Au départ, un certain Thrasyllos hôte du devin Polémainetos hérite à sa mort de ses livres sur la divination et d'une partie de sa fortune. Muni de cette bibliothèque technique il fait de l'art mantique son métier. A l'instar des aèdes et des sophistes, il voyage d'une cité à l'autre et fortune faite, il se retire dans sa patrie îlienne. Là, il épouse une sœur du père du plaideur. Cette alliance est ainsi justifiée par l'orateur :

> « Thrasyllos était le premier de nos concitoyens par la richesse, mais il savait que notre famille surpassait les autres par son origine et les charges qu'elle avait remplies ».

On a donc vraisemblablement le mariage d'un homme à la naissance obscure qui se marie avec une femme d'une famille puissante mais connaissant probablement un appauvrissement certain. L'orateur, dans ces paroles, décrit un passé et un présent tout différent sur ce point. Cette première femme décède, et pour faire perdurer cette alliance, il se remarie avec une cousine du père qui meurt à son tour. Aucun enfant ne naît de ces deux premières unions. Un troisième mariage, mais avec une femme d'une autre famille et, même d'une autre île est fécond. Il a trois enfants : deux garçons et une fille. Les garçons sont Sopolis et Thrasylokhos. La fille n'est pas nommée, mais elle devient l'épouse du plaideur. L'alliance entre les deux familles est ainsi reconstituée à la génération suivante. Le lien entre les deux familles est doublé par l'amitié qui unit le plaideur et Thrasylokhos. Le premier cité la décrit ainsi :

> « En effet, pendant toute notre enfance, nous étions plus attachés l'un à l'autre qu'à nos frères et nous ne faisions rien l'un sans l'autre ni un sacrifice ni un pèlerinage ni aucune autre fête. Devenus hommes : nous mettions en commun notre fortune privée, nous

[290] Isoc., *Disc.*, t. I, *Égin.*, 19.

> professions les mêmes sentiments politiques et nous avions même amis et mêmes hôtes[291] ».

Il poursuit en 11 :

> « Même exilés nous n'avons pas voulu être séparés ».

Dans le premier extrait, les deux jeunes gens s'acquittent de leur vie publique et citoyenne ensemble et notamment dans l'expression de leur piété civique : « pèlerinage, sacrifice, fêtes ». Parvenus à l'âge adulte, tout ce qui pourrait les diviser est au contraire source de rapprochement et d'unité. Ils sont dans une situation de fusion totale, fortune commune, mêmes orientations politiques, (qu'ils partagent avec Sopolis) et ont en commun leur réseau d'amitié, *philoi* et *xénoi*. Ils sont associés en tout dans ce qui constitue l'extériorité de l'homme. Ils font non seulement « système commun » mais vont « jusqu'à la mise en commun d'un « vivre-ensemble » (suzèn) – bref, jusqu'à l'intimité[292] ».

On peut noter que, dans ce cas d'amitié-fusion, les *xénoi* de chacun les reconnaissent l'un pour l'autre. Les éléments fondateurs d'une telle amitié sont donc bien réunis dans cet exemple. Mais à ces premiers se rajoutent comme pour le récit que fait le plaideur dans le discours d'Isée : *Phanostratos*, l'exposition au danger de l'un des deux amis pour l'autre ; d'abord, victimes de changement de constitution, dans leur cité, les deux amis sont contraints à l'exil. Et dans ces circonstances mêmes favorables à la dispersion, ils demeurent ensemble. Leur réseau de *xénoi* leur permet d'ailleurs, de faire un premier séjour à Paros puis, dans l'impossibilité de séjourner dans cette île, ils s'installent à Mélos ; puis, le plaideur alors fait le récit de sa propre exposition au danger pour son (ses) ami(s) – il intègre, semble-t-il, sous cette appellation, à ce moment du plaidoyer Sopolis qu'il sauve plus loin dans le récit de la mort dans une retraite après une tentative de renversement du pouvoir dans leur cité d'origine :

> « Mais quand Pasinos s'empara de Paros, mes amis avaient la plus grande partie de leur fortune placée chez des hôtes à moi. [...] Néanmoins rien de tout cela ne m'arrêta [l'exécution de plusieurs membres de sa famille], et je partis par mer, pensant que je devais m'exposer au danger pour eux comme pour moi ».

Ce récit d'une amitié parfaite, qui est aussi destinée à le présenter sous le meilleur des jours, a pour but final de justifier son adoption par Thrasylokhos à la veille de son décès. Cette adoption permet à son ami de lui transmettre sa fortune mais aussi de mettre sous sa protection sa sœur survivante. Elle lui est « donnée » par ce seul frère survivant de la phratrie (Sopolis est mort) et en l'absence de père, elle serait dans la position d'une fille épiclère, exposée à toutes les incertitudes et tous les dangers. De ce récit, émergent tous les éléments qui en font un paradigme de l'amitié entre deux hommes : prolongation d'une amitié des pères à la génération suivante, famille unie à chacune des générations ; mises en commun des éléments des « héritages immatériels » : *philoi* sûrement, *xénoi* sans aucun doute ; des biens matériels également hérités et acquis. Partage des dangers : exil commun ; se mettre soi-même en danger pour l'autre comme on l'on aurait fait pour soi-même. L'idée même de réciprocité est établie, même si cela est tardif. En effet, si l'on en croit le récit du plaideur, il est celui qui a donné de sa personne, risquant sa vie, soignant son ami avec dévouement, s'occupant de sa famille pour n'être récompensé de tous ses efforts, en quelque sorte, qu'*in fine*, si l'on peut dire, en devenant

[291] *Idem, Égin.*, 10.
[292] Ricœur P., 1990, 214.

l'héritier de son ami. Les notions de devoir et de responsabilité de l'autre sont bien attestées également.

F.4.4 Plaider à la place de l'ami

Il est possible de se substituer dans un procès à l'accusé ou à l'accusateur pour parler devant le tribunal. Hérodote nous relate que ce sont ses amis (oi philoi) qui ont plaidé la cause du père de Cimon après l'échec de la prise de Paros. Miltiade blessé sérieusement à la cuisse, déjà diminué par l'infection qui gagne, couché dans un brancard est dans l'impossibilité de répondre à l'accusation qui pèse sur lui[293]. Il est privé de parole et donc de puissance. Le discours pour soutenir l'accusation d'un certain Nicias contre Euthynous[294], qu'écrit Isocrate, est prononcé par un ami de celui-ci :

> « Je ne manque pas de motifs pour parler en faveur de Nicias ici présent ; car il est mon ami dans le besoin, exposé à l'injustice, dépourvu d'éloquence ; aussi toutes ces raisons me force-t-elles à parler pour lui[295] ».

Nicias se serait fait voler un talent d'argent sur les trois qu'il aurait confiés à son cousin Euthynous : celui-ci ne lui en rend que deux. Sans témoin du dépôt, Nicias est dans une position délicate pour récupérer son bien. D'autant plus que son cousin est plus armé que lui pour se défendre. Sa première supériorité, dit l'ami de Nicias est qu'il « peut mieux que lui parler et agir[296] ». La seconde prend totalement sa place ici : « de plus il a peu d'argent, mais beaucoup d'amis ». Et, les amis peuvent être complices d'un mauvais coup, et c'est ce qu'Isocrate dit ici :

> « En effet, ceux qui veulent agir de la sorte [accusé faussement] ne commencent pas par leurs amis, mais s'allient à eux pour attaquer les autres et réclament auprès des gens qui ne leur inspirent ni respect ni crainte et qu'ils voient riches, mais isolés et incapables d'agir[297] ».

Ici tout est dit. Être riche mais vivre sans amis c'est se priver d'aide et de protection, c'est devenir une proie pour des prédateurs. Ce passage met en relief, pour le « saisissement » de cette opportunité, ce saisissement d'un « moment si opportun » (kairos), où le démocrate Nicias, réfugié à la campagne espère échapper ainsi aux « sicaires » des Trente, Isocrate le fait dire à l'orateur :

---

[293] Hérod., VI, 132-136. Hérodote rapporte l'échec de Miltiade à s'emparer de Paros. Un récit fabuleux où le monde des Déesses Souterraines intervient contre lui. D'après Hérodote, blessé dans une chute, il est contraint « à s'en retourner, sans argent pour les Athéniens, sans avoir Paros, bien qu'il eût assiégée pendant vingt-six jours et eût ravagé l'île », VI, 135 ; « Dans Athènes, au retour de Miltiade, toutes les langues se déchaînèrent contre lui et son ennemi le plus acharné, Xanthippe, fils d'Arriphrôn, demanda au peuple de le condamner à mort pour avoir trompé les Athéniens. Miltiade se présenta devant le tribunal mais il ne plaida même pas sa cause (il en fut incapable parce que sa blessure à la cuisse s'était infectée) ; il comparut porté sur un brancard et ses amis le défendirent en évoquant longuement et la bataille de Marathon et la prise de Lemnos, en rappelant qu'il avait châtié les Pélasges et pris cette île pour la donner aux Athéniens. Le peuple les suivit et refusa la peine capitale, mais frappa Miltiade, pour sa faute, d'une amende de cinquante talents ; puis Miltiade mourut, emporté par la gangrène qui avait rongé sa cuisse, et Cimon, son fils, paya les cinquante talents ».
[294] Isoc., *C. Euth.*, 21.
[295] *Idem*, 21, 1.
[296] *Idem*, 21, 9.
[297] *Idem*, 8.

> « En effet vous savez tous qu'en ce temps-là on courait plus de risques à être riche que criminel [...][298] ».
>
> « [...] il ne pouvait rien faire[299] ».

Alors, à l'initiative de l'un d'eux, des amis, en ce temps où l' « État était troublé[300] », peuvent se transformer en meute, chassant une proie fragilisée. On voit dans cet exemple que la relation d'amitié peut se transformer pour former, temporairement, un groupe d'hommes en « bande organisée » dans le dépouillement des isolés, des faibles c'est-à-dire de celui qui comme Nicias est sans beaucoup d'amis – il en a, il s'est plaint auprès d'eux de l'attitude de son cousin[301], c'est un de ses amis qui parle à sa place – et sans parole : il est *adunatos*, impuissant, dit le texte.

F.4.5 Donner un « coup de main », faire le « coup de poing » : autres fonctions des amis

Dans le plaidoyer de Lysias, *Sur le meurtre d'Érastosthène*, un premier élément lié à l'amitié apparaît en 15, l'envoyée de l'ennemi de ce dernier : la vieille servante d'une femme mariée dont il est l'amant et qu'il a délaissée au profit de l'épouse de l'accusé. Elle aborde le mari et lui dit ; « [...] l'homme qui vous déshonore, ta femme et toi, est précisément notre ennemi[302] ». Le mari est donc prévenu de son infortune, par une ennemie, l'*echthros* qui illustre ici la maxime déjà citée qu'il est essentiel de faire tout le mal possible à ses ennemis. Alors que fait-il ? Selon ses dires, il surprend l'amant dans le lit de sa femme et le tue. Mais avant de commettre ce meurtre ou cette vengeance légale, c'est tout l'enjeu du procès, il sort rassembler ceux de ses amis qui sont chez eux : « [...] je descends sans bruit, je sors et je vais chez différents amis [...][303] ». La porte de la chambre poussée, les « amis » servent deux objectifs ; d'abord, ils représentent un groupe nombreux belliqueux, sans aucun doute, qui assure au mari une supériorité numérique sur l'homme désarmé s'il le fallait ; toutefois, les « amis » présents deviennent témoins de la scène, et me semble-t-il, ici, ils jouent un rôle primordial dans l'acte qui se joue justement devant leurs yeux ; il faut en premier constater l'adultère : « Ayant poussé la porte de la chambre, les premiers entrés et moi, nous eûmes le temps de voir l'homme couché près de ma femme [...][304] ». Le mari entre le premier comme il sied et ceux qui le suivent, constatent de visu, l'infortune du mari concrétisée par la présence d'un autre dans le lit de la femme. L'homme pris au « lit », réagit aussitôt et debout sur le lit, position plus apte à la discussion avec un mari, est alors vu par tous, même les derniers ; « Les derniers le trouvèrent tout nu sur le lit ». Ce qui se déroule après est simple, au nom de la loi de la cité, le mari se fait bourreau, l'amant est tué sous les yeux de la femme adultère, mais surtout, et c'est cela qui est essentiel ici (pour nous), devant des témoins pouvant rapporter que la situation était telle que le mari possédait le droit de tuer l'amant.

---

[298] *Idem*, 12.
[299] *Idem*, 3.
[300] *Idem*, 7.
[301] *Idem*, 3. « A ce moment Nicias ne pouvait rien faire ; mais il alla réclamer et se plaindre auprès de ses amis et leur dire ce qu'on lui avait fait ».
[302] Lys., 1, 18.
[303] *Idem*, 23.
[304] *Idem*, 24.

Dans le plaidoyer, *Au sujet d'une accusation pour blessure*[305], revient une rivalité pour une femme. Ici, nous ne sommes pas dans le domaine de la relation conjugale bafouée, mais de l'affrontement de deux hommes pour une femme courtisane de son état. L'un des hommes a été blessé par l'autre et, a porté l'affaire devant le tribunal de la cité. Qu'avance-t-il pour se défendre de l'accusation de tentative de meurtre avec préméditation ? Il avance deux arguments, d'abord rapidement : il est venu sans arme, il a frappé son adversaire avec ses poings et un tesson de céramique trouvé sur place ; puis, le point qui nous intéresse, il n'est pas venu seul, il est avec des amis : « Nous ne serions pas venus comme cela [...]. De fait, on reconnaît que nous allâmes chez des garçons et des joueuses de flûte, étant pris de vin ». On imagine comment est venue l'idée de « casser la figure à l'autre ». Toutefois, ce que nous venons remarquer dans ce texte de Lysias, c'est que l'accusé pour se lancer dans une expédition punitive contre son ennemi s'entoure de ses amis. Pour affronter l'ennemi, pour conduire cette « guerre », l'homme ne le fait pas seul, les « amis » ont aussi ce rôle d'accompagnement, de force supplétive. Les « amis » vont à la bataille avec lui.

Jusqu'ici nous avons mis en avant l'idée d'une identité porteuse de dynamisme qui permet au personnage l'endossant d'être l' « agissant », celui qui va faire c'est-à-dire qui va s'engager en politique. Nous avons particulièrement insisté sur cette dimension. Nous n'avons pas encore discuté de ce « faire » : nous n'avons pas notamment, encore pris place dans les travées de l'Assemblée, nous n'avons pas encore saisis le bâton pour prendre la parole, mais ce sera le temps de la deuxième partie de ce travail. Ici, je voudrais faire apparaître, et que l'on voit nettement dans certains récits, c'est la coïncidence d'identité entre un personnage et la cité puis le désamour qui s'ensuit. Lors de cette coïncidence, le récit de l'un apparaît, dans un court temps, récit de l'autre : se forme comme une relation qui suscite dans le peuple une adhésion : comment la décrire ? Comment l'appeler ? Cette relation ne s'établit que pour des personnages « exceptionnels » qui accomplissent au nom de la cité des exploits marquants. Ceux-ci ne peuvent être que des biens- nés, des « hommes [déjà] en vue ».

Ils font résonner de concert leur nom avec celui de leur cité, enrichissent leurs héritages immatériels par leurs actions et de façon cumulative la cité gagne en récit narratif. Il me semble que les deux catégories d'exploits habituels sont concernées ici : les exploits à la guerre et dans une moindre mesure, ceux réalisés lors des affrontements des jeux. Ce qui est commun notamment à ces deux catégories est leur extériorité : la guerre se déroule contre un adversaire, un ennemi du *koinon*, les jeux se gagnent contre les représentants d'autres cités. Dans les deux cas, la cité est partie prenante. A la fin d'une épreuve des jeux, est proclamé vainqueur la cité de l'athlète ou du propriétaire de l'attelage[306]. Mais la renommée conserve le nom des vainqueurs. Pour chaque personnage remarquable nommé dans son récit, Hérodote interrompt sa narration pour revenir sur sa lignée puis, il en reprend le cours, montrant, non seulement ainsi, l'importance de chaque protagoniste, mais aussi, le devoir de le garder en mémoire. Celui qui tient le calame est aussi un gardien de mémoire. Mais ceux qui s'illustrent dans la guerre au nom de la cité, ces « hommes illustres » sont évidemment les moins nombreux, en fait que quelques-uns. Cette relation présente le danger toujours présent de la chute. Le désamour, la rupture du lien faisant récit commun est presque toujours brutale et violente. La relation entre

[305] *Idem*, 4.
[306] Plat., *Protag*, 335 e. dans ce dialogue Socrate cite le nom de l'un de ses hommes qui font résonner le nom de leur patrie à l'annonce de leur victoire : Crison d'Himère. A. Croiset indique qu'il fut vainqueur de la course du stade à trois reprises en 448–444–440.

eux et la Cité se dégrade, rompt : il vient une période où le peuple ne se reconnaît plus dans l'homme dont les qualités lui permettent de guider la Cité. Ce qui était admiré ou même supportable, leur devient étranger. Le peuple se lasse de Thémistocle, puis, Cimon, son successeur, l'aristocrate laconisant est chassé. Périclès est condamné. La rupture est toujours du fait de la cité, elle a pour conséquence, dans presque tous les cas, l'exil du guide hors de la cité[307].

F.4.6 Aristote, l'amitié et la cité

La première de ces idées s'inscrit dans la conception même de la cité selon Aristote. La cité, Aristote dit est celle qui englobe tout. La cité définie ainsi, a pour but, dit Aristote, d'atteindre le bien suprême. Elle est donc issue de la volonté des hommes et se place dès sa naissance au-dessus d'eux, les englobe mais ne peut exister que par eux. Cela pourrait être le texte d'une énigme, mais c'est surtout l'existence d'une dialectique entre les hommes créateurs de la cité et la cité, personnalité morale. On peut séparer la seconde idée en deux affirmations distinctes mais complémentaires. Il me semble utile pour la démonstration de faire cette scansion. « Elle est porteuse d'une idéologie, au sens d'un système des idées, des représentations qui dominent l'esprit du citoyen ou d'un groupe social […]. Dans cette idéologie on peut y placer, me semble-t-il, sans risque l'amitié. Sans risque ne serait-ce que parce que cette idée est défendue par Aristote[308].

Pour le Stagirite, l'amitié est une sorte d'affection de l'âme, une prédisposition de la nature de l'homme qui a en lui un désir de lien, de cité. Ici, l'amitié, lien social par excellence, inscrite dans la nature de l'homme, rejoint légitimement le politique car la « *cité* est à la fois un concept géographique et un concept social». La cité est d'abord une construction humaine, celle d'une communauté qui s'est fondée « en vue d'un certain bien ». L'atteinte de ce bien, objectif

---

[307] On peut rappeler à ce propos les exemples de Thémistocle et Cimon. Plutarque rappelle les circonstances de la chute de ces deux hommes « chefs de la cité » : *Vies, Cimon*, 5. 4-5. : « Dès qu'il se lança dans la politique, le peuple l'accueillit avec joie et lassé de Thémistocle, l'éleva aux plus grands honneurs et aux plus hautes charges de l'État d'autant qu'il était bien vu et aimé de la foule à cause de sa mansuétude et de sa simplicité ».
Diod. de Sic., *Biblio. Histor., 54, 4*. Diodore rapporte dans un raccourci brutal les raisons de la « chute » de Thémistocle, d'abord accusé de complicité de collusion avec les Perses, il aurait accepté de trahir les Grecs à l'initiative de Pausanias, il chute finalement, après avoir été lavé de cette première accusation, par l'action de ses ennemis qui semblent avoir initié une procédure d'ostracisme à son encontre : « Au cours d'entretiens avec les ennemis personnels de Thémistocle, ils les poussaient à l'accuser et ils leur donnèrent de l'argent ; ils leur apprirent que, lorsque Pausanias eut décidé de trahir les Grecs, il s'ouvrit de son projet à Thémistocle et l'invita à s'associer à son entreprise et que, si celui-ci n'accepta cette proposition, il estima cependant qu'il ne devait pas accuser un homme qui était son ami ; 54.5. « Quoi qu'il en soit, Thémistocle fut accusé, mais il échappa cette fois-ci à la condamnation pour trahison. En conséquence, lavé de cette accusation, il était d'abord très haut dans la faveur des Athéniens : ses exploits lui attiraient en effet l'affection privilégiée de ses concitoyens ; mais ensuite, ceux qui redoutaient se prééminence comme ceux qui jalousaient sa gloire, oublieux de ses bienfaits, déployaient leurs efforts pour ruiner son crédit et abattre son ambition » ; 55. 1. « Ils commencèrent donc par l'éloigner de la cité en le frappant de ce qu'on appelle l'ostracisme, [...] ; 55. 3. Thémistocle donc, ostracisé de la manière que je viens d'indiquer quitta sa patrie et se réfugia à Argos ». Dans ces deux courts extraits il faut faire émerger deux éléments présentant une forte analogie dans la narration de Plutarque. D'abord, concernant Cimon : « [...] il était bien vu et aimé de la foule ; puis, Thémistocle : « [...] il était d'abord très haut dans la faveur des Athéniens : ses exploits lui attiraient en effet l'affection privilégiée de ses concitoyens ; ». Les deux stratèges, guides de la cité, l'un succédant à l'autre, paraissent, dans le récit qu'en fait Plutarque, avoir eu une relation des plus privilégiée avec le peuple. Nous savons la fin politique de ces deux hommes.

[308] Arist., *Éth., Nico*., VIII, I, 4. « L'amitié semble encore être le lien des cités et attirer le soin des législateurs, plus même que la justice. La concorde qui ressemble en quelque mesure à l'amitié, paraît être l'objet de leur principale sollicitude, tandis qu'ils cherchent à bannir tout particulièrement la discorde, ennemie de l'amitié ».

ambitieux, est un objectif collectif qui ne peut être atteint que par la formation de la cité. Le vivre ensemble (et le bien vivre) : la *koinônia*. La cité présente la particularité d'être à la fois une construction matérielle, mais aussi une construction mentale, immatérielle. L'amitié prend alors toute sa place non seulement dans la construction de l'homme individu, de l'homme politique, citoyen, et donc, doublement aussi, dans celle de la Cité. L'amitié présente cette double face indissociablement liée d'être : « une pièce essentielle du dispositif urbain[309] » et aussi « une sorte d'affection de l'âme[310] », le désir du lien. Une lecture du livre I d'Aristote confirme ce lien organique entre l'homme, sa nature à rechercher le lien de l'amitié et la formation et la pérennité de la cité. L'homme qui n'entre pas dans cette logique naturelle devient alors en référence à Homère « sans lignage, sans loi, sans foyer[311] ». Ce tryptique condamne sans appel l'homme seul, qui est comme une « injure » dit Aristote. Un homme sans famille et sans ordre ne s'inscrit pas dans l'ordre de la nature. Qui ne peut-être qu'en marge, un être dégradé dont l'humanité est donc réduite, qui se rapproche du monde des animaux ou de celui des dieux[312]. Cet homme possède cette part de sauvagerie inhérente à sa solitude et à son type de vie, un homme qui pourrait donc, être agressif, un danger même pour la communauté[313]. A ce propos Lévi-Strauss dit « l'exclusive fatalité, l'unique tare qui puisse affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul[314] ». Le second volet de cette idée qui peut, me semble-t-il, être envisagé est que l'idéologie première de la cité repose sur l'*oikos* familial. Cet ensemble, à la fois lieu matériel et lieu d'ordre génère lui-même à la fois ses propres normes qui s'inscrivent dans celui de la cité, qui en font largement partie, et une sphère de l'amitié, des relations de *philia*. Dans l'*Alcibiade,* Socrate impose au fils de Clinias un « oral » destiné à lui faire prendre conscience des lacunes de son éducation. Alcibiade est interrogé sur la relation d'amitié :

> Socrate : - « Ce que tu appelles amitié, est-ce un accord ou un désaccord ? ».

---

[309] Ricoeur P., 1955 ; Favier R., 2001, 29. « « De cette façon, le début de l'étude fait signe vers un passage fameux des traités politiques d'Aristote où il assure que l'humain est un vivant dont le genre de vie est civil, c'est-à-dire a le besoin de la cité comme premier niveau collectif où l'on peut bien vivre. Et c'est bien parce que ce genre de vie civil n'est pas pour nous accidentel, mais détermine au contraire notre nature, qu'il importe pour tous les hommes, quel que soit leur âge ou leur fortune […] les mots choisis par Aristote montrent que ce qui est en cause est une activité et non pas un sentiment comme l'affection. L'activité en question est celle qui permet la vie en commun sous la norme de l'excellence de cette vie […] c'est aussi pourquoi l'amitié est une excellence supérieure à celle à laquelle se limite l'activité des législateurs à savoir la justice… D'une manière presque musicale, le philosophe énonce là une sorte de trait mélodieux qu'il développera au livre suivant : l'importance de l'amitié dépend de la place de la concorde. Là où la concorde disparaît, où la *stasis* s'installe, l'amitié citoyenne se fractionne et prend des formes exacerbées ». L'illustration en est donnée par Thucydide, au livre III, qui fait la description de la guerre civile qui s'installe à Corcyre, il débute en 82 : « Tel fut en effet le degré de cruauté qu'atteignit la guerre civile […] ». Toutes les valeurs de la société s'effondrent : les liens familiaux, les engagements, les valeurs religieuses, la signification même des mots. On peut également lire en 81, 5 : « La mort revêtit toutes les formes et, comme se produit en pareil cas, on ne recula devant rien, - et pis encore. Le père tuait son fils, les suppliants étaient arrachés des sanctuaires ou tués sur place, certains mêmes périrent emmurés dans le sanctuaire de Dionysos ».

[310] Ricœur P., 1955.

[311] Hom., *Il.*, IX, 63.

[312] Arist., *Pol.*, I, 2. Dans ce paragraphe, Aristote insiste sur la nature de l'homme qui n'est pas capable de vivre en cité ou qui n'en pas besoin, il est, soit une bête soit un dieu.

[313] *Idem*, II, 4, 1262b. Aristote affirme [4] : « [Nous aussi], en effet, nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde et Socrate loue avant tout l'unité de la cité dont il semble bien, à l'en croire, qu'elle est l'œuvre de l'amitié […] ». Dans ce passage Aristote fait référence à *République* de Platon.

[314] Lévi-Strauss Cl., 1973, 399.

Alcibiade : « C'est un accord[315] ».

Alcibiade illustre sa réponse en prenant comme exemple l'*oikos* :

> Alcibiade : - « L'amitié et l'accord dont je te parle, ce sont, je crois, ceux qui font qu'un père et une mère qui aiment leur fils s'accordent avec lui, le frère avec le frère, la femme avec son mari[316] ».

Que dit cet exemple ? Dans *La Politique*, Aristote prend l'*oikos* comme la cellule première de l'organisation de la cité, il y décrit une hiérarchie de pouvoirs dont le sommet est le chef de famille. Au contraire, dans la réponse d'Alcibiade, l'amitié apparaît comme un lien demandant à tous, de trouver un terrain d' « entente ». Celle-ci se révèle comme visée (*télos*), et il en faut une, de l'indispensable concorde au fonctionnement de la maisonnée, celui n'est possible que si tous les éléments la composant forment un ensemble uni. Dans l'*oikos* aussi, et de façon primordiale - elle est le premier élément politique de la cité - on doit éviter la *stasis*. Alors, de l'amitié conclue dans *oikos* il est alors possible à Socrate de changer d'échelle et d'envisager le cas de la cité. Mais le fils de Sophronisque, partant de cette base choisit un chemin bien moins droit. Il avance que mari et femme ne peuvent s' « accorder » parce que l'un et l'autre exercent dans l'*oikos* des tâches spécifiques dont la *techné* ne sont connues que par l'un ou l'autre qui les exerce[317]. L'amitié mise en péril est aussitôt reconstruite sur la base de l'intérêt commun :

> Socrate : - « De sorte que les villes ne sont pas bien administrées lorsque chacun d'eux y fait ce qui le regarde ?[318] ».

Ce thème de l'exigence de l'intérêt collectif sur ceux privés de groupes distincts, revient largement dans le discours dit de « la peste » prononcée par Périclès et, que rapporte Thucydide au livre II de la *Guerre du Péloponnèse*. Il est également présent dans le discours de Nicias contre Alcibiade. Nous y reviendrons.

Pour Aristote, l'amitié au sein de l'*oikos* n'est pas fondée sur l'égalité. Aristote, nous l'avons vu, divise l'amitié en trois espèces, selon l'excellence, selon l'utilité et en dernier selon le plaisir. Son observation induit qu'elles reposent, toutes trois, soit sur l'égalité des rapports, soit sur l'inégalité[319]. A l'intérieur de l'*oikos*, les deux rapports ne peuvent être envisagés. Dans

---

[315] Plat., *Alci.*, 126 c.

[316] *Arist. Éth. Eud., VII, 3, 1238 b* : « On y classe le lien entre un père et son fils entre le bienfaiteur et le bénéficiaire. D'ailleurs, il y a des différences en ces formes d'amitié – la relation d'un père avec son fils est différente de celle d'un homme avec sa femme [...] ».

[317] Foucault M., 2001b, 407. « [...] mais il y a aussi toute une méthode, toute une série de de procédures par lesquelles, dans une famille, vous voyez se nouer des rapports de pouvoir, des parents sur les enfants, mais aussi des enfants sur les parents, de l'homme sur la femme, mais aussi de la femme sur l'homme, sur les enfants. Tout cela a ses méthodes, sa technologie propre. Enfin, il faut dire aussi qu'on ne peut pas concevoir ces relations de pouvoir comme une espèce de domination brutale sous la forme : « tu fais ça, ou je te tue ». Ce ne sont que des situations extrêmes de pouvoir. En fait, les relations de pouvoir sont des relations de force, des affrontements, donc toujours réversibles. Il n'y a pas de relations de pouvoir qui soient complétement triomphants et dont la domination soit incontournable. On a souvent dit – les critiques m'ont adressé le reproche – que, pour moi, en mettant le pouvoir partout, j'exclus une possibilité de résistance. Mais, c'est le contraire ! ». Il ne faut pas oublier, cependant, la *στασισ* de Corcyre où les relations à l'intérieur de l'*oikos* sont de nature extrêmement violentes selon le récit rapporté par Thucydide. Le « je te tue » entre membres de la même maisonnée n'est plus du domaine de l'interdit : la transgression est totale : on s'y tue entre frères et entre fils et père.

[318] Arist., *Alci.*, 126 b.

[319] Arist., *Éth. Eud.*, VII, 4, 1239 a.

La Politique, Aristote a décrit les rapports hiérarchiques ou de dépendances existants à l'intérieur de la maisonnée. Le maître ou chef de famille ne peut qu'avoir une relation de *philia* déséquilibrée avec sa femme et ses fils. Ces derniers sont, en effet, dans une relation de totale dépendance : ils reçoivent de leur père des bienfaits matériels sans pouvoir les rendre et sont d'obéir à celui-ci. Platon décrit très précisément ces liens, dans le *Lysis*, où l'enfant dépend totalement des autorisations de ses parents. Aristote, toujours dans l'*Éthique à Eudème*, écrit que dans les « multiples formes » de l' « amitié entre les membres d'une même famille », l' « une est sur le mode du rapport entre frères », il ajoute que celle-ci est « proche de l'amitié entre camarades puisque comme elle, elle prend aussi compte des privilèges de l'âge[320] ». Le droit d'aînesse génère une supériorité et donc une donc une inégalité dans le rapport entre frères.

L'oikos est, à l'instar de la cité, à la fois matérialité et idéologie ou conception du monde. Il me semble donc que nous avons montré que le périmètre de la *philia* est bien à prendre « au plus large », à la fois relation interpersonnelle, familiale et du citoyen avec sa cité. L'accord se fait ici avec la démonstration de D. Konstan sur le champ sémantique du « substantif abstrait » *philia*. La *philia* peut régir des rapports à différentes échelles et de différentes natures. Lesubstantif concret *philos*, quant à lui, reprend-t-il alors le même champ ou est-il plus restrictif comme l'avance D. Konstan ? Faut-il faire, notamment, une distinction entre parents et amis ? D. Konstan a une position tranchée, issue logiquement de sa distinction entre le substantif abstrait *philia* et le substantif concret *philos* et du champ sémantique qu'il assigne à chacun des deux termes. Les hétairies lui posent néanmoins problème : il est poussé à écrire que les amis et les parents sont sur « le même plan », mais cela reste une exception qu'il maintient dans l'en-dehors de son analyse parce que les règles de fonctionnement des hétairies « abolissent certaines règles » et en font prédominer d'autres ». Les hétairies seraient donc un « monde » à part dans la société grecque et particulièrement athénienne. Elles seraient bien alors un objet singulier, particulier qu'il faut nécessairement isoler de la société athénienne.

F.4.7 Amitiés et hétairies

Je voudrais ici limiter mon étude au seul lien d'amitié au sein des hétairies. Cette entité singulière aux mieux-nés de la cité sera étudiée ultérieurement dans ce travail. La première remarque qu'il faut établir sous cet angle est qu'amitiés et hétairies, sont deux termes inséparables. L'hétairie naît d'une forme d'amitié, d'un lien d'amitié. Si nous envisageons celle-ci dans sa dimension politique, il faudrait ajouter d'une amitié de nécessité. Déjà, dans cette simple affirmation, deux formes d'amitié sont concomitantes et forment un double lien. L'hétairie politique par les secrets que partagent ses membres, les opinions proférées, les buts avoués et les moments d'intimité partagés – banquets - exigent, pour le moins, un lien spécifique qui est qualifié par les sources d'amitié. Amitiés de nécessité et de constitution de liens, l'amitié est à la naissance des hétairies, elle assure sa « bonne vie ». Moyen mais aussi *télos*, elle se doit, je pense d'être entretenue, en permanence, à l'intérieur du groupe. Elle en est le ciment mais aussi, le plus sûrement possible, un des éléments actifs, moteur qui permet le trajet du groupe dans l'univers politique athénien. Elle est *dunamis* doublement : puissance constitutive et tension qui maintient autour de l'homme central ses compagnons unis.

Si on peut les penser pour les besoins de l'analyse comme singulières, on ne peut pas isoler les hétairies comme derrière une enceinte, du biotope de la cité tant elles entretiennent

[320] *Idem*, VII, 10, 1242 1 a.

des relations multiples en sortie et en entrée (pour ne pas employer les termes anglo-saxons de input et output). Alors, comment concilier l'analyse de D. Konstan avec l'analyse de la notion d'amitié et des trois ordres de relations que nous avançons, à savoir une relation des membres avec l'homme central, et inversement, une relation générale des membres entre eux et la possibilité de relations différentes, que l'on pense plus fortes, plus spécifiques entre certains d'entre eux. Si on veut dépasser cette aporie, tout en gardant la pertinence de l'analyse de D. Konstan, on peut poser comme hypothèse que l'hétairie est en quelque sorte une sphère de *philia* dans laquelle les hommes qui la composent peuvent être soit des parents, soit des *philoi* ou cumuler les deux niveaux de relations. D. Konstan a étayé la validité de sa thèse en analysant la pièce d'Euripide, Oreste où le thème de l'amitié est particulièrement prégnant. (Mais il l'est aussi dans *Héraclès* ou *Médée*). Pour illustrer cette hypothèse, je voudrais rappeler l'exemple déjà cité d'Oreste et Pylade[321] qui cumulent donc, un double lien fort de parenté : ils sont cousins germains (suggenoi : de naissance commune, parent par le sang) et beaux-frères, mais aussi un lien d'amitié : ils sont amis intimes (philoi). (En outre le second a été l'hôte du premier, et il a envers lui toute la responsabilité de celui qui « hospite » envers celui qui se place dans cette relation de confiance). Néanmoins, l'amitié, qui lie certains à l'intérieur de ces hétairies, transcende, dans certains cas, la relation de parenté[322]. Elle semble lui être en quelque sorte supérieure, la position politique prenant le pas sur l'appartenance familiale. Les paroles de Cléocritos prononcées sur le champ de bataille de Munychie, en sont l'exemple même :

> « Au nom des dieux, de nos pères et de nos mères, de nos relations de parenté, d'alliances, et d'amitié car tous ces liens unissent beaucoup d'entre nous ».

Sa nature est donc différente. Cela implique alors de se poser deux questions : la première sur la nature de cette amitié et donc de la nature et la force de l'accord qui la forme ; la seconde sur la nature de la force du politique à l'intérieur de l'hétairie, qu'est-ce qui lui permet de prendre le pas, dans certains cas, sur les relations de parenté ?

Peut-on trouver une première réponse dans les paroles du roi des Phéaciens, Alcinoos, qui s'adresse à celui qu'il accueille au nom de l'hospitalité et dont il ne connaît pas encore l'identité ?

Odyssée fin du livre VIII

Le contexte est bien connu : Ulysse, recueilli par les Phéaciens, est invité à la table du dîner du roi. Il demande à l'aède Démodocos de chanter : « [...] l'histoire du cheval qu'Épeios, assisté d'Athéna, construisit, ce traquenard qu'Ulysse conduisit à l'acropole, surchargé de soldats qui allaient piller Troie[323] ». Mais, au fur et à mesure du chant de l'aède, le divin Ulysse « faiblit, des pleurs coulaient de ses paupières [...][324] ». Alors, le roi, Alcinoos, interrompt l'aède et interroge Ulysse : « [...]. Dis-moi pourquoi dans le secret tu soupires et tu pleures en entendant le sort des Danaëns et des Troyens[325] ». Il poursuit ainsi :

---

[321] Lopez Ferrez J. –A., 2011, 105.
[322] Le récit de Thucydide de la *stasis* de Corcyre est bien sûr un exemple clair de cette fidélité à l'hétairie dans le désordre politique.
[323] Hom, *Od.*, VIII, 49-495.
[324] *Idem*, 521-522.
[325] *Idem*, 578-579.

« ἦ τίς τοι καὶ πηὸς ἀπέφθιτο Ἰλιόθι πρὸ
ἐσθλὸς ἐών, γαμβρὸς ἢ πενθερός, οἵ τε μάλιστα
κήδιστοι τελέθουσι μεθ᾽ αἷμά τε καὶ γένος αὐτῶν;
ἦ τίς που καὶ ἑταῖρος ἀνὴρ κεχαρισμένα εἰδώς,
ἐσθλός; ἐπεὶ οὐ μέν τι κασιγνήτοιο (frère ou sœur mais aussi parent par le sang)
χερείων (être privé)
γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῇ. »

« Aurais-tu quelque allié qui soit mort
devant Troie, gendre (γαμβρὸς) ou beau-père (κήδιστοι), un guerrier
noble (ἐσθλὸς) ? Ce sont ceux qui nous sont les plus chers
après le sang de notre race (génos).
Ou est-ce peut être un ami (ἑταῖρος ἀνὴρ) qui te chérissait,
noble guerrier (ἐσθλός) ? Car ils nous sont aussi
précieux qu'un frère,
le compagnon (ἑταῖρος) plein de sagesse et de raison[326] ».

J'aimerais m'arrêter à ces quelques vers. On ne part pas généralement seul à la guerre, on part d'abord avec ses proches[327]. Dans l'énumération que le roi en donne, deux ordres de relation apparaissent : et d'abord, dans l'ordre de la parenté : le gendre et le beau-père[328]. Le second ordre comprend deux fois le terme (ἐσθλός), le « noble guerrier », de « noble race[329] ». Le terme, ajoute le *Bailly*, perdure chez Sophocle (*Ant*. 38, *Ph*. 96) et dans la pièce *Andromaque* d'Euripide (772). Dans le premier cas, V. –H. Debidour traduit par « d'une lignée de preux ». Dans le second cas, *Philoctète*, le traducteur choisit « noblesse d'âme ». Enfin, dans *Andromaque* le terme est rendu dans le même esprit par « noble lignage ». Ce guerrier appartenant aux « biens nés » de la cité est qualifié d'*hétairos*. Dans l'*Iliade*, et nous y reviendrons, les *hétairoi* sont les compagnons d'armes, c'est-à-dire le groupe de ceux qui combattent ensemble autour d'un « homme fort », d'un « homme dominant » faisant partie de l'élite. Antinoos nous dit ici que ceux-ci ont entre eux un lien de *philia* et qu'ils sont aussi « précieux qu'un frère[330] ». Nous avons donc une taxinomie des liens qui unissent deux hommes : a) le lien de la parenté par le sang : frère, parents ; b) les liens d'alliance familiale : beau-frère et beau-père ; c) le « compagnon » qui est aussi précieux qu'un frère (αδελφος, le

[326] *Idem*, 581-586.
[327] Il faut remarquer que si Ulysse est parti avec un groupe de guerriers qui sont nommés ses compagnons, il revient sans aucun d'eux. Leur mort à tous est nécessaire pour que s'accomplissent la vengeance du dieu et les épisodes de l'Odyssée. Morts qui sont, tout au long de l'Odyssée, comme autant de cailloux laissés sur le chemin du début de la narration du périple d'Ulysse. Ulysse n'est accompagné ni de gendres ni de beaux-frères ni de son père trop vieux déjà pour partir en expédition.
[328] Wilgaux J., 2006, 212. « Les termes d'alliance sont par contre très peu usités dans nos sources, constituées pour l'essentiel de plaidoyers (Lysias, Isée, Démosthène…) ; en effet, lorsqu'un orateur évoque un parent par alliance, il utilise presque toujours le terme *kedestès*, auquel nous pouvons donner le sens général d' « alliés » » ; 231 : « Un seul terme, déjà évoqué, *kedestès*, suffit pour désigner les « alliés » les plus proches… [Ce terme] désigne les alliés de différentes générations ».
[329] *Bailly*, p. 814.
[330] Hom, *Il.*, XVIII, 314-320 : « Achille aux pieds rapides lui dit [il s'adresse à sa mère Thétis] dans sa lourde complainte : « Mère, Zeus l'Olympien a bien exaucé mes prières, mais quel plaisir j'en ai, si je perds mon fidèle Patrocle, que j'estime le plus de tous mes compagnons d'armes, comme ma tête ? », v.78-83. Homère, *Iliade*, « Et la foule achéenne, toute la nuit, poussa les lamentations sur Patrocle. Le Péléïde donna le signal de la plainte profonde : sur le poitrail de Patrocle, il posa ses mains homicides, se lamenta lourdement, comme un lion à large crinière, dont les petits sont emportés par un chasseur de biches hors de l'épaisse forêt ».

frère consanguin)[331], c'est-à-dire que ce lien est mis à égalité à la consanguinité. Le lexique employé par le roi Alcinoos tend également à redoubler et assimiler le « compagnon » à un membre familial. L' « ἑταῖρος ἀνὴρ qui te chérissait », le « compagnon plein de sagesse et de raison le compagnon », seul la privation de cet « autre lui-même », possédant les qualités supérieures des hommes bien-nés peut, aux dires d'Alcinoos, expliquer les larmes d'Ulysse. Apparaît une relation privilégiée supérieure à toute autre, qui lie deux hommes bien-nés[332], cette relation réciproque les assimile l'un pour l'autre, à un « soi-même ». L' « autre » est aussi « je »[333]. Lors de la *stasis* qui frappe Corcyre ce lien de même appartenance à une hétairie peut même devenir prépondérant sur les liens du sang : père ou frère[334]. Au livre III de la *guerre du Péloponnèse*, Thucydide oppose «το συγγενης » à « τού έταιρικού[335] ». J. de Romilly traduit le passage ainsi : « En vérité, la parenté même devint un lien moins étroit que le parti, [...] ». Si on rapproche le texte du chant VIII de l'*Odyssée* avec cette traduction, et que nous prenons comme critère d'analyse la relation d' « amitié », cela veut dire que le lien à l'intérieur d'une hétairie entre les « compagnons » qui la compose, sait être plus fort que le lien d'amitié qui doit régner entre membres de l'*oikos* parce qu'ils sont tous – théoriquement, ou en tout cas ce qui est le plus important – le « même ». Le lien d'amitié, dans l'hétairie, apparaît alors comme supérieur à celui du sang qui est différenciation parce qu'il rend les *hétairoi* indivisibles, indissociables, « mêmes ». L'amitié, lien complexe, multiforme, aux intensités différentes est certainement le lien, à la fois le plus structurant des relations entre bien-nés et le plus excluant aussi[336].

G. Deux leçons de Socrate sur le savoir

La première est faite à Alcibiade qui vient de dépasser l'âge de l'adolescence, moment difficile, même à Athènes, en ce temps. Moment où la vie facile attire les jeunes gens. La seconde est destinée à tout jeune homme. Socrate tente de lui donner une raison forte pour qu'il perdure dans ses efforts d'apprentissage et qu'il ne se laisse pas distraire.

G. 1 la leçon à Alcibiade

Il me semble que nous pouvons, sur ce thème de l'utilité liée au savoir, à la détention d'un savoir-faire faire à notre tour un lien avec passage de l'*Alcibiade*, celui où Socrate décrit

[331] Benveniste É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Economie, parenté, société*, Paris, (1969) 2012. « L' « ami » combat avec l' « ami » ». Seul, sans l' « ami », le « frère élu », comment supporter l'attente de l'affrontement, sur qui compter dans la mêlée ; au soir, avec qui partager ses exploits !, p. 318.
[332] Cicéron, *Laet. de Amic.*, (1971) 1975. « Mon sentiment est d'abord que l'amitié ne peut exister que chez les hommes de bien », V, 18.
[333] Favier R., 2001, 30. « L'amitié est belle parce qu'elle établit l'excellence de la vie avec des gens à qui nous ne sommes pas apparentés, qui montre déjà que l'idée de nature n'est pas dépendante d'une quelconque consanguinité ».
[334] *Idem*, L'amitié est conforme à la nature : « Entre parents, en effet, existe une amitié créée par la nature. Elle manque pourtant de solidité, car l'avantage de l'amitié sur la parenté, c'est que tout sentiment peut disparaître de la parenté, mais non de l'amitié ; s'il n'y paraît plus aucun sentiment, l'amitié perd son nom, la parenté subsiste. ».
[335] Thuc., III, 82, 6.
[336] Selon aussi le principe qui ce qui rassemble exclut et de la dichotomie politique amis/ennemis.

au fils de Clinias l'éducation du jeune prince perse destiné à exercer le pouvoir : un apprentissage précoce, diversifié et confié à des « experts » en chaque discipline :

> « De telle sorte qu'à mon avis, si quelqu'un disait à la mère du roi, femme de Xerxès, à Amestris : « Voici un homme qui se met en tête de rivaliser avec ton fils : c'est le fils de Dinomaché, d'une femme qui peut avoir pour cinquante mines de parure, tout au plus, et lui-même possède à Erchia un domaine de moins de trois cents plèthres », elle demanderait, toute surprise, sur quoi compte cet Alcibiade qui prétend lutter avec Artaxerxès ; et probablement elle se dirait qu'il peut compter sans doute pour une telle entreprise que sur son application et son habileté, les seules choses dont les Grecs aient le droit de se prévaloir ».

G. 2 La leçon à Lysis

Dans le *Lysis,* Socrate conditionne l'amour et le désamour à l'utilité que l'on a pour tous ou même pour seulement ses proches. Les paroles qu'il prononce à l'adresse de Lysis peuvent nous paraître, de prime abord, dures :

> « « Si donc tu deviens savant, mon enfant, tous les hommes seront pour toi des amis et des parents : car tu deviendras utile et bon. Sinon, personne n'aura d'amitié pour toi, pas même ton père ni ta mère ni tes parents[337] ».

Les termes amis et parent sont la traduction de *philoi* et *oikeioi*. Ce dernier terme signifiant, en second sens, dans le *Bailly*, « Qui appartient à la famille, parent, allié » et en sens troisième : « familier, intime ». Si on ajoute les « amis » pris au sens large, ce sont ceux qui composent l'entourage de Lysis dont il perdra l'amitié. Mais, dans ce cas, de quelle amitié Socrate parle-t-il ? Certainement pas, me semble-t-il, du lien affectif que nous donnons exclusivement à ce terme. Il s'agit donc d'une autre forme d'appréciation, d'une autre forme de lien. Dans le cadre d'une amitié basée sur l'utile, celui-ci n'en ayant aucune, il en sera alors privé par incapacité à intéresser les autres et même ses plus proches, les membres de sa maison et les amis qui sont les siens. Socrate ne se contente pas en fait dans ce passage de se soucier que de la personne de Lysis, la leçon est plus large. L'exigence du savoir est liée avec la liberté de la cité. A son habitude, Socrate est parti d'exemples concrets, évidents pour démontrer au jeune Lysis que son âge et donc son absence de compétences, d'expériences conduit ses parents à le placer dans une position de dépendance quasi-totale : il obéit à ses parents père et mère, à son pédagogue, respecte leurs interdictions. Dans le cadre de cette obéissance, il bénéficie, néanmoins, d'une liberté vis-à-vis d'eux, quand il écrit à leur demande :

> Socrate : - « Cette raison, fils de Démophon, n'est pas décisive, car il est au moins un cas où ton père et ta mère s'en remettent à toi sans attendre les années. S'ils ont besoin de se faire lire ou écrire quelque chose, c'est toi, je suppose, qu'ils en chargent d'abord. Est-ce vrai ?[338] ».
>
> Il possède alors la possibilité de choisir l'ordre des lettres qu'il écrit :

[337] Plat., *Lys.*, 210 c.
[338] *Idem*, 209 a–b.

Socrate : - « Là, tu fais ce que tu veux : quand tu écris, tu commences par une lettre ou par une autre, comme il te plait, et de même quand tu lis[339] ».

Alors, Socrate lui fait dire la raison de cette liberté :

Lysis : - « Cela tient sans doute à ce que je sais ces choses et non les autres ».

Cette figure à deux têtes savoir/liberté Socrate va en amplifier la sphère en l'étendant à la liberté de gérer le domaine familial, puis la cité :

Socrate : - « Soit, mon cher enfant. Ce n'est donc pas le nombre de tes années que ton père attend pour tout remettre entre tes mains ; mais le jour où il te jugera plus sage que lui, il se confiera lui-même à toi avec tout ce qu'il possède ».

Dans ce passage du *Lysis* le discours que tient Socrate au jeune garçon n'est autre, me semble-t-il, que lui souligner le lien entre autorité et savoir : c'est la compétence qui s'appuie sur la connaissance qui permet à l'homme, et probablement encore plus à l'Athénien, de se prétendre ou de se réclamer « politique » : *politikès*. On est là au cœur de la pensée exprimée dans les dialogues où Socrate débat. Nous reprendrons ces thèmes. Dans les différents dialogues socratiques émerge un thème récurrent : les maisons des mieux-nés doivent produire des hommes capables par leurs qualités associées à leurs héritages immatériels d'être au premier rang de la cité. On le voit ici, mais également, dans la présentation que fait Socrate d'Hippocrate, fils d'Apollodore, à Protagoras, dans le dialogue éponyme :

Socrate : - « Hippocrate, ici présent, est un de nos compatriotes, fils d'Apollodore, d'une maison illustre et opulente[340] ».

Il qualifie alors le jeune homme :

« Doué lui-même de manière à soutenir la comparaison avec le meilleur de sa génération [...][341] ».

Socrate le souligne : seul l'engagement dans la vie publique donne la puissance. Plus d'un Ménélas fils de Thucydide, rappellent la fragilité de ses familles dans le jeu de puissance de la cité, dans l'*agôn* entre mieux-nés.

Socrate prévoit même dans ce court passage l'inversion de la situation actuelle : Lysis est sous l'autorité paternelle, lorsque Démophon le jugera, c'est lui qui se placera sous la *philia*de son fils[342]. La *philia* dont Alcibiade assure l'existence à Socrate – dans l'*Alcibiade* – entre les membres de l'*oikos* et notamment entre père et fils est, ici, montrée par Socrate comme réflexive.

Puis nouvel accroissement de la sphère de responsabilité de Lysis : la cité :

---

[339] *Idem*, 209 b.
[340] Plat., *Prot.*, 316 b.
[341] *Idem.*, 316 c.
[342] Arist., *Éth. Eud.*, VII, 1–2, 1235 b. Dans ce passage définit la relation d'un père avec son fils d'amitié. L'un est bienfaiteur, le second bénéficiaire. Si Démophon confie à son fils l'*oikos*, il deviendra à son tour bénéficiaire. Il y a une sorte d'analogie entre l'alternance possible de chaque citoyen qui de « gouvernant » redevient à la fin de la durée de son « pouvoir » (arché) « gouverné », entre cité et *oikos*.

> Socrate : - « Et les Athéniens : ne penses-tu pas qu'ils te confieront leurs affaires quand ils jugeront ta capacité suffisante ?[343] ».

Lorsque Démophon confiera l'*oikos* familiale à son fils au moment où celui aura acquis les qualités nécessaires pour la mener, pour en être l'*hégemon*, le guide, il y a aura une « passation de pouvoir ». Aristote pense l'*oikos* comme lieu primordial de pouvoir. Il me semble qu'il faut entrevoir également que Lysis « héritera » également de notions attachées au pouvoir : la responsabilité et la protection qu'il doit assurer à ceux qui vivent sous son toit : l'ensemble des membres de l'*oikos*. Il est possible alors, me semble-t-il, de rattacher pouvoir sans doute mais plus sûrement encore, *de facto* aussi, responsabilité et protection à *philia*. Alors la *philia*, cette relation si difficile à appréhender pour nous parce que l'aspect affectif dans laquelle nous contenons l'amitié est largement débordé par la pluralité des sens que les Grecs lui affectent.

Il est possible, sous forme d'hypothèse, me semble-t-il, d'envisager une large extension de la notion de *philia* à la sphère de l'exercice du pouvoir. Socrate me semble établir, ici, dans ce texte, un parallèle significatif entre premier élément, la remise du pouvoir de l'*oikos* familial par son père, qui s'accompagne de sa mise sous la protection de son fils - il s'en remet à lui - pleinement, et second élément : conduire les affaires de la cité. Socrate utilise le verbe « οἰκονομέω » pour dire « diriger la maison[344] ». La direction de la cité peut-elle être-comparée avec la maison ? Les notions de pouvoir et de responsabilité/protection qui en découlent s'associent pleinement, me semble-t-il, avec la notion d'utilité que Socrate développe auprès de Lysis. Si Lysis n'acquiert pas le savoir qui permet la reconnaissance « philiatique » de son père, il ne gouverne pas l'*oikos*. Il me semble possible d'étendre ce précepte à la cité. Dans la notion de responsabilité vient tout naturellement s'insérer le souci des autres, c'est-à-dire de l'intérêt collectif.

Tout est ici maintenant lié. J'aimerais citer, enfin, ce passage de l'*Alcibiade* :

> Socrate : - « Eh bien non, mon ami, non ! C'est Midias, l'homme qui élève des cailles, qu'il te faut étudier et, avec lui, les autres de cette espèce, qui se jettent dans la politique, ayant encore dans l'âme, comme diraient les femmes, « la tonsure des esclaves », tout incultes, tout empreints de leurs tares originelles ; gens qui nous sont venus, sans savoir même parler grec, pour aduler le peuple et non pour le gouverner[345] ».

Dans la leçon d'accès à la gouvernance de la cité, et plus encore, que donne Socrate à Alcibiade, l'absence de savoir est aussi signe d'absence de liberté. Nous reviendrons en seconde partie sur ce passage.

La rupture entre la cité et son *hégémon*, son guide, semble aussi conditionnée par rapport à l'utilité de celui-ci : l'utilité étant estimée aux fins obtenues par rapport à celles espérées ou annoncées. Il me semble que l'on peut observer dans le lien entre les deux parties, le personnage et sa cité, une sorte de pacte de réciprocité l' « agir » de l'un écrit le récit de la cité. Dans une des formes de *philia* que nous avons caractérisée, le pacte de *philia* qui institue une relation entre deux hommes, la relation est basée sur l'assurance d'une réciprocité d'aide dans l'infortune – qui n'exclut pas de faire fortune commune - et dans la capacité à faire face aux

---

[343] Plat., *Lys.*, 209 d.
[344] Plat., *Lys.*, 209 d.
[345] Plat., *Alci.*, 120 a–b.

devoirs du « fortuné » pour la cité : liturgies, aides exceptionnelles, chorégies notamment. Ici, la relation entre la cité est en quelque sorte à l'opposé : c'est un pacte de fortune commune, « faire chemin glorieux ensemble », l'infortune rompt aussitôt et brutalement le pacte. C'est un pacte au fond que l'on peut qualifier d'égoïsme partagé. On ne partage que les succès. Le père de Cimon en fit les frais. Lors de son procès, ce sont ses amis aux dires de Plutarque qui viennent à la tribune le défendre après l'échec de l'expédition de Paros. Il rappelle les actions encore toutes proches du stratège la victoire de Marathon et la prise de Lemnos[346]. S'ils obtiennent que la peine de mort ne soit pas appliquée, ils ne purent empêcher qu'une amende de cinquante talents soit prononcée. Nous connaissons cette histoire. Dans le parcours qui lie la cité à un personnage, la cité glorieuse ne doit connaître qu'un récit à sa mesure.

J'aimerais maintenant revenir au personnage d'Ion dans la pièce éponyme d'Euripide :

Ion déclare dans ce même passage qui est en fait, on s'en aperçoit un autoportrait qu'il dresse à l'intention de ce père pour qui il est encore un inconnu :

> « Dans le culte des dieux, ou bien dans mon commerce avec les hommes, j'ai toujours vu mes services accueillis avec joie, jamais avec chagrin. Je recevais, puis reconduisais mes hôtes, et je plaisais sans cesse à de nouveaux amis ».

Je fais césure ici et ampute la déclaration d'Ion de la phrase suivante :

---

[346] Hérod., Cimon fils de Miltiade, en matière de *mètis* et de *kairos* sait de qui tenir : voici le récit qu'Hérodote fait de la prise de Lemnos par Miltiade, fils de Cimon, son père. Dans cet extrait, le *kairos* : c'est à la fois la conquête de la Chersonèse, assimilée au territoire de l'Attique, qui fait face à Lemnos et dont elle n'est que peu distante, en tout cas suffisamment près, pour qu'un équipage possédant un navire léger et rapide, préparé pour la circonstance, puisse faire la traversée en une seule journée ; et en second, l'attente par Miltiade de circonstances météorologiques favorables, des vents étésiens établis (c'est-à-dire soufflant du nord), profitables aux Athéniens :
« Il ne se passa plus rien alors. Mais bien des années plus tard, la Chersonèse passa aux mains des Athéniens, et Miltiade fils de Cimon profita des vents étésiens pour se rendre, en un jour, d'Éléonte en Chersonèse à Lemnos ; il rappela aux Pélasges l'oracle qu'ils ne s'attendaient pas à voir un jour réalisé, et leur ordonna de quitter l'île. Les gens d'Héphaistia obéirent ; ceux de Myrina refusèrent d'admettre que la Chersonèse fut l'Attique, mais ils furent assiégés jusqu'au jour où ils durent également céder. C'est ainsi qu'avec Miltiade les Athéniens prirent Lemnos. [L'oracle que réalise, d'une certaine façon, Miltiade, est rappelé par Hérodote en 139, on peut concernant l'action de Miltiade en rappeler ceci : les Pélasges s'engagent à livrer leur pays aux Athéniens : « Lorsqu'un vaisseau de chez vous [les Athéniens], par vent du nord, en un seul jour atteindra notre terre, ce jour-là nous vous la livrerons ». Bien sûr, atteindre depuis l'Attique, au sud, Lemnos au nord, en un seul jour, en faisant route contre le vent était impossible. Mais depuis la Chersonèse, et plus précisément d'Éléonte, la distance n'est plus que de soixante–cinq kilomètres, soit environ quatre-vingt mille marins et la position géographique est inversée : Éléonte, en effet, se situe au nord-est de Lemnos, ce qui signifie, de façon pratique, que les navires de Miltiade naviguent aux allures portantes, la meilleure allure qui soit pour ses navires relativement étroits et pourvus d'une voile carrée dont l'efficacité est optimale à ces allures. Si le jour n'est même que de douze heures, la vitesse moyenne pour réaliser la traversée est de moins de sept nœuds, vitesse élevée, certes, mais certainement tenable par vent fort par un petit nombre de navires préparés pour le faire, bien voilés et légers, quitte à se faire suivre par une flotte plus conséquente mais plus lente. Dans cette affaire, Miltiade fait certes preuve de *mètis*, en assimilant la Chersonèse, terre conquise, à l'Attique, mais il montre là, sans aucun doute, qu'il a préparé avec soin son « raid » afin qu'il soit un plein succès. De plus, il fait montre de savoir militaire en prenant la ville Myrina grâce à un siège. Cette dernière action a été certainement facilitée par l'impréparation de la cité à tenir un siège. La surprise est élément fort de son action : « Miltiade fils de Cimon profita des vents étésiens pour se rendre, en un jour, d'Éléonte en Chersonèse à Lemnos ». Miltiade conjugue ici des talents militaires indéniables mais démontre également une qualité essentielle aux grands stratèges l'art de saisir le moment, c'est-à-dire de savoir gérer une composante du temps : temps court ou temps long, il y a un moment à saisir pour agir, *mètis* et *kairos*, les deux sont étroitement présents et liés dans la prise de Lemnos. Ainsi, Athènes ajoute à la Chersonèse, lieu éminemment stratégique pour le contrôle du détroit et du commerce avec la mer Noire, notamment le blé si indispensable à Athènes et le bois, Il apporte à sa cité, un grand avantage pour lui permettre de suivre son déploiement à l'ouest du bassin oriental de la Méditerranée », VI, 140.

> « Mais, ce qu'il faut surtout souhaiter aux mortels, même contre leur gré, c'est la vertu : eh bien, la nature et la loi s'associaient pour faire de moi un vertueux serviteur d'Apollon».

Je souhaiterais la commenter plus en avant.

Cette relation positive avec les pèlerins, cette capacité à susciter l'amitié parmi eux, s'oppose dans ce monologue à sa déclaration quant à la nature de l'amitié du tyran :

> « J'aime mieux vivre en simple citoyen qu'en tyran, condamné à faire ses délices de l'amitié des gens pervers ».

Ion condamne et rejette les relations factices de l'amitié avec le tyran. Que dit-il ? Si l'on reprend notre hypothèse, cela se traduirait par le refus proclamé non pas d'accepter le strict pouvoir de celui qui le détient ou l'exerce sur la cité, il déclare pouvoir se comporter en simple citoyen ; le refus porte, me semble-t-il, sur les attributs du pouvoir que nous avons associé avec ce dernier : la responsabilité et la protection.

> « Dans le culte des dieux, ou bien dans mon commerce avec les hommes, j'ai toujours vu mes services accueillis avec joie, jamais avec chagrin. Je recevais, puis reconduisais mes hôtes, et je plaisais sans cesse à de nouveaux amis ».

A contrario, il déclare établir aisément une relation de *philia* avec les dieux et les pèlerins. Au chapitre « *philos* », É. Benveniste écrit :

> « Les dieux sont dits *philein* les mortels, c'est-à-dire qu'ils témoignent des égards et les faveurs dues aux *philoi*. C'est pourquoi on dit en retour, d'un homme, qu'il est *philos theoisin* « *philos* aux dieux » et plus spécifiquement *duphilos, arephilos* « *philos* à Zeus, à Arès »[347] ».

D'abord, ici, Ion se présente comme *philos* à Apollon qui a comme les pèlerins « accueilli ses services » avec joie, manifestant la réciprocité de la relation de *philia* : le dieu « aime » le mortel qu'il est. D'une façon analogue, les pèlerins entre dans la sphère de sa *philia* : parce qu'il leur rend des services à leur arrivée et à leur départ. C'est ainsi qu'il accueille Créuse.

Créuse entre par la droite :

Ion : - « Tu es noble, à coup sûr : qui que tu sois ô, femme : ton air annonce bien une âme généreuse. Ainsi [...][348] ».

[347] Benveniste É., 1969, 342.
[348] Eurip., *Ion*, 239–240.

H. Xénia

É. Benveniste propose un lexique de l' « amitié » liée à la *xénia*.

Philos	Est l'ami, c'est-à-dire celui que l'on accueille dans sa demeure
Philein	Est le verbe qui signifie aimer, mais aussi dans le vocabulaire d'É. Benveniste : « hospiter », c'est-à-dire accueillir dans le cadre de la *xénia*. [...] Le verbe *phileîn* exprime la conduite obligée de celui qui accueille à son foyer le *xénos* et le traite selon la coutume ancestrale[349] ».
philotès	É. Benveniste définit ce terme ainsi : L'étranger « ne trouve accueil, gîte et garantie que chez celui avec qui il est en rapport de *philotès* ; rapport matérialisé par le *symbolon*, signe de reconnaissance [...]. Le pacte conclu sous le nom de *philotès* fait des contractants des *philoi* : ils sont désormais engagés dans la réciprocité de prestations qui constitue l' « hospitalité[350] ».
Philéma	Désigne le « baiser » comme salut d'accueil entre *philoi*[351].

La relation d'amitié est très présente dans l'*Odyssée*. On la retrouve déjà à trois reprises au début du récit : aux chants I, III, IV. Néanmoins, il faut souligner que celle-ci est d'une forme particulière mais bien connue, la *xénia*. Dans ces chants, émerge un trait constant, celui de bien traiter l'hôte que l'on accueille. Bien traiter signifie respecter formellement les rituels d'hospitalité mais le faire avec générosité sinon faste. L'accueil de l'hôte est lié au statut de celui qui le reçoit dans sa maison. Elle est d'abord pratique de bien-nés car il y a dans la *xénia* la volonté que l'hôte se rappelle du « nom » de celui qui l'a reçu. La *xénia* comme l'amitié est aussi une façon de faire briller son nom et de le faire résonner. Etre le proxène d'une cité puissante montre aussi sa propre puissance, l'antériorité de la relation est donc de la puissance de la famille puisqu'il s'agit d'amitié de « toujours ». Athéna dit des « hôtes de toujours » *Iliade*, I, 187. Au chant I, Athéna s'en prévaut, en arrivant à Ithaque, « afin de ranimer le zèle de son fils [du fils d'Ulysse] [...][352] ». Il faut observer ce surgissement soudain de la déesse à la porte du palais d'Ulysse. Télémaque est plongé dans un songe où son père de retour « dispersait les prétendants par la demeure, recouvrait son pouvoir et la gérance de ses biens… ». Néanmoins, il est celui qui « [...] le premier l'aperçut » :

[349] Benveniste É., 1969, 341.
[350] *Idem*, 341. Taillardat J., « *Φιλότης*, *πίστις* et *foedus* », *Revue des Études Grecques*, tome 95, fascicule 450-451, Janvier-juin 1982, 1-14, 4. « Le rite du serrement de mains confirme donc, par une autre voie, l'analyse de Benveniste : la *philotès* (comme hospitalité, amitié ou les deux à la fois) est bien un pacte. Mais on peut maintenant ajouter qu'elle n'est pas seulement un contrat fondé sur « la réciprocité des prestations», c'est-à-dire sur l'échange : elle est aussi conçue comme un acte engageant la foi (*pistis*) des parties contractantes.
[351] *Idem*, 340.
[352] Hom., *Od.*, chant I, 88–89.

> « Il vit Pallas et, indigné qu'un « hôte » eût attendu devant sa porte, alla droit à l'entrée et s'approcha de la déesse ; ».

Le texte indique l'impératif qu'il y a à recevoir un « hôte » et de ne pas le laisser attendre à sa porte. Faire attendre à sa porte un demandeur d'hospitalité est aussi une forme de manifestation de l'exercice d'un pouvoir et implique pour celui qui l'a subi, une acceptation presque servile : être à la disposition. On sent aussi, dans cet empressement le souci de la réputation de la maison à qui l'accueil est demandé. Mais, ici, également apparaît la notion forte d'*aidos* dont É. Benveniste souligne l'importance dans la relation de *philia*. Le *Bailly* en donne une définition où dominent les idées de « sentiment de l'honneur » et de « honte ». Elle m'apparaît comme un élément fort dans la relation d'accueil de l'étranger ou de celui qui vient au nom d'une relation de *xénia*. Au moment où le mieux né fait passer le seuil de sa maison, comme il le doit, à l' « homme qui vient », il s'engage dans un processus qui est une succession de devoirs. La *praxis* qu'il doit déployer doit être sans erreur. Son *eupraxis* au sens de « bonne conduite[353] », de « bonne pratique[354] » doit être la « fin » (telos) qu'il se doit de poursuivre. Ion dans la pièce d'Euripide déclare à son père Xouthos :

> « Dans le culte des dieux, ou bien dans mon commerce avec les hommes, j'ai toujours vu mes services accueillis avec joie, jamais avec chagrin. Je recevais, puis reconduisais mes hôtes, et je plaisais sans cesse à de nouveaux amis ».

Ce que décrit ici, Ion, recèle un point d'accord avec Aristote, l'amitié est « activité » et disponibilité[355]. Ion le dit et le montre, il rend des « services », il reçoit et reconduit ses hôtes. L'amitié est caractérisé par la relation de réciprocité, il donne et reçoit en retour, remerciements et joie. Il est bien sûr dans son rôle de serviteur du temple et du dieu. Mais, il faut noter ce qui me paraît en accord avec Aristote : l'amitié est action, « agir ». C'est une relation de l'un vers l'autre avant de devenir une relation de l'un pour l'autre. L'amitié est *dunamis :* à la fois action et tension qui lie et tient. Que lie-t-elle, que tient-elle ? Sinon la concorde qui doit subsister à l'intérieur de la cité, elle permet la vie en commun. L'amitié n'est pas cet objet trouvé, dont on ne sait d'où il vient [...][356] ».

Dans cet accueil, dans l'exercice des rituels d'hospitalité est mise en jeu sa capacité de *philia* qui est aussi vertu. L' « homme sans qualité » est certainement ici, celui qui sans estime de lui refuse l'hospitalité ou n'en respecte pas les règles. Le traitement de la demande d'asile met donc en jeu, par son acceptation, jusqu'à l'estime de soi qui peut sombrer ou sortir renforcée. L' « agir d'hospitalité » met en jeu une éthique. L'*aidos*, dit É. Benveniste, peut être le cri de ralliement du guerrier dans la bataille quand la ligne flanche, honte ! Honneur ! Accueillir c'est aller au bout de ses devoirs, honneur ! Ou honte ! C'est ce que nous allons voir largement apparaître dans certains passages des chants I, III et IV de l'*Odyssée*.

Le chant IV débute par la description d'une scène analogue.

---

[353] *Bailly*, 850.
[354] *Idem*, 850.
[355] Xén., *Mém.* : - Socrate : « et si tu voulais amener un étranger à te recevoir lorsque tu serais en déplacement dans sa cité, que ferais-tu ? - Chairécrate : il est évident que, lui aussi, je le recevrais le premier, lorsqu'il viendrait à Athènes ; et il va sans dire que si je voulais qu'il m'aidât avec entrain à venir à bout des affaires pour lesquelles je me serais déplacé, il faudrait évidemment que je sois le premier à faire de même pour lui », 3.13. Cet extrait est bien en accord avec l'idée d'action et de recherche par soi-même de l'amitié de l'autre, ici, la *xénia*.
[356] Favier R., 2001, 24.

Lorsque Télémaque et Pisistrate, fils de Nestor, arrive devant le palais de Ménélas à Sparte, le palais est en fête : Ménélas mariait sa fille et son fils. Il y a là une « foule de parents[357] ». Ils demandent l'hospitalité, cette demande est transmise au maître des lieux par Étéonée, l'un de ses serviteurs. On ne rentre pas dans le palais du puissant Ménélas comme dans la demeure du roi d'Ithaque. Néanmoins, cette demande semble ne pas souffrir d'attente[358]. Étéonée est qualifié dans le texte d' « être un des lestes servants du glorieux Ménélas ». Le roi est informé de suite :

> « O roi nourri par Zeus, il y a là deux étrangers, deux hommes qui ont l'air de la race même de Zeus. Dis-nous si nous devons dételer leurs coursiers, ou s'il nous faut les envoyer ailleurs chercher accueil ».

C'est une annonce particulièrement instructive. Le serviteur dit à son maître : deux hommes sont arrivés dans un char tiré par des chevaux de qualité (« [...] faut-il dételer leurs coursiers »). Ils sont apparemment de la même race que toi (« qui ont l'air de la race même de Zeus »), ce ne sont pas des barbares[359] ; nous apprenons que si Ménélas ne veut pas les recevoir, ils peuvent se présenter devant d'autres maisons pour demander à nouveau l'hospitalité. Le roi, peut, semble-t-il, refuser l'accès à sa maison à des inconnus. Il n'est pas tenu d'un quelconque engagement de *xénia* envers ceux qui arrivent ainsi à sa porte. Ménélas, renseigné par son serviteur, décide d'accueillir les visiteurs et il donne comme raison à son serviteur qui semble l'avoir accompagné à Troie :

> « Étéonée [...]. Pourtant nous avons bien souvent mangé le pain d'autrui avant de regagner notre patrie. [...] ».

Que dit-il ici ? Il rappelle, de façon sûre, à son serviteur ce que fut leur retour d'Ilion. Nestor l'a relaté à Télémaque et Mentor. Prise par le courant et la houle, poussée par des « vents aigus », sa flotte est divisée en deux parties, la sienne atteint la Crète où au cap de Gortyne seuls cinq vaisseaux échappent au sort des autres « fracassés par les vagues et les écueils ». Les rescapés parviennent en Égypte. Et dit Nestor dans son récit : « C'est ainsi qu'amassant vivres et or en abondance, il croisa jusque chez les peuples d'autre langue ».

Et semble-t-il, chez ces différents peuples, il demanda et reçut l'hospitalité. Et c'est donc par réciprocité qu'il accorde lui-même l'hospitalité à ceux de sa « race » qui viennent la lui demander. Au chant III, Télémaque et Mentor/Athéna débarquent sur la « grève » où « les Pyliens sacrifiaient [...] des taureaux en face d'eux ». La scène présente des analogies fortes avec celle du palais d'Ulysse. D'abord l'empressement à accueillir les étrangers qui arrivent :

> « Dès qu'ils virent les étrangers, tous accoururent, les mains tendues pour les inviter à s'asseoir [...][360] ».

Les étrangers acquièrent immédiatement le statut d' « hôte » et vont être accueillis comme tels.

---

[357] Hom., *Od.*, I, 3.
[358] Il faut noter que l'un des rôles du roi est de nourrir, d'abord son peuple mais aussi celui qui se présente à lui en demandeur.
[359] Ricœur P., 2015. Pour parler comme P. Ricœur, il faudrait qualifier ces indications « signifiantes » comme des « opérateur d'identification ».
[360] Hom., *Od.*, III, 34–35.

Au chant I, Télémaque sort de son songe pour accueillir le visiteur à sa porte, ici, les Pyliens, alors qu'ils sont occupés par les préparations du festin, ils « grillaient ou embrochaient des viandes[361] » accourent sans délai, alors qu'ils sont accaparés par une tâche religieuse. Celui qui les accueille en premier est Pisistrate, le fils du roi. Quels sont ses premiers gestes ? Il « leur prit la main et les fit asseoir pour la fête [...] aux côtés de son père et de son frère Thrasymède[362] ». Au chant I, ces gestes sont déjà présents : le fils d'Ulysse « s'approcha de la déesse « lui prit la main droite et la déchargea de sa lance[363] » et prononce des paroles de bienvenue. J. Taillardat[364] insiste particulièrement sur ce rite du serrement de mains et notamment du serrement de la main droite. Il est la manifestation de la passation d'un pacte. Dans ce sens, il me semble alors que l'on peut remarquer que c'est toujours celui qui accueille qui tend sa main ou prend la main de celui qui se présente à lui. Il est donc à l'initiative du pacte. L'étranger est demandeur par sa simple présence et indique placer sa confiance dans son hôte qui lui répond par ce geste de la main : on est là dans une forme bien connue de langage par la gestuelle corporelle. Le rituel de l'accueil permet à celui qui est accepté dans l'*oikos* de profiter d'un traitement proche de celui de la *xénia* mais sans avoir à révéler son identité, celui qui reçoit attend que son hôte ait mangé et bu pour l'interroger, alors celui qui a demandé l'hospitalité doit répondre avec franchise. Celui qui accueille ne connaît pas *a priori* le statut de celui qui est à sa table. Cette interrogation différée est bien attestée dans l'Odyssée notamment lors de l'arrivée de Mentès/Athéna à la porte de la maison d'Ulysse. Télémaque « débarrasse » son visiteur de sa lance et l'accueille par des paroles de bienvenue. Malgré l'impatience de la déesse à « agir », celle-ci doit se soumettre au rituel de l'hospitalité. Elle est reçue, d'abord, en « hôte » anonyme, c'est-à-dire sans indication de son état ou de son identité :

« Tout à l'heure, une fois restauré, tu nous diras ce qui t'amènes ! ».

- Au chant III, Nestor s'adresse ainsi à ces deux hôtes, Télémaque et de Mentor/Athéna[365], à la fin du repas :

« Il n'est plus indécent de demander aux étrangers qui ils sont, dès qu'ils ont joui des plaisirs du repas[366] ».

- Au chant IV, Ménélas s'adresse à ces deux « hôtes » :

« Restaurez-vous, régalez-vous, Ô étrangers : plus tard, quand vous aurez fini, nous demanderons votre nom[367] ».

Le but du voyage des deux hommes est de rencontrer le roi Ménélas. Il est donc naturel qu'ils se rendent à son palais. Néanmoins, on peut remarquer qu'il ne semble pas qu'un roi, en l'occurrence Nestor, ait besoin quand l'un des siens se déplace, de le faire recevoir en tant qu'hôte dans une maison de bien-nés avec laquelle des serments d'hospitalité auraient pu être échangés dans le passé. Le fils du roi se rend chez le roi respectant un principe d'égalité entre deux « rois » homériques. Au chant I, Télémaque, après avoir déposé « la lance [d'Athéna] au

[361] *Idem*, 33.
[362] *Idem*, 37–39.
[363] *Idem*, I, 121.
[364] Taillardat J., « *Philotès, philotis* et *foedus* », 1982, 1–14.
[365] Mentor est l'homme choisi par Ulysse pour protéger son *oikos*en son absence. Ici, Athéna Pallas va endosser, en prenant l'identité de l'homme, sa mission, elle va protéger Télémaque.
[366] Hom., *Od.*, III, 69–70.
[367] *Idem*, IV, 60–61.

flanc d'une grande colonne [...] la « conduisit à un fauteuil qu'il recouvrit du beau lin ouvragé ; aux pieds était un escabeau. Lui, prit un siège orné [...] » aux côtés de son hôte pour partager le repas avec lui. Au chant III, nous venons de le voir, Télémaque et Mentor/Athéna sont installés, par Pisistrate, aux côtés du roi Nestor et de son autre fils, Thrasymède. Au chant IV, Ménélas, au banquet des noces de ses enfants, prie ses visiteurs de se placer auprès de lui.

Dans les trois chants les « hôtes » sont gratifiés des meilleurs mets.

- Au chant I, Télémaque et son « hôte » assis donc côte à côte se font servir :

« Le tranchant présenta des plats de viandes assorties

à bout de bras, posa des coupes d'or devant chacun,

et le héraut souvent, s'avança pour les remplir[368] ».

- Au chant III, Pisistrate « leur servit leur parts d'abats, versa le vin dans une coupe d'or [c'est la coupe servant à la libation en l'honneur de Poséidon[369] ». Les deux voyageurs partagent donc le sacrifice offert à Poséidon.

- Au chant IV, Ménélas, « de ses propres mains [...] leur servit le morceau qu'on lui réservait, un beau filet de bœuf [370] ».

L' « hôte » est toujours à la table de celui qui l'accueille, il occupe toujours une place privilégiée.

Au chant I, Athéna se présente sous les traits de Mentès à la porte de la demeure d'Ulysse et demande donc l'hospitalité que l'on pourrait traduire par l'expression le « droit d'asile », c'est-à-dire à être abrité : à ne pas passer la nuit dehors, seul, à la merci des dangers, de dormir sans protection, exposé. Télémaque prend sa lance et sa main droite : il lui signifie, me semble-t-il, par ces deux gestes que l' « hôte » n'a plus besoin de cette arme, Télémaque lui accorde, à la place, sa protection. « Prendre la main », ce geste test effectué par Télémaque mais aussi par Pisistrate, il leur « prit la main[371] ». A la vue de Télémaque et Athéna/Mentor, les Pyliens « tous accourent les mains tendues[372] ». Dès l'arrivée de l'hôte, actes et paroles sont faits et prononcés pour établir la relation de confiance indispensable à celui qui se présente. Pour que celui qui franchit le seuil sache immédiatement qu'il sera en « état de sûreté ». Un engagement est conclu par cette symbolique, il y a là, un « discours des gestes ». De quelle nature ? Je pense que l'on peut le qualifier d' « amitié », parce que deux choses sont en jeu dans ce « pacte » : Télémaque apporte donc « protection » et s'engage sur celle-ci, il a donc la « responsabilité[373] » de celui qu'il accueille, il lui assure vie et liberté. Le premier point à

[368] *Idem*, I, 141–144.
[369] *Idem*, III, 40–41. Il faut noter incidemment qu'Ulysse et Athéna, en compagnie des Pyliens vont prier Poséidon, le dieu même qui est responsable des derniers malheurs d'Ulysse depuis que celui-ci a, nous le savons, énucléé son fils le Cyclope.
[370] *Idem*, IV, 65–66.
[371] *Idem*, III, 37.
[372] *Idem*, 34–35.
[373] Thuc., VI, 61, 3 : « Vers le même temps, enfin, les hôtes qu'Alcibiade avait à Argos furent soupçonnés de menées anti-démocratiques, et, pour cette raison, les Athéniens livrèrent alors aux démocrates argiens, pour qu'ils en finissent avec eux, ceux de leur compatriotes qu'Athènes avait relégués en otage dans les îles ». On voit ici, dans l'agissement des Athéniens, qu'être hôtes peut impliquer, même si ce n'est la raison peut-être première, être prêt à répondre de sa vie de l'hospitalité donnée.

souligner est cette figure à deux termes qui est « qualificative » d'une relation d' « amitié ». Le temps, une nuit ou plus n'intervient pas dans la formation de cette amitié-ci. Néanmoins, cette amitié est d'un degré moindre que celle dont Mentès va se réclamer. Athéna, qui a pris donc, à son tour, le nom de Mentès[374] invoque, auprès de Télémaque, une amitié d'un degré supérieur, plus exigeante encore, le statut d'hôte de sa famille :

> « Nous pouvons nous flatter d'êtres des hôtes de toujours par nos parents[375] : demande au vieux héros Laërte [...][376] ».

A la fin du discours de la déesse, Télémaque lui répond en commençant ainsi :

« Je sens mon hôte, avec quelle amitié tu dis ces choses, comme un père à son fils [...] ». Deux liens sont dits ici : le lien de *xénia* mais aussi le lien qui peut exister au sein de l'*oikos* entre ses membres et donc entre le père et le fils[377]. La nature de ces deux amitiés n'est pas identique mais elle relève toutes deux d'un substrat identique. Nous savons sur quelle base la relation de *xénia* existe, elle est en quelque sorte « utile ». Elle existe sur la base d'un accord de réciprocité qui a pour signe de reconnaissance le *symbolon*, souvent un anneau brisé en deux, dont chaque porteur possède un morceau « concordant[378] », la réunion des deux fait preuve de l'appartenance à ceux qui peuvent bénéficier du statut d'hôte. Dans la rencontre entre Athèna/Mentès et Télémaque, aucun des deux ne possède une telle marque de reconnaissance mutuelle. Alors, Athéna, invoque le témoignage de Laërte, puis dans son discours à Télémaque, elle précise qu'Ulysse et lui se sont « beaucoup fréquentés jadis, avant qu'il n'embarquât pour gagner Troie [...] ». Télémaque sûr de l'existence du lien d'amitié insiste auprès de son hôte prêt au départ pour que celui reçoive de sa part tous les éléments de la *xénia* : le bain et l'huile, la nourriture à sa table et le cadeau précieux avec lequel il doit repartir[379]. P. Ricœur dans son ouvrage, *Parcours de la reconnaissance*, pose ce principe premier :

> « Nous avons avancé : a) La reconnaissance permet l' « agir », elle lui est indispensable ; b) la reconnaissance est liée à l'identité. P. Ricœur[380] le souligne identité et reconnaissance forment un binôme inséparable. La puissance dans la cité leur est donc liée. Le premier travail de P. Ricœur est d'identifier son champ de recherche. Le premier outil qu'il choisit d'utiliser est l'étude lexicale ».

En l'absence du *symbolon*[381], du signe de reconnaissance, Mendès doit se faire reconnaître et être identifié par son hôte, par la mémoire, il doit se « remettre dans l'esprit » de

---

[374] Hom., *Il*, XVII, 72 - 73. L'identité et l'apparence de Mentès, roi des Cicones, sont usurpées par Apollon pour encourager Hector à affronter Ménélas qui défend la dépouille de Patrocle : « [...] il poussa Hector, le rival d'Arès le farouche, en se faisant semblable à Mentès le roi des Cicones ».

[375] Benveniste É., 1969, 341.

[376] Hom., *Od.*, I, 187-189.

[377] Plat., *Alci.*, 126 e. Aux questions de Socrate sur la nature de l'amitié, est-elle, notamment, « un accord ou un désaccord » demande-t-il ? (126 c). A ceci, Alcibiade répond « L'amitié et l'accord dont je te parle, ce sont, je crois, ceux qui font qu'un père et une mère qui aiment leur fils s'accordent avec lui, le frère avec le frère, la femme avec son mari ».

[378] Benveniste É., 1969, 341. « Le pacte conclu sous le nom de *philotès* fait des contractants des *philoi* : ils sont désormais engagés dans la réciprocité de prestations qui constitue l' « hospitalité ».

[379] Hom., *Od.*, I, 309–313 : « Mais reste maintenant, en dépit de ton impatience, afin qu'après le bain et le contentement de ton cœur tu repartes joyeux à ton navire, en emportant un précieux cadeau qui soit pour toi un souvenir de moi, selon qu'il est d'usage entre les hôtes ».

[380] Ricœur P., 2004.

[381] Kristeva J., 1981, 18. « Étymologiquement, le mot grec *symbolon* vient du verbe *symballein* qui veut dire « mettre ensemble », et qui a été souvent employé pour signifier une association, une convention ou un contrat ».

celui auprès duquel il sollicite accueil et protection. Il rappelle la rencontre de Tydée et Glaucos au chant VI de l'*Iliade* comme l'exemple paradigmatique de remémoration. *Symbolon* présent ou pas : « L'action est donc du fait de la personne qui n'est pas « sujet de la connaissance », dit P. Ricœur. C'est celui qui sollicite qui doit agir en premier. C'est seulement cette première étape franchie, cette remémoration atteinte, que l'hôte peut agir selon les rituels et les codes de la *xénia*. Ces éléments constituent la pratique de l'accord d'hospitalité passé entre deux *oikoi* par les deux hommes qui en sont à l'origine. L'adresse d'Athéna à Télémaque va dans ce sens : « Nous pouvons nous flatter d'être des hôtes de toujours [...][382] ». Dans l'acte de *xénia*, les notions de protection sont très apparentes. L'homme qui réclame la « *xénia*», le *xénos* se place sous celle de celui qui l'invite à passer le seuil de sa porte. Que répond Athéna en s' « échappant » au plus vite, « dont l'œil étincelle », pour poursuivre sans attendre le « plan » qu'elle a conçu[383], car elle est déjà dans l' « agir » ? :

> « Non me retiens pas : je suis impatient de partir. Le présent que ton cœur t'invite à me donner, garde-le moi, que je l'emporte une autre fois, et choisis le très beau : le mien sera d'un prix égal ».

La réciprocité de l'échange des cadeaux, ce « transfert d'objets-valeurs[384] » sont ici exprimés clairement : les cadeaux échangés ne peuvent être qu'égaux en valeur. Il me semble que si l'une des parties donne plus que l'autre, alors s'établit une relation qui n'est pas basée sur l'égalité des rapports qui doit être la base entre celui qui demande la *xénia* , cette relation d'amitié, l'hôte et la maison qui le reçoit. La *xénia* suggère une créance égale entre les deux *oikoi* et non l'idée d'un déséquilibre. Dans les plaidoyers d'Isée, lorsqu'il y a lien d'amitié entre deux hommes, on voit clairement dit des actes de réciprocité qui tendent, ou qui veulent tendre à l'équilibre de la relation. Bien sûr, sous les derniers mots qu'elle prononce, on devine que son cadeau sera le retour du père : il y aura alors déséquilibre. La *xénia* est donc bien dans cette optique un « accord de toujours » qui se transmet à l'intérieur de l'*oikos* tant que celle-ci à vie. É. Benveniste utilise le verbe *phileîn* pour exprimer « la conduite obligée de celui qui accueille à son foyer le *xénos* et le traite selon la coutume ancestrale[385] ». Il ajoute que « la *philotès* apparaît comme une « amitié » de type bien défini, qui lie et qui comporte des engagements réciproques, avec serments et sacrifices. Cet accord de toujours me semble n'être réservé qu'aux meilleures familles, l'établissement d'un réseau de *xénia* dans le monde grec suppose la capacité à voyager et à pouvoir être accueilli avec un statut d'appartenance aux biens nés. Cette appartenance apparaît à plusieurs reprises dans les premiers chants de L'*Odyssée*.

M. Woronov souligne que dans le contexte homérique que : « L'hospitalité ne va pas de soi[386] ». La sécurité qu'attends l'homme qui arrive dépend de la capacité de celui ou celle qui le reçoit :

> « Scène chez les Phéaciens, Ulysse pénètre dans la ville auprès de Nausicaa. La petite fille ici ne donne pas la sécurité, elle ne peut donner à l'étranger le statut d'hôte. Dans

[382] *Idem*, I, 187.
[383] *Idem*, I, 88 et suiv.
[384] Ricœur P., 1990, 173.
[385] Benveniste É., 1969, 341.
[386] Woronoff M., 2006, 37–43.

> le palais d'Ulysse, pénélope ne peut qu'intervenir sur ses servantes mais pas sur les prétendants. Donner le statut d'hôte réclame donc un statut de puissant[387] ».

Ainsi, Télémaque ne peut protéger le mendiant/Ulysse qui se présente à sa porte :

> «Comment pourrais-je recevoir chez moi cet étranger ? Je suis jeune et je ne peux encore compter sur mes mains pour écarter quelqu'un qui commencerait à le brimer» (XVI, 70-71). Cela signifie que Télémaque n'est pas capable d'assurer à Ulysse un statut d'hôte, c'est-à-dire d'étranger protégé. Pénélope s'en indigne : « comment admettre qu'un étranger, assis dans notre maison, soit traité ainsi, avec cette horrible violence ? » (XVIII, 223-224)[388] ».

La *xénia* implique que celui qui est responsable de l'accueil de l'autre ait un statut et une identité reconnus assez puissante pour pouvoir exercer sa responsabilité et son engagement d'hôte. Dans le commentaire de l'épisode où Athéna, sous le déguisement de Mentès, se présente à Télémaque, il faut, maintenant, souligner qu'Athéna quitte rapidement son hôte, certes elle doit poursuivre son action, mais dans le cas contraire, Télémaque aurait-il pu la protéger ? Est-ce que cela constitue une particularité de cette sorte d'amitié ? Dans le *Lachès*, Platon fait dire à Lysimaque fils d'Aristide, s'adressant à Socrate :

> Lysimaque : - « [...]. Ce sera justice, car tu es lié avec moi d'amitié par ton père, nous étions, lui et moi, compagnon et amis [...][389] ».

Néanmoins, dans le récit de Platon seul Lysimaque a connaissance du lien d'amitié, (il est l'un des deux hommes ayant pris accord d'amitié), Socrate n'a pas connaissance de son existence. Depuis la mort de son père ce lien semble rompu. Ce n'est donc pas un lien de « toujours » passé entre deux *oikoi*, mais seulement un lien entre deux hommes. La reprise du lien que propose Lysimaque à Socrate est seulement une possibilité. L'amitié qu'il propose est difficile à définir avec exactitude, me semble-t-il. On peut la percevoir comme une mise en commun, c'est la proposition que fait Lysimaque à Socrate en 181 a :

> Lysimaque : - « Par Héra, Socrate, je te félicite de faire honneur au nom de ton père, le meilleur des hommes, et je serais heureux que tout soit commun entre nous ».

Mais, après quelques lignes, l'amitié proposée semble plus s'orienter sur la fréquentation de l'*oikos* de Lysimaque en tant que familier d'*oikeios* :

> Lysimaque : - « [...] : rapproche-toi de nous, deviens notre familier et celui de ces jeunes gens, afin que notre amitié se conserve par vous[390] ».

Si le lien d'amitié qui existe pour Alcibiade à l'intérieur de l'*oikos* entre parents vivant donc sous le même toit est différent, la notion d'accord y est également présente. L'amitié est alors accord de concorde, de « bien vivre » entre les membres de la maisonnée pris deux à deux dans la réponse d'Alcibiade à Socrate. On retrouve dans Xénophon, *Économique* en III, 12, ce lien privilégié dans la recommandation que fait Socrate à Critobule :

---

[387] *Idem*, 40.
[388] *Idem*, 41.
[389] Plat., *Lach.*, 181 e.
[390] *Idem*, 181 c.

> « Allons Critobule, dit-il, nous sommes ici entre amis, il faut absolument nous dire toute la vérité : est-il quelqu'un à qui tu confies plus d'affaires importantes qu'à ta femme ? Personne, dit-il. Et y a-t-il des gens avec qui tu es moins de conversation qu'avec ta femme ? S'il y en a, il n'y en a guère, dit-il[391] ».

H. 1 L'exemple de Ménon,

> « Fassent les dieux qu'aucun de mes parents, de mes proches, de mes amis, qu'ils soient notre citoyen ou qu'il soit étranger, [...] ».

Platon fait utiliser à Ménon les termes les « membres de la famille », les « familiers de l'*oikos* » et ceux dont le lien sont plus proches que ces derniers les *amis*. Dans cette liste, Anytos n'exclue pas les étrangers, le terme employé est bien *xénos*. Ménon est l'hôte d'Anytos. Il vient de Pharsale en Thessalie, il a suivi les enseignements de Gorgias, le « sophiste » durant le séjour de celui-ci en Thessalie. Il vient connaître l'opinion de Socrate sur la possibilité ou non d'enseigner la vertu. Il est l' « hôte héréditaire » de Ménon et ce dernier me semble l'incorporer dans le groupe de ceux avec qui il entretient une relation de *philia* au sens large. Cette relation pose question. Cette hospitalité ne relie pas des égaux, mais apparemment des inégaux ; M. Canto-Sperber décrit ce personnage historique comme un « jeune noble [...], séjournant à Athènes, [...], à « quelque chose d'un riche prince russe en visite à Paris au milieu du XVIIIe siècle[392] ». Riche et éduqué, il n'appartient pas au monde des artisans, même enrichis, d'Athènes. Cependant, ce statut lui permet de donner protection et hospitalité au Thessalonien. Dans cet exemple, au statut de bien-nés se substitue celui d'homme politique majeur.

H. 2 Quelques éléments de réflexion

La *xénia* est une amitié qui implique le respect de règles strictes parce qu'elle repose sur des substrats et des impératifs dont on ne peut s'affranchir ; droit ancestral, coutumier, serment, respect de l'autre, permanence dans le temps, pérennité, héritage, respect de l'égalité, traitement, impératifs. Il y a une *praxis* une bonne conduite une *eupraxis*. Toutes valeurs accordées et réservées aux biens nés. La *xénia* entre pleinement dans une sphère de solidarité au nom d'une même appartenance, du partage de valeurs identiques. Là est aussi la différence entre *xénia* l'accueil de l'identique et l'asile d'une nuit accordée à celui qui peut être selon la formule homérique « Qui êtes-vous ? D'où venez-vous par les routes humides ? Etes-vous des marchands, ou errez-vous à l'aventure tels les pirates sur les eaux qui vont rôdant, risquant leur vie en attaquant les nations d'autres langues ?[393] ». Dans la relation de *xénia*, d'accueil, l'aspect réflexif ne se situe pas seulement dans la réciprocité attendue et manifestée, notamment, dans l'échange de cadeaux comme signes mais, aussi, dans une réflexivité vers soi. Celui qui accueille met en jeu, dans ce schéma, une double relation : d'abord, vers le porteur du *symbolon* ; puis, vers lui-même. Les deux poursuivent un but primordial qui présente de

---

[391] Xén, *Econ.*, III, 12.
[392] Canto-Sperber M, 1993,16. « D'après Thompson, précise-t-elle, en note 6 de bas de page.
[393] Hom., *Od.*, notamment III, 71 et suiv.

grandes similitudes : elles sont toutes deux dirigées vers la « vertu ». La première peut être perçue comme un devoir envers l'autre qui se manifeste donc par des rituels codifiés. Les exemples que nous avons cités et qui respectent ces codes sont extraits de *l'Odyssée*. Nous savons qu'Alcibiade échappant à ses gardes, à l'escale de Thourioi, gagne Lacédémone pour y séjourner chez son hôte. Dans le *Criton*, Platon fait dire à son personnage venu rendre visite à Socrate dans sa prison :

> « [...] : à l'étranger, où que tu ailles, tu seras accueilli avec amitié. Si tu veux aller en Thessalie, j'ai là-bas des hôtes qui te tiendrons en grande estime et assureront ta sécurité si bien qu'aucun des Thessaliens ne te causera de souci ».

On comprend bien que cette amitié dont parle Criton est la *xénia*. Que dit-il ? Sinon que ses propres hôtes thessaliens, sur sa demande ou contre la remise de sa partie du *symbolon*, seraient prêts ou obligés d' « hospiter » Socrate. Ils assureraient sa sécurité : Socrate alors serait sous leur protection et leur responsabilité. Cela veut dire aussi que les amis de Criton sont gens assez puissants pour pouvoir s'engager sur la sécurité d'un « hôte » même contre leurs concitoyens, c'est-à-dire soient prêts à faire leur devoir d'hôte. Nous avons là une double résonance : celle du nom de Criton capable d'avoir des « amis » si puissants et si fidèles à leur devoir même envers un de ses amis au nom de l' amitié. Si les Thessaliens avaient eu à protéger Socrate, le respect des engagements pris par leur *oikos* aurait participé de leur vertu. Cette double résonance n'est pas celle des exploits du père et du grand-père de Lysis, elle n'est pas celle de la rue, du *plèthos*, de la masse. Elle résonne dans le cercle fermé, la sphère restreinte des élites. Elle proclame largement l'appartenance de Criton à cette sphère. Faire résonner son nom n'a donc pour seul objectif de faire parler de soi par le peuple, mais de d'enrichir sa propre position au sein des « plus considérables ». L'amitié est *dunamis* et l'« eupraxis » aristotélicienne, la bonne conduite est son guide. Je voudrais ajouter que l'on pourrait ranger le respect des devoirs de l'accueil dans l'ordre de la morale, parce qu'il me semble qu'elle est ordonnée et réglée par des lois ancestrales, et Homère nous les décrit, non écrites, imprescriptibles aux quelles déroger est impossible sans se remettre soi-même en jugement. L'estime, en elle-même, est un élément décisif dans la relation de *xénia*, il faut avoir confiance, et donc estimer l'autre pour d'abord fonder une telle relation et tout autant pour se présenter à lui et se mettre sous sa protection. Il dispose néanmoins, dans ce monde qui est aussi le sien de deux garanties : d'abord, l'amitié est possible parce qu'elle est fondée sur accord préalable qui peut être scellé par un serment. La *xénia* est un usage garantit par l'Olympe ; puis, la relation de *xénia* est aussi un héritage immatériel, elle fait partie du récit narratif de la famille, son respect conforte l'estime de soi, elle participe aussi à la renommée. Il me semble que nous pouvons émettre l'idée que l'estime de soi, l'éthique sont inaliénables à la notion d'amitié dans laquelle émerge clairement, et sans cesse : protection et responsabilité de l'autre, c'est-à-dire du *philos* que l'on se doit (se doit à soi-même), sans faute, de traiter comme un autre soi-même. L'ami est « un autre nous-même » dit Aristote[394] et ce couple constitué du *philos* et de soi-même sont les deux protagonistes de l'affaire qui est en jeu, réflexivité entre eux deux, mais aussi avec le *je*.

[394] Arist., *Éth.Nico.*, IX, 4-5.

H. 3 Estime de soi

Les fils d'Aristide et de Thucydide, fils de Mélésias, dans le *Lachès*[395], qui souhaitent ardemment que leurs enfants puissent par leurs « belles actions » continuer à entretenir la réputation de leur famille respective, eux qui n'ont pas su ou pu le faire : « eux qui n'ont rien à raconter », mais dont, aussi, personne n'a « à raconter ». Des identités gâchées qui en font des hommes sans récit. Cette césure avec les héritages familiaux qu'ils expliquent par le manque d'éducation reçue : ils n'ont pas appris à lutter, à batailler. Ils sont restés dans les travées de l'Assemblée comme anonymes sans pouvoir prendre le chemin de la tribune. C'est ici, peut-être, la question de la métaphore dominante de ce dialogue de Platon. En dehors de la « masse », il faut savoir développer les qualités du combattant prêt au face à face individuel, à la rivalité ou l'idée de vivre ensemble dans le collectif de la *cité* exclut la maîtrise des arts de combat individuel, seul le combat ensemble suffit. Sur ce point il faut relever que les deux stratèges ont un point de vue différent.

Il faut souligner ici, la notion d'estime de soi. Ces fils héritiers des biens immatériels de « maisons à prestige » ne peuvent en quelque sorte les valider ou les activer par leur propre vie, peut-être, me semble-t-il, parce qu'ils n'ont jamais pu définir pour eux des fins à atteindre. Ces objectifs qui permettent et donnent sens à l' « agir », qui rendent en fait, ceux qui les possèdent agissant. L'activation des « héritages immatériels » exige, et le dialogue de Platon le montre une éducation adaptée. Socrate dans le *Lysis* s'adresse au jeune homme, qu'il rencontre dans la palestre, en lui expliquant qu'un homme sans savoir n'a pas d'utilité. « Mais la leçon serait incomplète s'il n'insistait pas sur l'existence d'un but de vie chez Lysis. L'utilité est reliée dans ce texte à un *télos*. L'utilité apparaît pleinement comme élément indispensable pour définir le citoyen possédant une puissance, une *dunamis*, l'homme sans utilité est à l'instar de l'homme sans qualités est *adunatos*, dans le dénuement citoyen. P. Ricœur nomme ces objectifs à atteindre – à posséder – des biens immanents. Il les définit comme un « premier appui au moment réflexif de l'estime de soi, dans la mesure où c'est en appréciant nos actions, que nous apprécions nous-mêmes comme étant l'auteur[396] ». L'estime de soi intervient ici, en ce qu'elle est jugement de soi-même sur sa propre action. Elle implique, le plus sûrement du monde l'examen du couple moyen/fin qui ne manquera pas de nous intéresser pleinement lorsque nous aborderons la notion essentielle au sein de la délibération de la démocratie athénienne : la bonne délibération. P. Ricœur ajoute que :

> « Si on demande à quel titre le soi est déclaré digne d'estime, il faut répondre que ce n'est pas principalement au titre de ses accomplissements, mais fondamentalement au titre de ses capacités. Pour bien entendre ce terme de capacité, [dans ce cas ce n'est pas un pouvoir-faire »] il faut revenir au « je peux » de Merleau-Ponty et l'étendre du plan physique au plan éthique. Je suis cet être qui peut évaluer ses actions et, en estimant bons les buts de certaines d'entre elles, est capable de s'évaluer lui-même, de s'estimer bon. Le discours du « je peux » est certes un discours en *je*. Mais, l'accent principal est à mettre sur le verbe, sur le « pouvoir-faire », auquel correspond au plan éthique le

[395] Plat., *Lach.*, 179 c.
[396] Ricœur P., 1990, 207.

> « pouvoir-juger » [de mes actions]. La question est alors de savoir si la médiation de l'autre n'est pas requise sur le trajet de la capacité à l'effectuation[397] ».

La notion centrale qui me fait retenir ces lignes de P. Ricœur est cette notion de « pouvoir-juger ». Elle est très présente dans les pièces des « Tragiques » grecs, à notre période, Sophocle et Euripide. La question qui hante tous les personnages est « ai-je bien agis ? Selon la vertu, est-ce mon devoir ? Dans mon « agir » me suis-je respecté ? – à mes yeux, aux yeux des autres - ? C'est bien évidemment un thème qui accompagne l'*Antigone* de Sophocle dans sa décision de donner une sépulture à son frère ; Oreste – Euripide - s'interroge sans cesse pour savoir s'il lui fallait assassiner sa propre mère.

I. Pour conclure

Aux trois amitiés que décrit Aristote, nous n'avons pas manqué d'ajouter la *xénia* et, l'accueil plus simple de celui qui demande un asile temporaire. D'abord, parce qu'elles participent au récit narratif du « bien né » dans la large sphère de la cité ou dans le cercle restreint de ses semblables. P. Ricœur écrit que l' « amitié pour Aristote n'est pas d'une seule espèce, c'est une notion essentiellement équivoque, que l'on ne peut tirer au clair qu'en interrogeant la sorte de choses qui lui donnent naissance, son objet, en ce sens, les *phileta*[398] ». La relation de *philia* peut être alors, qualifiée, de « relation intentionnelle et préférentielle » qui peut conduire jusqu'à une vie de mise en commun, de camaraderie et d'intimité, en grec : *symbiosis* source étymologique de symbiose : « étroite union ». Je pense également que, dans ce même sens interrogatif, il faut l'appréhender sous l'angle de la *dunamis*. L'amitié participe à la puissance de l'homme. Thémistocle, sur les quais de la cité attique, lors du jour de ces départs en expédition, le prouve aussi. L'amitié est *dunamis*, elle permet, elle aussi, à l'homme qui en a hérité et qui la développe de devenir un être agissant qui se dirige vers le premier rang. Dans la parole de Criton, nous voyons bien que ce bien né dispose toujours en 399, d'un réseau immuable d'hôtes. Que ce réseau existe encore après la défaite d'Athènes. La guerre du Péloponnèse ne vient pas bouleverser ces relations, les exilés de 413, ceux qui avec Alcibiade sont accusés d'avoir participé aux parodies des mystères d'Éleusis, ne peuvent, eux-aussi, qu'avoir trouvé refuge dans des cités où ils possèdent de solides « amis ». Si la *xénia* est refuge, étape ou but dans un voyage, elle est un élément offensif de prédominance sociale et politique. Cette affirmation se confirmera largement lorsque nous aurons à parler des hétairies. L'amitié, cette *dunamis* permet l'*energeia*, l'action. Aristote dans la *Métaphysique* dit que la « puissance se dit de la puissance d'accomplir cela comme il convient ou de propos délibéré», il continue en définissant une catégorie d'*adunato*i : « nous affirmons que ceux qui ne feraient que marcher ou parler, s'ils ne le font ni comme il convient ni de propos délibéré, n'ont la puissance ni de parler ni de marcher[399] ». Pour continuer avec Aristote, et pour poursuivre cette étude sur les élites athéniennes et l'ouvrir sur d'autres pratiques distinctives que nous allons étudiées dans une seconde partie, il est nécessaire de faire ressurgir, une dernière fois (?), la distinction que fait le Stagirite entre puissance et acte pour en faire réapparaître l'héritage tant chez l'historien que chez le philosophe –. Il les définit ces deux termes dans *Métaphysique*, au livre *Lambda*, 4 – 5, d'abord comme deux formes séparées qui

[397] *Idem*, 212.
[398] Ricœur P., 1990, 214.
[399] Arist., *Métaph.*, livre delta, 20–25.

peuvent le demeurer. Le passage de l'une à l'autre, le passage à l' « acte « - l'expression est restée dans le vocabulaire du psychiatre – est mouvement – énergisé par un moteur que sont les causes -. A. Duplouy, lui-même, a relevé cette idée, dont il tire l'idée de mouvement, au sein de la cité, de certaines familles non issues des biens ou mieux-nés, pour prétendre exercer un rôle politique dans la cité, ce sont ceux que J. Ober appelle « les nouveaux politiciens ». M. Foucault l'a souligné à son tour en l'employant dans son étude sur la *parrhésia*, que nous allons bientôt utiliser, et plus particulièrement pour commenter le dialogue de Xouthos et de son fils Ion après leurs « retrouvailles ». Ce passage de l'état « Alpha » à l'état « Bêta », mis en exergue par Aristote, ce mouvoir - pour parler comme P. Ricœur – du « pouvoir-faire » au faire – lexique utilisé tant par ce dernier, que par V. Jankélévitch – est tout à la fois acte et faire lui-même[400]. Il exprime tout d'abord, l'expression d'une volonté qui utilise ses « capacités » pour se projeter dans le sujet de l'action[401] – idée de mouvement mais de totalité et de violence, thèmes qui seront récurrents dans la seconde partie de cette étude, consacrée aux pratiques, en général, des élites, et notamment politiques -. Ce « découvrement », cette mise en exposition est un temps d'affrontements qui dépend d'imprévus – l'épidémie de peste à Athènes en est une[402]-, et qui exigent de faire front contre leur « lourde et redoutable matérialité » - M. Foucault dans L'ordre *du discours* - Euripide l'illustre dans *Ion* :

> « Ceux-là qui sont nantis du pouvoir et des places, sont les plus acharnés contre leurs concurrents[403] ».

Dans ces vers, une nouvelle confirmation – mais nous le savions bien avant et depuis longtemps – de la rudesse de la vie politique athénienne. Celle-ci ne peut s'affronter, à la fois sans expérience et sans soutiens, réseaux, certainement, et plus encore peut-être en restant l'un des compagnons d'une hétairie. L'idée de puissance liée à l'idée de vouloir ou au « sentiment de vouloir » qui ouvre des possibles dans la vie politique athénienne est récurrente dans l'avancée de notre étude, elle émerge à chaque pas, à chaque étape. Les « héritages immatériels » sont autant de potentialités, d'attestations de « puissance ». Mais, Aristote affirme que la puissance ne peut être complète, nous l'avons vu, que si l'être possède en même temps la puissance de faire ou de ne pas faire. Cette capacité en fait de lui l' « homme libre » qui le différencie de ceux qui n'ont pas la possibilité du même choix. La notion de liberté pour les mieux-nés est rattachée à leur origine familiale mais aussi, l'une et l'autre semble liée, à cette puissance. En effet, É. Benveniste écrit dans le même sens :

« « Enfin une dernière appellation pour « libre » est celle de l'iranien ancien *azata*- (persan azad). Elle signifie proprement « né dans la lignée » », le préverbe *a*- marquant la descendance vers et jusqu'au point actuel. C'est toujours la continuité des générations qui garantit la condition d'homme libre[404] ».

L'amitié, et nous avons compris toute l'équivoque de ce terme difficile à traduire en français en une seule expression, apparaît elle-même, dans la plupart des formes qu'elle peut prendre, comme « puissance ». Ion est « puissance » empêchée, Charmide est « puissance » sans « vouloir », Glaucon est « impuissant », Périclès est « toute puissance ». Il est, à l'instar

---

[400] Ricœur P., 1950, 81.
[401] *Idem*, 72.
[402] Thuc., II, 64, 1. « [...] et même si en plus, dehors de nos prévisions, est survenue cette épidémie, seule circonstance de toutes qui ait passé notre attente ».
[403] Eurip., *Ion*, v. 605–606.
[404] Benveniste É., 1969, 327.

d'Évandre, l'*auctor*, celui qui est un « spécialiste des messages », il est aussi « celui qui sait discerner le sens dans le bruit du monde[405] », contrairement à la plupart de ses successeurs qui ne sauront qu'ajouter du bruit dans le monde[406]. Néanmoins, il ne faut pas se restreindre à isoler le terme puissance[407]. Il est conjugué le plus souvent avec responsabilité et adjoint du terme éthique avec qui il forme une figure à trois termes[408]. De leur association naît une large voie commune, de leur dissociation, autant d'embranchements au cheminement dangereux.

En dernier, j'aimerais souligner, dans la leçon que donne Socrate au jeune Lysis, qu'émerge naturellement la problématique de l'acquisition du savoir, de sa finalité et de sa relation avec la recherche du pouvoir dans la cité. Socrate est clair, il ne peut être question de se mouvoir sans savoir. Cette injonction socratique souligne à traits forts, l' « impératif du savoir » qu'il relier avec la « puissance ». D. El Murr le traduit ainsi : « C'est une compétence déterminée qui justifie qu'un homme soit dit politique[409] ». Il y a donc souligne-t-il « une articulation » entre « savoir et pouvoir ». D'où l'idée d'une science politique qu'Aristote affirme être la science qui gouverne toutes les autres[410]. Le même auteur commente ainsi, au début du Protagoras, la discussion entre le sophiste et Socrate :

> « [...] il faut inscrire la discussion qui oppose Socrate et Protagoras au début du Protagoras, discussion qui porte précisément sur la question de l'expertise en politique dans son rapport avec la démocratie. La science (ou l'art) politique est-elle propre à un expert un *politikos*, spécialiste de la *politika*, ou tout citoyen peut-il revendiquer sa possession ? [...] ».

Les avis d'Aristote, de Platon et d'Isocrate résonnent dans cette étude et interrogent sur la place des mieux-nés, de ceux qui ont l'intention affirmée de devenir les « guides de la cité. Leurs titres sont-ils, en cette fin de siècle, à Athènes, suffisant pour obtenir commandements et patronages de la cité ? Le solide apanage des mieux-nés peut-il être maintenu par leur opulence, pour acquérir, fut-il à fort prix d'argent, auprès des maîtres sophistes, la capacité à persuader la foule, de les suivre (ou de la laisser la suivre) ? Mais, dans la cité attique où les profits commerciaux et artisanaux ont enrichi ou enrichiront encore, une classe nouvelle, qu'A. Duplouy annonce, émerge ou ré-émerge, composées, pour partie, d'hommes ambitieux et dotés des moyens de l'être ? Dans le *Lysis*, l'urgence qui émane de la prise de parole de

---

[405] Rancière J., 1998, 31.

[406] Bataille G., 1957, 110. « Kafka. Faut-il brûler Kafka ? », « Il est l'action même, l'action qui change le monde. En lui le but, le monde changé, situé dans le temps, dans le temps à venir ».

[407] Agamben G., 2013, 53. L'auteur oppose l'homme qu'il appelle antique à l'homme dit moderne en les qualifiant pour le premier d' « être de puissance » et le second « être de volonté » : « Ce passage de la sphère de la puissance à celle de la volonté marque le seuil entre le monde ancien et le monde moderne » ; 54, « [...] avec le commencement de l'époque moderne, le verbe modal « vouloir » prend la place du verbe modal « pouvoir ». Comment traduire cette affirmation de l'auteur. Les « biens nés » athéniens ne peuvent accéder au faire que s'ils disposent d'un « pouvoir-faire ». Nous avons vu qu'il s'agit de réunir, de disposer par héritage un certain nombre de biens matériels et immatériels permettant au bien né de se mettre en mouvement. L'ère nouvelle, que décrit l'auteur, avec l'avènement du « vouloir » émerge-t-elle déjà, au moins pour partie à Athènes à la fin du Ve siècle ? Ces familles qui tendent à « réclamer » un accès au pouvoir de la cité, ne remplacent-elles pas un « pouvoir-faire » incomplet, qui sera toujours amputé des héritages des ancêtres, par une « volonté-de-faire » comme substrat pour accéder aux magistratures de la cité ? Le « pouvoir-faire » devient un « pouvoir-vouloir ». Alors, on peut lire le titre de l'ouvrage ainsi : le commandement est moins affaire de « pouvoir » dû que de pouvoir à prendre.

[408] Wittgenstein L., 2015, 12. Le philosophe allemand affirme que l' « éthique, si elle existe, est surnaturelle [...] ».

[409] El Murr D., 2014, 9.

[410] D. El Murr citant : *Sur l'échange*, 18a- 18c, écrit que pour Isocrate, l'idée même d'une science politique est une aberration.

Socrate face à ce jeune appartenant à une des familles des « plus considérables », laisse penser que ce savoir indispensable, que défend Platon, peut être menacé. Lysis rentre dans un âge où les dissipations multiples apparaissent, ne serait-ce que celle de l'amant ou des amants qui se déclarent. Cette peur de la dissipation, Socrate l'exprime également dans l'*Euthydème* à propos du jeune Clinias :

> « [...] or il est jeune ; nous avons donc pour lui les craintes qu'inspire naturellement la jeunesse ; nous tremblons qu'on ne nous prévienne en tournant son esprit vers d'autres soins et qu'on ne le gâte[411] ».

En I, 4, 2 de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote pose comme fondement la distinction suivante :

« Et selon la masse et selon l'élite[412] », c'est-à-dire les « hommes de bon goût, bien élevés ». Ceux qui ont reçu et accepté de recevoir : « [...] une bonne éducation morale », celle-ci permet alors d' « entendre parler avec profit de l' « honnête et du juste, et en un mot de la politique[413] ». Ceux-ci seraient en quelque sorte les bons élèves des mieux-nés. Cette éducation reçue permet de se distinguer de la masse, cette quantité indifférenciée qui est ici dans le texte d'Aristote opposée à « *charientès* », les « bien élevés ». Ceux qui ont reçu mais aussi profité d'une éducation de bien-nés. La politique est affaire d'élite au sens de gens éduqués, ce qui signifie qu'au sein des bien-nés certains ne peuvent pas en faire partie pour les raisons qu'il a exposé en I, 3, 5 – 7. Dans *Lois*, Platon fait dire à l'Étranger d'Athènes que le sixième « titre d'autorité », le « plus important » est « celui qui enjoint à celui qui est dépourvu de savoir de suivre, et à l'homme réfléchi de diriger et de commander[414] ». Cette hiérarchie basée sur le savoir est la chose que Socrate semble vouloir inculquer au jeune Lysias. La question cruciale qui est sous-jacente est : veux-tu être commandé ou commander ? Ou formuler autrement l'*adunatos* sur qui l' « agir de l'autre » va s'exercer ?

Alors, le jeune mieux-né, vivier de cette catégorie des *charientès* aristotélicienne, est-il une catégorie à protéger parce qu'elle est, pour le philosophe, la seule à pouvoir acquérir le savoir nécessaire au gouvernement de la cité face à ces « sans-noms » et sans « héritages immatériels », « ceux qui sont nés autrement » qui semblent faire irruption, munis de leur vouloir-pouvoir comme viatique, dans les jeux de paroles dès la mort de Périclès, comme si celui-ci les contenait et étouffait leurs premières voix. Émergence qui fera, peut-être même, naître un excès de parole non indexée – pour parler comme M. Foucault – sur la vérité, la *parrhésia*[415]. Nous avons longuement souligné les caractères de distinction des mieux-nés, ce que je pense que nous pouvons maintenant nommer leur manière d'être dans les deux sens du verbe. Cette manière se révèle dans les actes, la parole – acte néanmoins- qui se nourri impérativement du savoir et de son usage. Mais, manière, il y a dans la façon dont chaque homme s'engendre lui-même, c'est-à-dire fait usage (éthique) de lui-même. De ce désir émergeant se dessine, me semble-t-il, une de se singulariser des autres semblables. Il va nous

---

411 Plat., *Euth.*, 275b.
412 Arist., *Éth. Nico.*.
413 *Idem*, I, 4, 6.
414 Plat., *Lois*, III, 690 b–c.
415 El Murr D., 2014, 12.

falloir, tout en progressant avec *phronésis*, faire mouvement pour envisager comment se nouent entre elles ces observations.

Partie II : La place des bien-nés dans le collectif de la cité durant la guerre du Péloponnèse

Introduction

Nous avons, dans la première partie de ce travail, essayé de définir les modalités qui constituent l'identité privilégiée des mieux-nés et certains aspects de leur mode d'être, tels que la pratique de la *philia*. Cette deuxième partie veut poursuivre cette étude en y ajoutant d'autres pratiques propres à leur statut. Pour compléter leur identité il faut introduire de nouveaux cadres. Il est nécessaire de les appréhender à l'intérieur de limites pour répondre à la question complémentaire à l'identité, qu'est-ce qu'une vie de bien-nés ? Sont-elles identiques ? Quelles sont leurs motivations et leurs buts de vie ? Ceux-ci ont–ils évolué durant la guerre du Péloponnèse ? Peut-on les appréhender à la fois, et séparément, comme ayant un statut et une ambition de vie ? Cette dichotomie me paraît importante, elle est sous-jacente dans les dialogues platoniciens et dans le théâtre de Sophocle ou d'Euripide. C'est le dilemme d'Achille à Troie. Il faut, dans ce cas, dépasser le seul statut de bien-nés pour satisfaire le besoin de certains qui possèdent en eux cette ambition. Socrate argumente auprès du jeune Lysis l'utilité qu'il doit atteindre pour la cité. L'ambition comme mode de l'agir du sujet est au-delà de l'utilité. Ceux qui l'incarnent sont tout autant des personnages de théâtre, Œdipe, Ajax que de récits tel que le paradigmatique Ulysse mais aussi Alcibiade ou Critias. L'ambition n'est pas toujours heureuse ou exemplaire mais elle constitue le moteur même de ce que l'on pourrait nommer une vie vraie de bien-nés. S'il existe une parole vraie, la *parrhêsia* et que celui qui l'utilise et s'en pare est nommé par M. Foucault le parrhésiaste, alors il est possible de faire glisser ce terme pour désigner aussi celui qui tend à vivre une vie vraie. Il y aurait alors, en quelque sorte, le parrhésiaste de la parole et celui de la vie, peut-il être le même ? Une vie parrhésiastique conduit in fine sur cette *epimeleia heautou,* concept qui débute avec Socrate

affirme M. Foucault, mais qui qui se développera hors du champ de notre étude et que nous laisserons sur la marge. Appréhendés selon ces critères identitaires, de pratiques et de conduite de vie, les mieux-nés n'apparaissent pas comme un groupe singulier, leur pluriel émerge à la lumière à tout moment. Le coup d'État de 404 rassemble à Athènes à ce moment-là, un groupe hétéroclite composé des bannis des parodies des mystères et de la mutilation des hermès, mais aussi de ceux qui ont amplement participé aux violences du coup d'État de 411, et des bien-nés comme Théramène qui sont demeurés à Athènes. Mais, de façon primordiale pour appartenir aux mieux-nés ou aux bien-nés athéniens implique de pouvoir se réclamer de l'appartenance à une lignée reconnue comme telle. Mais aussi se comporter selon une normativité de comportements. Il ne faut pas se laisser tromper par ce deuxième concept foucaldien, normativité n'exclut pas transgression, celle-ci est même, parfois, une forme singulière d'expression dans le cadre normé. La troisième ligne de distinction il y a lieu de discuter est la formation des savoirs. A la formation des techniques, quelles qu'elles soient, artisanales ou guerrières, se déploie l'acquisition de savoirs tout autres. Deux particularités fortes : ils ne sont détenus que par quelques-uns qui se font rémunérer pour en transmettre leurs connaissances : les maîtres sophistes ; ils dépassent largement le spectre des apprentissages habituels des écoles : l'écriture, compter. Si l'enseignement de ces maîtres, de plus en plus nombreux et se nommant librement sophistes, est principalement l'art du discours, qui soutient les vocations politiques des mieux-nés, il touche également à d'autres domaines, fondant les bases d'une science qui se prolonge jusqu'à nous. Se réclamer d'une lignée particulière, c'est-à-dire s'inscrire dans une continuité historique et dans un lien particulier avec sa cité, poursuivre cette empreinte et l'amplifier en adoptant un mode de vie reconnaissable, sont autant de comportements normatifs et d'objectifs que se doivent de respecter les « meilleurs ». M. Foucault a raison de souligner que ceci s'intègre dans un schéma plus large, qui est celui du « mode d'être du sujet » - Être et agir se confondant souvent -. Il en est ainsi pour Ion, le personnage de la pièce d'Euripide.

L'exemple d'Ion

D'un coup d'un seul, comme par un coup de baguette magique, celle du dieu Apollon en l'occurrence, Ion change d' « être ». De serviteur du temple à la naissance la plus obscure, il devient fils de roi, « prince » athénien. Immédiatement, il est animé d'une tout autre ambition que celle qu'il proclame dans l'entame de la pièce. Son nouvel être lui commande d'agir comme tel : il lui faut se mouvoir, faire mouvement et atteindre le premier rang des citoyens puissants et guides de la cité. Le texte montre plusieurs éléments, des plus significatifs, à propos de ce groupe de puissants. Reprenons-le, une fois de plus, pour une lecture à nouveaux frais.

> Ion : - « Enfin, ceux qui marient politique et raison, voteront plus encore contre moi, si j'arrive aux honneurs ; car ainsi mon père, vont les choses. Ceux qui sont nantis du pouvoir et des places, sont les plus acharnés contre leurs concurrents[416] ».

Ion décrit ainsi une troisième et dernière catégorie de citoyen composant le *corpus* de la cité. La première, la plus nombreuse, la « foule incapable », la seconde est composée de ceux qui « se taisent par sagesse » et, la troisième, comportent « ceux qui marient politique et raison ». Ces puissants, dont Ion veut rejoindre les rangs, forment, arithmétiquement, un groupe des plus restreints. D'abord, il faut retrancher de l'ensemble des citoyens, la foule, le grand nombre, la masse, dont les termes mêmes montrent l'idée d'une multitude proche du tout. Et, au « petit

[416] Eurip., *Ion*, 601–606.

nombre » qui demeure, il faut encore soustraire les sages qui ne participent pas à la vie politique proprement dite. La première idée qui émerge est celle d'un groupe très restreint de puissants se consacrant à une activité politique intense. Le texte oppose la seconde catégorie, composée de bien-nés qualifiés de capables, mais, qui se « taisent par sagesse », à la dernière celle des « politiquement actifs ». Ce n'est donc pas par incapacité ou désintérêt pour les affaires de la cité que les seconds ne participent pas aux affaires publiques mais seulement par sagesse. Il faudra explorer ce qui ne permet pas à des citoyens tels que Charmide, de s'impliquer dans la vie de la communauté. Ceux qui composent la troisième catégorie devraient manquer de cette sagesse que possèdent les seconds. Néanmoins, ils allient la pratique politique et la raison. Nous reviendrons sur cette opposition. Je voudrais souligner le dernier vers : « Ceux qui sont nantis du pouvoir et des places [...] ». La constitution de la cité de Xouthos est difficile à appréhender. Celui-ci est décrit comme le *basileus* de la cité qui a succédé pour prix de ses services au père de Créuse. Il faut, me semble-t-il, ne pas chercher dans cette association pouvoir/places une réalité précise et contextuelle. Il faut la considérer comme un *topos*, une position de pouvoir. « Position » évoque le champ sémantique militaire celle d'une position fortifiée. Ceux qu'Ion cite ici seraient des puissants ayant conquis et fortifié, gardons le vocabulaire militaire, une position politique qu'ils sont prêts à défendre avec acharnement face à ceux qui prétendraient seulement même acquérir pareille source de pouvoir. Et Ion se présenterait à eux exactement ainsi sous l'habit du concurrent. Les premiers rangs que citent Ion apparaissent en fait, à l'instar de ce groupe d'*oligarques* décrit par Aristote dans *La Constitution d'Athènes* dont l'objectif est de priver tout autre de l'accès au pouvoir, de confisquer à tout autre la liberté de décider de l'intérêt de tous, voire même d'introduire dans la délibération le collectif de la cité ou alors considérer que le collectif de la cité se réduit au collectif de ses oligarques. L'adjectif « acharnés » (ou un terme équivalent, nous sommes ici dans le choix du traducteur) met en relief l'âpreté de cette lutte contre les intrus, mais aussi contre l'ambition et l'action des autres puissants. La lutte est donc classiquement double, d'abord contre l'extérieur, mais aussi contre ceux « ayant places et pouvoirs ». La situation décrite s'apparente à celle d'un *dissensus* permanent où l'intérêt de chacun doit primer sur l'intérêt de la cité. Pourtant, Ion qualifie ce groupe de ceux qui possèdent « politique et raison ». Si ce texte désigne l'existence de détenteurs singuliers de « places et pouvoirs », il ne fait aucunement mention de compagnons de combat. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'ils n'existent pas. Le texte est silencieux sur ce point. Dans *La Constitution d'Athènes*, il en est de même, pourtant, on devine dans les deux cas que ces détenteurs de pouvoirs n'occupent pas seuls la place et qu'ils ne l'ont pas investie pour leur seul intérêt personnel, mais que les enjeux sont plus larges et concernent un groupe de proches, ne serait-ce que le groupe familial. Cet extrait de la pièce d'Euripide suggère, me semble-t-il, une situation figée. Les puissants occupant les places fortes du pouvoir semblent y être installés pour un temps long. Dans *La Constitution d'Athènes*, la situation des puissants ne se modifie que par une révolte des sizeniers.

Il faut réexaminer chacune des trois catégories définies par Ion. Revenons au début de sa taxinomie :

> « [...], si j'aspire à devenir quelqu'un, je serais détesté par la foule incapable ; supériorité toujours est odieuse. [...][417] ».

[417] Eurip., *Ion*, 595–597.

Ion se déclare, dans ces vers, animé de l'ambition de suivre la voie d'une vraie vie. Le peuple qu'il qualifie donc d' « incapable », le montre adoptant déjà, le vocable des mieux-nés, avant même d'en revêtir les habits. Cette dénomination monolithique du peuple est habituelle, on la retrouve dans le pamphlet du Pseudo-Xénophon, mais aussi chez Thucydide, elle est ici dans le champ lexical d'Euripide. Tous ceux qui le composent sont jugés par Ion comme ne possédant aucune habileté, compétence, intelligence ni savoir et ceux qui à leur contraire possèdent des capacités avérées reçoivent de la foule un mauvais accueil. Il y a là une césure nette celle d'une « foule incapable » *versus* ceux à qui Ion peut être identifié, au sens large, les biens-nés, les puissants. Cette dichotomie proclamée est double : elle est, d'abord, sociale, la « foule » contre « puissants » ; puis, économique, la foule « est celle des « démunis », les puissants sont toujours ceux qui possèdent des biens. Si l'on revient à la situation *ante* Solon, la comparaison souligne un élément de forte différence. *Ante* Solon, les sizeniers n'ont aucun pouvoir sinon celui de bloquer le système. Ce pouvoir de dire non n'est effectif que dans un contexte d'union et de lutte. L'union nécessaire à la lutte crée une situation quasiment binaire : sizeniers contre puissants. Au moment où se joue la pièce, une lecture rapide d'Euripide peut faire croire à une situation inchangée de deux blocs s'opposant dans la lutte politique. La situation présente une plus grande complexité. Autre élément, le peuple composant cette foule est dénué de savoirs, il est « incapable ». La question de cette absence de savoir est, me semble-t-il, à poser ici. Si la pièce d'Euripide présente ici, non seulement la scène politique de la cité comme une opposition entre deux grands blocs, celui composé des détenteurs de pouvoirs et celui des mieux-nés, elle montre également les désunions de ces derniers.

Savoirs

Il faut noter la dernière qualification de la foule, elle rejette la supériorité, c'est-à-dire la raison détenue par ceux qui la possèdent. Est-ce ici l'indication que cette foule ne doit pas être conduite par la raison mais par 'autres moyens ? Ion, bien que nouvel arrivant, « homme nouveau », ne répond pas, me semble-t-il, à la figure d'un des « *new politicians* » décrits par W.R. Connor. Il me semble appartenir à la catégorie qu'Euripide appelle de ses vœux pour diriger la cité. Il possède une assise d'héritages immatériels forts, descendant d'Erechthée, il est né du sol d'Athènes. Il en est même le dernier et l'unique descendant. Il est donc un homme des plus considérables, néanmoins, il n'a pas de passé politique, c'est dans ce sens qu'il est nouveau. Il faut aussi remarquer qu'il est seul. Euripide n'envisage pas de compagnons le rejoignant. Un homme nouveau, étranger aux luttes politiques de ceux qui ont « places et pouvoirs » qui détiennent ces places fortifiées de la vie politique de la cité. Mais qui possède toutes qualités pour exercer une ascendance sur la foule et les puissants. Il est la possibilité d'un renouveau. Dans le mythe, il est le fondateur des peuples de Grèce. Nous le savons, il existe également un affrontement intellectuel entre ceux qui pensent dans la cité que celle-ci ne peut être efficacement gouvernée que par des experts formés à la science politique qu'Aristote place au-dessus de toutes les autres connaissances. Socrate défend l'idée de l'exigence d'un savoir particulier pour la même tâche. Les jeunes bien-nés qu'il côtoie dans les dialogues platoniciens doivent l'acquérir, c'est même un impératif catégorique. Lysis doit s'y soumettre pour avoir une utilité pour les siens mais plus largement pour la cité. A Ménéxène qu'il rencontre, Socrate s'adresse ainsi :

> « Qu'as-tu à faire avec la salle du Conseil ? Évidemment tu te crois parvenu au terme de l'éducation et de la haute culture : et, persuadé que tu en es désormais capable, tu songes à te tourner vers les occupations supérieures ; [...][418] ».

Cette *technè,* seulement apanage des mieux-nés est largement mise en question par des auteurs majeurs de chaque côté de l'Atlantique. Depuis l'Université de Stanford, Josiah Ober en s'appuyant plus particulièrement sur les travaux de M. Bratman[419] développe une thèse féconde sur les apprentissages politiques et la diffusion des savoirs au sein des institutions athéniennes qui est son lieu d'études. Thèse qui est discutée, entre autres, par V. Azoulay et P. Ismard lors d'un colloque tenu à Besançon du 8 au 10 octobre 2008 dont les actes ont été publiés en 2013[420]. Durant ce colloque ont été discutés, à distance, trois textes de J. Ober développés dans son ouvrage publié la même année sur l'existence non seulement de savoirs polymorphiques à Athènes mais sur la capacité de la cité à les mobiliser pour accroître sa capacité à se bien gérer.

M. Foucault, dans une lecture particulière d'Œdipe-Roi, voit dans le passage de l'affrontement entre Œdipe et Tirésias l'émergence de l'expression : « art des arts ». Je cite M. Foucault :

> « Dans toute cette histoire qui me concerne [moi, Œdipe] et où je me trouve l'accusé, ce qui est en jeu, ce n'est pas mon innocence, ce n'est pas un meurtre que j'ai fait, ce n'est pas cela, c'est la richesse, le pouvoir et la technique des techniques. Que veut dire Œdipe quand il met ainsi au centre de l'enjeu entre lui et Tirésias, par conséquent au centre même de la pièce, ce pouvoir qui a une face richesse et une face, un côté « art des arts », art suprême ?

Cette expression, bien sûr, d'art suprême, d'art des arts est remarquable pour un certain nombre de raisons. Premièrement, [M. Foucault s'adressant aux personnes venues l'écouter] vous ne trouveriez pas, je crois, jamais dans les textes archaïques et antérieurs en tout cas à la fin VIe-Ve siècle, le pouvoir caractérisé comme une *technè,* comme une technique, comme un art. Deuxièmement, en revanche, c'est un des thèmes évidemment, absolument fondamentaux de toute la discussion politique, de toute la discussion philosophique au Ve et au IVe siècle, de savoir dans quelle mesure l'exercice du pouvoir politique demande, implique quelque chose comme une *technè*, comme un savoir, comme un savoir technique, un savoir-faire, qui autoriserait un apprentissage, un perfectionnement, des lois, des recettes, des manières de faire. On est donc là, par cette expression, au cœur même d'une discussion politico-philosophique ou d'une discussion sur la théorie de la politique, sur la pratique de la politique, au Ve siècle, donc à l'époque de Sophocle. Enfin, cette expression, moi, me retient pour une raison très particulière : « art des arts », [idem] vous le savez, va rester une expression typique,

---

[418] Plat., *Ménè,* 234 a.

[419] Dupuy J. –P., Livet P., dir., 1997. Il s'agit ici de l'édition (en deux tomes) des Actes du colloque, organisé par B. Reynaud, J. –P. Dupuy, P. Livet, qui s'est tenu au centre culturel international de Cerisy-la-Salle du 5 au 12 juin 1993 sur le thème : « limitation de la nationalité et constitution du collectif ». Ce thème entrait dans une réflexion plus large du ministère de la Recherche « intitulée « savoirs collectifs et rationalité située » ». Ce travail de recherche tente pour reprendre la thèse de J. Ober d'aligner « savoir collectif et rationalité [...] ». M. E. Bratman intervient à deux reprises : tout d'abord, en répondant à D. Gauthier et J. –P. Dupuy qui présentaient le résultat de leurs recherches sur le thème général du fondement de l' « intention », puis ensuite, - dans le cadre de la troisième section de l'ouvrage, l' « Action en collectivité et choix rationnel » -, en élargissant cette « intention » à celle qui est à la fois « partagée » et liée à une « obligation mutuelle ».

[420] Macé A. dir., 2013.

quasi rituelle, par laquelle jusqu'au XVIIe siècle, on caractérisera constamment l'art de gouverner les hommes en général, soit la forme collective d'un gouvernement politique, soit sous une forme individuelle d'une direction spirituelle [...][421] ».

Cette analyse rapide renvoie indéniablement au discours dit de la peste prononcé devant l'Assemblée par Périclès. Nous essaierons de justifier utilement ce lien.

L'intérêt de la thèse de J. Ober commence dès le titre de l'ouvrage. Le terme de *knowledge* qui participe à ce même titre, possède deux sens, d'abord celui de connaissance mais aussi celui d'information. Le premier peut s'appréhender en première lecture comme « savoir détenu », « information », dans notre langue est plus liée à une nouveauté. Le second terme du titre est d'ailleurs « innovation ». Il s'agit là du souci de l'auteur de relier le savoir existant au nouveau que l'on appréhende par une information que l'on obtient. J. Ober, dès sa préface, souligne d'ailleurs l'idée d'un processus du savoir qui se répand dans la cité, il utilise pour cette idée, à plusieurs reprises, le verbe *to flow*. Savoir qui est alors la source de nouveaux apprentissages désignés par le terme « learning » troisième terme prééminent du titre. C'est la somme, « aggregate » de ceux-là qui permettent à la cité d'être florissante : « flourishing ». Cette accumulation de savoirs alimentée par de nouveaux apports participe largement à un ensemble vertueux : la démocratie athénienne permet ce processus et celui-ci renforce celle-ci. Celle-ci a contribué, entre autre, à la prééminence athénienne dès le Ve siècle. Une des explications qu'il avance, dans cette lecture, est la collaboration des citoyens actifs qui lors de « projets communs » « coordonnent leurs actions et partagent « des « ressources communes sans tragédie[422] ». Il faut faire, dès cette entame du livre de J. Ober, deux remarques. D'abord, l'esquisse, ici, très nette d'une cité marchande active où un groupe de citoyens entreprenants est capable pour un meilleur profit de mettre en commun non seulement des moyens matériels, on pense dans cette cité maritime à des navires marchands, mais aussi des renseignements commerciaux, le savoir d'un pilote sur les routes à emprunter ; revient ici l'idée de « citoyens actifs » qui ne le sont pas forcément dans le cadre des affaires publiques de la cité mais tout au contraire dans leurs affaires privées (réalisées grâce à la prééminence politique de la *polis*) ; l'affirmation de J. Ober nous renvoie, deuxième remarque, me semble-t-il, au discours de Périclès dit de la peste où l'orateur prône la prééminence de la bonne santé du collectif sur l' « intérêt des particuliers[423] », le bien commun sur le bien des particuliers. Ces bases posées J. Ober présente ainsi sa thèse :

> « My thesis, that democracy can align political choices with moral choices to product outsatnding results rests on a set of arguments about knowledge, institutions, and state performance[424] ».

Je crois que l'on peut utiliser comme illustration de cette thèse la métaphore du niveau de l'artisan. Nous le savons, pour obtenir un plan plane, la bulle du niveau doit être exactement au milieu de la fenêtre de visualisation. En fonction de sa position initiale, il faut soulever l'outil par la droite ou la gauche et surtout prévoir de rehausser, je prends l'hypothèse que la mesure se fait à l'horizontale, un côté ou un autre. J. Ober nous dit cette métaphore : la cité, pour aligner

---

[421] Foucault M., 2012, 51.
[422] Ober J., 2008, XIII : « [...] : Innovative political and economic institutions enabled citizens to pursue their private interests while coopératve on joint projects, coordinating their actions, and sharing common resources without tragedy ».
[423] Thuc., II, 60, 2.
[424] Ober J., 2008, 6.

exigences politiques et requêtes morales, pour aller en droiture de l'une à l'autre, (faisant justice droite (orthos) à l'une comme aux autres) ne peut réaliser ce parcours que dans le cadre d'une *politeia* démocratique ; il faut alors, en jouant du « savoir » ou « connaissance (knowledge) des institutions, (il développera l'exemple du Conseil comme lieu d'échange d'informations et de savoirs) et de la « *state performance* » que l'on peut traduire par « bonne gouvernance de la cité » est de placer la bulle au centre du niveau. J. Ober décrit, aussi, l'image d'une cité dans le mouvement et cela en exacte concordance avec les paroles de Périclès prononçant l'oraison funèbre de la fin de la première année de guerre :

> « Mais la formation qui nous a permis d'arriver à ce résultat, la nature des institutions politiques et des mœurs qui nous ont valu ces avantages, vous les connaissez [425]».

Cette vitalité de la cité athénienne apparaît à plusieurs reprises dans les récits de Thucydide. Chez Plutarque, Cimon est l'homme toujours en mouvement obligeant les Athéniens à être en perpétuelle campagne. Il meurt dans l'action lors de l'expédition de Chypre. Son père échoue à Paros. Dans son discours de réponse à Nicias, Alcibiade accuse celui-ci de préconiser l' « inaction [426]». L'ampleur des préparatifs de l'expédition de Sicile doit amplifier largement l'agitation de la cité. Au début du livre VIII, après l'annonce faite par « plusieurs soldats tout à fait estimables qui s'étaient battus là-bas et qui avaient pu échapper au massacre[427] » qui sidèrent la cité, celle-ci reprenant ses esprits, retrouve le chemin de l'action et entame un processus de redressement immédiatement :

> « Ces résolutions une fois arrêtées, elles furent mises à exécution[428] ».

J. Ober construit sur ces fondements un système vertueux spécifique à la cité attique ou pour le moins qu'elle a la volonté de développer. Il faut déjà remarquer cette prise de conscience du collectif de la cité de l'intérêt à mettre en œuvre ce système. Reprenons celui-ci aux propriétés réflexives : des institutions qui permettent à ce mouvement d'émerger, de s'amplifier, et de se pérenniser ; des « savoirs et des modes de collecte, de partage et de transmission de celui qui renforce la démocratie seule forme de gouvernement, comme biotope le plus favorable à ces processus vertueux. Forme de gouvernement qui seule aussi permet l'alignement « choix politiques et choix moraux » ; où les activités privées doivent coïncider avec l'exigence collective du bien commun. Système vertueux mais aussi donc interactif constitué d'action mais aussi de vertu. En effet, l'ensemble des échanges doit aussi reposer sur une volonté vertueuse d'échanger entre citoyens actifs et c'est ici que les travaux de M. E. Bratman sur l'intention réciproque d'échanger ou non interviennent pour soutenir la thèse de J. Ober. L'échange n'est possible que si l'autre est en possession de l'information attendue, précieuse certainement, rompt le pacte et fait défection en ne livrant pas lui-même, en retour, l'information qu'il détient. Il faut donc soutenir qu'il existe plusieurs sources de savoirs accessibles : le savoir commun auquel on accède sans échange et sans engagement et un savoir autre qui les requiert. Si les conditions requises sont présentes alors les résultats obtenus sont « outstanding » – extraordinaires, et expliquent par ailleurs la situation de prééminence et donc florissante de la cité attique. Ces savoirs J. Ober l'écrit, on les trouve :

---

[425] *Oraison funèbre*, 36.
[426] Thuc., II, 2, 18.
[427] Thuc., VIII, 1, 1.
[428] Thuc., VIII, 1, 1 ; Ricœur P., 1990,79. « L'action, en revanche, est ce qui fait arriver » ; 83 : « L'action est un faire-arriver ».

> « Hayek realized, as had Pericles before him, that acess to social and technical knowledge, widely distributed among a diverse population, gives free societies a unique advantage against authoritarian rivals[429] ».

L'idée renvoie une fois de plus à l'Oraison funèbre prononcée par Périclès et rapportée par Thucydide. Le guide de la cité ne dit pas autre chose. J. Ober dans son ouvrage prenant le pas de Périclès, parcourt la cité, citoyens et institutions ou instances, pour y identifier les sources du savoir et ses zones d'échanges. Socrate, dans ses entretiens avec tous ceux qu'il interrogeait, semble ne pas avoir fait autre chose.

> P. Carlier, dans son article de réception du livre de J. Ober, bien que saluant l'esprit novateur de l'auteur, est plus réservé sur certains des arguments qu'il avance pour défendre sa thèse. Il ne conteste pas le constat de réussite de la cité attique qui a « connu un succès exceptionnel par rapport aux autres cités grecques[430] ». Mais le fait qu'elle soit une démocratie ne le convainc pas totalement sur la nature de sa réussite. Il souligne qu'il « est impossible de généraliser l'observation et d'affirmer que toutes les démocraties antiques ont mieux réussi que toutes les oligarchies» et il cite les « cas plus tardifs de Rhodes et surtout de Rome » au « succès international » indéniable. Il met en avant la distinction que J. Ober fait des savoirs en deux catégories le « savoir social » (social knowledge) et la compétence (expert knowledge). Il est utile de retenir cette dichotomie en soulignant, déjà, que l'un n'exclut pas l'autre. Il en ressort que l' « Assemblée athénienne n'est pas une foule ignorante » ce qui permet qu'au moment du vote qui suit toute délibération, l'Athénien peut le faire « en fonction de ses expériences et de ses compétences personnelles et de celles qu'il prête aux orateurs[431] ». Je garderai ce deuxième élément. P. Carlier regrette que J. Ober n'ait pas insisté sur le fait important que les citoyens ont en commun un socle de valeurs : « raison », « intelligence politique » et « sens de la justice » et que celui-ci leur permet d'« évaluer les compétences et de choisir entre les propositions des orateurs ». Il nous faudra revenir sur cette assertion. Autre fait qu'il sera intéressant de discuter, est le rappel, par P. Carlier, du « paradoxe, déjà noté par Aristote, selon lequel un grand nombre de citoyens ordinaires prend souvent de meilleures décisions que l'individu le meilleur, parce que la compétence collective du groupe est supérieure à celle d'un seul, si doué soit-il[432] ». Il faudra revenir au discours de Périclès dit de la peste et à la prise de décision de l'expédition de Sicile et les confronter à cette constatation du philosophe. Il faudra aussi la confronter aux théories sur l' « intention collective » et sa rationalité que développe D. Fisette notamment dans une intervention au Colloque de Cerisy-la-Salle déjà cité.

> Lors du colloque de Besançon de 2008, P. Ismard a commenté la thèse de J. Ober. Qu'il inscrit dans le droit fil d'une historiographie d'une théorie des réseaux dont le champ s'étend à l'histoire ancienne. La « cité des réseaux » que l'historien américain propose est, dit-il « une véritable relecture de l'ensemble du fonctionnement de la société athénienne », cette approche en termes de réseaux apporte un nouvel éclairage sur la « question du savoir dans de multiples dimensions, à travers lesquels sont ménagés des écarts qui permettent à chaque Athénien de jouer sur les liens d'intensité variable. A

[429] Ober J. 2008, 2.
[430] Carlier P., 2009, 1173.
[431] *Idem*, 1173-1174, pour les quatre dernières citations.
[432] Carlier 2009,1174, pour les cinq dernières citations.

l'intérieur de cet ensemble, P. Ismard inclut à une « échelle intermédiaire (ou meso) [...] le phénomène associatif[433] ». Ces associations, sur lesquelles P. Ismard va publier un travail de recherche original en 2010[434], constituent, pour lui, des lieux d'agrégation (terme que J. Ober, lui-même, emploie[435]) ou de connexion, au sein desquels se constituent des formes de savoir collectif susceptibles de « circuler » jusqu'au niveau civique. En fait, les deux recherches poursuivent un but qui me semble identique sinon proche, les savoirs de chacun se regroupent-ils (s'agrègent-ils) ? Et, si c'est le cas, quels canaux empruntent-ils pour émerger dans les délibérations des citoyens dans la *Boulè* ou l'*Écclesia* ? Périclès, dans l'Oraison funèbre, affirme qu'à Athènes :

> « [...] les simples artisans peuvent entendre suffisamment les questions de politique », XL.

Affirmation qui est contredite par les propos de Socrate que rapporte Xénophon dans les *Mémorables*. Au livre III, dans une scène bien connue, Socrate essaye de persuader Charmide de prendre part aux affaires de la cité :

> 7.6. Socrate : - « en effet, est-ce que ce sont les cardeurs, ou les cordonniers, ou les menuisiers, ou les forgerons [...] qui te font rougir ? [...], (7.7) mais tu hésites, par crainte du ridicule, à prendre la parole devant ceux qui n'ont jamais réfléchi à la politique et qui ne méprisent pas ».

Il faut maintenant identifier les sources d'acquisition du savoir dont disposent les mieux nés athéniens dans leur cité pour acquérir l'utilité à laquelle Lysis doit pouvoir prétendre, selon Socrate, à diriger l'*oikos* familial, celle de son voisin et in fine devenir le guide de la cité. Puis, s'interroger sur l'influence de ce « useful knowledge [...] possessed [...] practically every individual[436] ». Face à ses savoirs détenus par le grand nombre, les mieux nés développent-ils des réponses spécifiques pour garder la prééminence qu'ils ne cessent de réclamer ?

Le propriétaire de chevaux, qui élève et fait courir ses chevaux aux concours, dans les courses de chars, possède de façon incontestable un savoir particulier qui le distingue quand il remporte un premier prix. Une renommée qu'Hérodote, notamment, ne manque jamais de mentionner dans ses récits, créant ainsi une mémoire reposant sur ce type de prestige. Mais ce savoir d'éleveur, de propriétaire d' « écurie de courses » n'est pas le savoir que Socrate appelle de ses vœux.

Il faut reprendre le lieu où nous nous sommes arrêtés en fin de première partie. Le portrait des mieux-nés est presque établi, malgré certainement des lacunes. Muni de ces prémices, il nous faut donc envisager leur place dans l'activité de la cité. Mais, également comment ils l'occupent ou comment ils occupent leur place et leur temps dans la cité, Il convient, maintenant, de progresser dans l'étude de ces thèmes. Le texte d'Euripide le dit clairement, les mieux-nés ne consacrent pas tous leur loisir aux affaires politiques. Cela n'exclut pas que ceux qui n'y participent pas en discutent. Charmide est

---

[433] Macé A., 2013, 466.
[434] Ismard P., 2010.
[435] Ober J., 2008, 114.
[436] *Idem*, 17.

de ceux qui bien que se tenant en marge, participent à des conversations privées sur les affaires de la cité dans d'autres lieux que l'Assemblée ou le Conseil. Xénophon rapporte que Socrate lui affirme qu'il est capable de donner de bons conseils à ceux-là mêmes qui « font de la politique[437] ». Ceux qu'Euripide qualifie de « capables et sages », dont Charmide fait assurément partie, ne sont donc pas condamnés au silence politique. Il répond parfaitement à la définition de l'homme instruit de Locke ou Bacon que rappelle E. Marquet :

> « En d'autres termes, le savoir a pour condition l'exercice, l'habitude et la pratique, mais en retour, celui qui a l'habitude d'exercer son jugement, ce qui est pour Bacon comme pour Locke la définition de l'homme instruit et capable de peser les raisons du pour et les raisons du contre, il est celui qui ne se laisse pas emporter par la première impression, ou celui dont l'esprit ne se laisse pas impressionner par la première image[438] ».

Eux - aussi agissent mais ils ne sont pas entrés dans le processus qui conduit aux affaires de la cité, ils s'y refusent. Ils n'ont pas cette intention. Je garde ce terme en réserve. Charmide, disciple de Socrate, possède certainement le savoir nécessaire pour dispenser bons conseils mais aussi de « justes reproches » quand il juge que ces interlocuteurs ont commis des « erreurs[439] ».

Prendre soin de son âme, prendre soin de soi : autres usages de différenciation

M. Foucault débute son cours au collège de France, sur *L'herméneutique du sujet*, le 6 janvier 1982 ainsi :

Premier extrait :

> « Alors, je voudrais prendre comme point de départ une notion dont je crois vous avoir dit quelques mots déjà l'an dernier. C'est la notion de « souci de soi-même[440] ». Par ce terme, j'essaie tant bien que mal de traduire une notion grecque fort complexe et fort riche, fort fréquente aussi, et qui a eu une très longue durée de vie dans toute la culture grecque : celle *d'epimeleia heautou*, que les Latins traduisent, avec, bien sûr, tous les affadissements que l'on a si souvent dénoncés, ou en tout cas indiqués, par quelque chose comme *cura sui*. *Epimeleia heautou*, c'est le souci de soi-même, c'est le fait devoir s'occuper de soi-même, de se préoccuper de soi-même, etc. Vous me direz qu'il est sans doute un peu paradoxal et passablement sophistiqué de choisir, pour étudier les rapports entre sujets et vérité, cette notion *d'epimeleia heautou* à laquelle l'historiographie de la philosophie n'a pas jusqu'à présent accordé énormément d'importance. C'est un peu paradoxal et passablement sophistiqué de choisir cette notion alors que chacun sait [...] que la question du sujet (question de la connaissance du sujet, question de la connaissance du sujet par lui-même) a été originairement posée dans une tout autre formule et dans un tout autre précepte : la fameuse prescription

[437] Xén., *Mém.*, III, 7.3.
[438] Marquer E., 2006, 45.
[439] Xén., *Mém.*, III, 7.3, pour l'ensemble des paroles de Socrate adressées à Charmide.
[440] Foucault entend par souci de soi-même un souci liée à l'esprit et non au corps il n'est en aucune façon fait lien avec le gymnase et ses pratiques corporelles.

> delphique du *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même »). [...] dans l'histoire de la pensée occidentale[441] ».
>
> Second extrait :
>
> « Il ne faut pas en tout cas oublier que dans ce texte de Platon, bien sûr trop connu mais qui est tout de même fondamental : *l'Apologie de Socrate*, Socrate se présente comme celui qui essentiellement, fondamentalement, originairement a pour fonction, métier et poste d'inciter les autres à s'occuper d'eux-mêmes et à ne pas se négliger. Dans l'*Apologie*, il y a en effet trois textes, trois passages qui sont là-dessus tout à fait clairs et explicites. Vous trouverez un premier passage en 29d de *l'Apologie*. Dans ce passage, Socrate, se défendant, faisant cette sorte de plaidoirie fictive devant ses accusateurs et ses juges, répond à l'objection suivante. [Cicéron dans l'orateur idéal : décrit cette technique qui consiste à répondre soi-même à une question que l'on s'est posée mettant en place une fausse discussion qui permet de développer des arguments favorables à sa défense]. On lui reproche de se trouver actuellement dans une situation telle qu' « il devrait avoir honte ». L'accusation [...] consiste à dire ceci etc. [...] Socrate dit : « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serais capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous [exhorter], de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai ». Eh bien, il dirait donc, comme il a coutume de le faire, à ceux qu'il rencontre : « Quoi ! Cher ami, tu es Athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre pour sa science et sa puissance, et tu ne rougis pas de donner tes soins (epimeleisthai) à ta fortune pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs ; mais quant à la vérité et quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu t'en soucies pas, tu n'y songe même pas (epimelê, phrontizeis)[442] ».
>
> « Donc Socrate rappelle ce qu'il a toujours, et ce qu'il est bien décidé à dire encore à ceux qu'il rencontrera et interpellera : vous vous occupez de tout un tas de choses, de votre Fortune, de votre réputation. Vous ne vous occupez pas de vous-même[443] ».

D'abord, il faut acter l'avertissement de M. Foucault : le « souci de soi », *epimeleia heautou*, est « fort complexe et fort riche ». Néanmoins, elle exclut dit-il le « soin du corps », l'exercice physique de l'entraînement de la palestre. Elle ne concerne que le soin de l'âme. Socrate dans le deuxième extrait s'emporte, devant ses juges, il les apostrophe :

Il convient ici, de suivre Socrate. Si le « souci de soi » n'a que champ d'action l'âme, alors l'Athénien n'ayant comme but que sa Fortune, sa renommée et les honneurs qu'il peut atteindre ne prend aucun soin de lui. Il faut, certainement, faire ici une dichotomie entre la conception du « souci de soi » exprimée ici par Socrate, et les domaines qui en sont exclus. Fortune, renommée et honneurs sont trois valeurs tournées vers l'autre, destinées à valoriser celui qui en profite vis-à-vis de sa communauté, à l'asseoir dans la position qu'il occupe dans une hiérarchie sociale, communautaire, à occuper l'espace public. Appelons ces domaines, maladroitement, le « souci de représentation ». Mais, qu'en est-il de la *philia*, car, nous l'avons vu, elle est l'un des attributs majeurs des mieux-nés. Elle participe aux jugements que les égaux

[441] Foucault M., 2001a, 4.
[442] *Idem*, 7.
[443] *Idem*, 7–8.

portent en vers un homme qui se réclame de leur condition. Si nous devions lui donner un titre, nous lui donnerions celui de « souci des autres ». Elle entre, certes, à certains égards, dans la catégorie de l'action, *energeia* : action réalisée dans un but moral. Elle est donc, me semble-t-il, à la fois souci des autres et souci de soi. Le souci de soi n'exclurait pas, de prime abord, le souci des autres.

Le souci de soi semble ici être un point de capiton par excellence car l'affirmation d'une identité singulière, exprimée dans la première partie de ce travail est la première partie de la dichotomie proposée. La seconde est alors : le soin de l'âme.

> « Deuxièmement, vous voyez aussi, et là c'est très clair dans le dernier des passages que je viens de vous lire, que si Socrate s'occupe des autres, c'est évidemment en ne s'occupant pas de lui-même, ou en tout cas en négligeant, pour cette activité, toute une série d'autres activités qui passent en général pour des activités intéressées, propices. Socrate a négligé sa fortune, il a négligé un certain nombre d'avantages civiques, il a renoncé à toute carrière politique, il n'a brigué aucune charge ni aucune magistrature, pour pouvoir s'occuper des autres[444] ».

Ce passage nous incite à penser qu'il y a un choix à faire entre s'occuper de soi et briguer une vie d'honneurs et de renommée. Mais est-ce vrai ? D'abord, il faut, me semble-t-il, différencier Socrate qui a reçu dit-il, mission des dieux (ce qui est du domaine de la *sophia*). Et dont la nature prenante : « [...] et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serais capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous [exhorter], de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai[445] », l'oblige à renoncer au « souci de représentation » pour alerter ses concitoyens sur l'absence de « souci de leur âme ». Il agit là, pour utiliser un anachronisme, en prédicateur.

Pour M. Foucault il est « celui qui éveille[446] ». Socrate serait l' « éveilleur ». Dans le *Lysias*, Socrate insiste auprès du jeune mieux-nés pour qu'il intègre comme préoccupation première l'utile. Se soucier de l'utile est aussi se soucier des autres de sa famille, de son voisin, de sa cité. C'est l'inutilité qui exclut. Le « prendre soin de soi » n'est donc pas contemplation. Il est « agir ». Dans cet agir, je pense qu'il faut, sans hésiter, comprendre la recherche de nouveaux savoirs que dispensent les maîtres sophistes. Cette éducation supérieure est aussi « éveil » et participe à l'utilité réclamée par Socrate à Lysis. Les leçons de Platon/Socrate se complètent l'une à l'autre.

Le souci de soi évolue au sein des mieux-nés. Une partie de ceux-ci, aucune proportion ne peut être avancée, ajoute au souci du corps du *mieux-nés*, le souci de l'éducation. Platon, nous l'avons vu à plusieurs reprises, lie ce souci à l'utilité civique mais ce souci orienté vers le collectif - je dois être meilleur pour la cité - évolue vers un souci de soi tourné vers le sujet lui-même. M. Foucault écrit qu' :

---

[444] Foucault M., 2001a, 9. M. Foucault cite cet extrait de l'*Apologie*, 36 b-c, - (Croiset M., trad.) - ainsi : « Quel traitement, quelle amende ai-je mérité pour avoir cru que je devais renoncer à une vie tranquille, négliger ce que la plupart des hommes ont à cœur, fortune, intérêt privé, commandements militaires, succès de tribune, magistratures, coalitions, factions politiques ? ».

[445] *Idem*, p. 7 ; Plat., *Apol.*, 29 d.

[446] Plat., *Apo*., 31 a. Socrate prévient les Athéniens de ce qui arriverait s'ils le condamnaient à mort : « Vous passerez le reste de votre vie à dormir ».

> « Alcibiade se rendait compte qu'il devait se soucier de soi, dans la mesure où il voulait par la suite s'occuper des autres. Il s'agit maintenant de s'occuper de soi, pour soi-même. On doit être pour soi-même, et tout au long de son existence son propre objet[447] ».

Il ajoute que ces pratiques sont « désigné généralement par le terme *askêsis*[448] ». Le terme est tardif pour désigner des pratiques de vie à la fin du Ve siècle, néanmoins il indique que certains dès ce moment, sont engagés sur cette voie.

A. Lieux d'amitié - lieux de savoir – lieux de distinction – l'entre soi : un agencement de pratiques et de savoirs

Christiane Taubira, le 29 janvier 2016, à New-York dans le cadre d'une conférence à l'Université de New-York sur le thème : « Liberté et égalité pour tous » a cité Condorcet en rappelant que le rôle de l'éducation est de rendre « les citoyens indociles et difficiles à gouverner[449] ». Une conception tout à fait opposée à celle de l'éducation dans le monde des cités et, en particulier à Athènes au Ve siècle : « On sait d'autre part que la première tâche du législateur est de s'occuper d'éducation afin de rendre la cité tout entière vertueuse[450] ». Platon consacre de nombreux écrits autant dans *Les Lois* que dans *La République* ou dans le *Protagoras*[451] à l'éducation dans la cité parfaite. Le *Lachès* traite également de ce thème récurrent et primordial, autant pour Platon le « premier maître » que pour Aristote le « second maître ».

Il convient, ici, de se servir du discours de Cléocritos, celui prononcé à la fin de la bataille de Mounychie et rapporté par Xénophon[452], d'abord, dans une première lecture, comme point de départ, mais, également, dans un second temps le garder en mémoire pour en faire une deuxième lecture. Si, en première instance, ce discours de Cléocritos apparaît comme un appel

---

[447] Foucault M., 2001b, 1175.

[448] *Idem*, 1178. Ce terme désigne au Ve siècle plus particulièrement les pratiques des athlètes. On le rencontre notamment chez Thucydide (5, 67) ou Xénophon. Il vient plus tardivement à désigner de strictes pratiques de vie.

[449] *Le Monde, dimanche* 31 janvier–lundi 1er février 2016. Lauer Stéphane, correspondant à New-York.

[450] Morel P., 2003.

[451] Plat., *Prot.*, 326b : « Cet enseignement, cette éducation commence à l'âge tendre, et les pères la poursuivent jusqu'à leur mort ».

[452] Xéno., *Hell*., II, 4, 20-22. L'extrait cité se termine en 21. Il nous sera utile de reprendre ce discours en le lisant sous un angle différent et certainement plus complet. Nous nous cantonnerons, ici, aux seuls lieux qui évoquent l'idée de savoir, d'éducation et d'amitié. « Cléocritos, le héraut des mystes qui avait une très belle voix, fit faire le silence pour dire : « Concitoyens, pourquoi nous chassez-vous ? Pourquoi voulez-vous nous tuer ? Ce n'est pas nous qui vous avons jamais fait de tort : nous avons participé avec vous aux cérémonies les plus augustes du culte, aux sacrifices et aux fêtes les plus belles, nous avons dansé dans les mêmes chœurs, fréquenté les mêmes écoles, servi dans les mêmes rangs, nous avons supporté avec vous bien des dangers sur terre et sur mer, quand il s'agissait, pour les uns et les autres, d'assurer la sécurité et la liberté commune. Au nom des dieux, de nos pères et de nos mères, de nos relations de parenté, d'alliance et d'amitié car tous ces liens unissent beaucoup d'entre nous -, par égard pour les dieux et les hommes, cessez de mal agir envers la patrie, n'obéissez plus aux Trente, les plus impies des homme, qui pour satisfaire leurs intérêts personnels, ont fait périr, peu s'en faut, plus d'Athéniens en huit mois que tous les Péloponnésiens dans une guerre de dix ans […] ».

à restaurer la concorde, fondement de la cité, c'est-à-dire d'une part, le lien de *philia* des citoyens à la cité, et, peut-être plus particulièrement, je suis tenté de le penser, celui des élites à leur cité et d'autre part des citoyens entre eux ; en seconde instance, il est aussi, liste des moyens des lieux d'éducation du jeune Athénien. Le discours insiste particulièrement sur l'idée d'unicité : « mêmes chœurs », « mêmes écoles », mêmes rangs », « pour les uns et les autres ». Il manque, me semble-t-il, un lieu, qui n'est pas évoqué de façon explicite dans le discours de Cléocritos, le gymnase, la palestre. Ce lieu, que cite G. M. Calhoun, « comme base de relations d'amitié qui s'étaient formées autour de jeunes du même âge [dans les gymnases] et autour des camarades de table dans la période éphébique[453] ». Cléocritos ne peut certainement pas affirmer « nous nous sommes huilés le corps dans les mêmes palestres ». Il faut différencier les « corps des mieux-nés » et les « corps vulgaires » de la masse. Il faut aussi ajouter d'autres lieux changeants, ceux où les sophistes donnent leçon : le vestibule de la maison de Callias le riche, par exemple, lieu du déroulement du dialogue de Socrate avec le sophiste Protagoras. Tout le monde n'y a pas accès. On peut le dire tout de suite, certains lieux ne sont pas communs à tous, parce que si tous les citoyens sont nés, certains sont mieux-nés que d'autres.

A. 1. Les lieux de savoir chez Platon

Il faut aborder maintenant ce thème : savoir ou savoirs dans quels lieux d'acquisition ? Il est possible en ouvrant les dialogues de Platon consacrés à un dialogue de Socrate avec un des maîtres sophistes ou l'un de ses disciples d'établir une liste des lieux où se déroulent ces leçons. Ils peuvent être mis en scène par Platon comme une rencontre fortuite dans les rues d'Athènes ou dans une palestre. Les dialogues alternent lieux statiques : maison, palestres et discussion de hasard au coin d'une rue. Mais, le lieu peut ne pas être indiqué. Dans *Le Sophiste*, le lieu du premier rendez-vous organisé par Théodore de Socrate avec l'Étranger originaire d'Élée, n'est pas précisé. A l'extérieur, dans une palestre, chez l'un des participants ? Il en de même pour *l'Hippias majeur*, aucun lieu spécifique n'est mentionné par Platon, le lieu de la discussion apparaît comme fortuit.

Euthydème débute de façon similaire au *Protagoras* ou à l'*Hippias majeur* : quelque part dans la cité. Dans le premier dialogue, il rencontre Criton. Dans le second, un ami qui n'est que le prétexte pour une mise en scène rapide qui permet à Socrate de faire le récit d'un échange qui avait eu lieu la veille au Lycée entre Socrate et deux frères, se disant sophistes de profession et « originaire de Chios[454] », Euthydème et Dionysodore.

> « Criton - : « Avec qui, Socrate, causais-tu hier au Lycée ?[455] ».

Quant à l'Hippias majeur, Socrate semble rencontrer ce personnage par hasard au sein de la cité, dans un lieu qui n'est pas révélé :

---

[453] Calhoun G. M., 1913, 29. « In general, then, the clubs seem to have been organized on a basis of equality in social standing and age. The presence of the latter standard suggests that particular clubs may have had their beginnings in the friendships which were formed among youths of the same age in the gymnasia and among messmates in the period of ephebic service ».
[454] Plat., *Euth.*, 271 c.
[455] *Idem*, 271 a.

Socrate : - « Salut au bel et savant Hippias ! Il y a bien longtemps qu'Athènes n'a reçu ta visite ! ».

Le dialogue du *Charmide* se situe dans une palestre, celle de Tauréas que Socrate qui rentre de Potidée a, entre autres, l'habitude de fréquenter ; il en est de même pour celui du *Lysis*. Il répond déjà, au petit groupe de jeunes gens qu'il rencontre sur sa route en venant qu'il vient :

> « De l'Académie, dis-je, droit au Lycée [456]».

Et ceux-ci l'entraîne à l'intérieur d'une nouvelle palestre :

> « C'est une nouvelle palestre ; nous y passons le temps en des entretiens auxquels nous aimerions te voir prendre part[457] ».

Dans le *Protagoras*, Socrate relate donc, sa discussion avec le sophiste à un « Ami » qu'il rencontre dans la rue. L' « Ami », il n'est pas plus désigné que cela, prie Socrate de s'asseoir sur un siège qu'un esclave porte. Le récit se déroule ainsi à l'extérieur, mais la discussion avec le maître venu originaire d'Abdère, s'est déroulée dans le vestibule de la demeure de Callias. Ce dernier accueille également Prodicos de Céos, entre autres. En effet, la maison de l'Athénien semble transformée en auberge pour sophistes, le texte précise :

> « Il [Prodicos] était logé dans une pièce qui servait précédemment de magasin à Hipponicos, mais que Callias, en raison du grand nombre des sophistes descendus chez lui, avait débarrassée et convertie en une chambre pour les hôtes[458] ».

Le dialogue du *Gorgias* se déroule à l'intérieur de la maison de Calliclès où le sophiste est hôte. Socrate s'y présente accompagné de Chérophon, ils arrivent de l'agora. Ce dernier affirme que Gorgias est son ami ce qui suggère une pratique antérieure.

On peut établir un tableau récapitulatif des lieux où se déroulent ces dialogues de Socrate avec un ou deux personnages se déclarant sophistes.

Nom du dialogue	Les lieux de dialogue
	Dans une maison
Protagoras	Deux lieux sont indiqués : une rue dans Athènes où Socrate rencontre un ami, mais cela est secondaire. Ce qu'il faut retenir c'est la rencontre avec Protagoras dans le vestibule de la maison de Callias.
Calliclès	Le dialogue se déroule dans la maison de Calliclès.
Timée	Socrate indique qu'il a reçu, la veille, « comme hôtes », quatre personnages, il a donc ouvert sa propre maison à des amis. Néanmoins le dialogue se déroule chez l'un des trois personnages présents.

[456] Plat., *Lys.*, 203 b.
[457] *Idem*, 204 a.
[458] Plat., *Prot.*, 15 d.

La République	La scène de *La République* se passe dans la maison de Céphale, le métèque, au Pirée.
	Dans une palestre
Lysis *Critias*	
	Dans une rue d'Athènes

Hippias majeur

Trois lieux émergent : la rue, la palestre, l'intérieur d'une maison. La rue est soumise au hasard de ceux qui y circulent et peuvent à un moment où à un autre s'y rencontrer. Elle est prétexte, aussi, au récit d'un dialogue antérieur qui s'est déroulé dans un autre endroit, le plus souvent, un endroit cette fois-ci fermé. Le chemin qui revient des champs est aussi le lieu de la narration du *Banquet*. V. Azoulay écrit que :

> « Dans l'Athènes du Ve siècle et IVe siècle, des espaces interstitiels, non institutionnalisés, se sont en effet développés dans les marges du système démocratique ; de nombreux lieux de discussion se sont épanouis dans le cadre offert par les hétairies et les *symposia*, les banquets privés, [...]. Dans ces espaces de dialogue et de confrontation, certains Athéniens inventèrent un nouvel usage politique et critique de la raison, créant une communauté d'auteurs et d'auditeurs, encore élargie par la diffusion grandissante de l'écrit et de ses usages au IVe siècle[459] ».

Il convient de relever, brièvement, certains éléments qui nous intéressent ici. D'abord, l'idée d' « espaces interstitiels, non institutionnalisés ». Ces espaces, lieux ou simplement temps de réunion participent au cadre général de la prise de parole à Athènes et seule une *politeia* démocratique permet leur existence même ; ensuite, les lieux institutionnels d'échange de dialogue et de confrontation n'épuisent pas la parole politique ; en dernier, l'affirmation de la constitution et du développement d'une « communauté d'auteurs et d'auditeurs » qui est liée à un véritable besoin de savoir. Les personnages des dialogues de Platon forment une communauté (certes artificiellement construite par le philosophe) d'auditeurs qui reviennent dans plusieurs œuvres. Les personnages qui la composent sont issus des mieux-nés, à l'exception du personnage central : Socrate. Au début de *La République*, celle-ci est même élargie à la maison d'un métèque, celle de Céphale. Les personnages des dialogues ne sont pas que les jeunes gens que l'on reprochera à Socrate de déformer, certains de ses interlocuteurs ou accompagnateurs sont des hommes faits comme Chéréphon qui accompagne Socrate chez Calliclès pour rencontrer Gorgias.

J. Ober propose donc, un modèle d'acquisition des savoirs qui a pour lieu un espace institutionnalisé spécifique, le Conseil. V. Azoulay met en évidence d'autres lieux qui n'appartiennent pas à l'espace public institutionnalisé. L'espace privé de l'intérieur de la maison et plus particulièrement lors du *symposium*, l'*andrôn* mais aussi des espaces dont l'accessibilité est restreinte : les palestres, des espaces publics mais néanmoins réservés à la fréquentation de certains. Faut-il raisonner en termes d'opposition entre ces deux types d'espaces ? Ils me semblent tous deux répondre à un même souci d'apprentissage mais, si celui-ci peut différer dans les savoirs dispensés ou diffusés, ils participent à un désir commun d'élévation dans la connaissance.

[459] Azoulay V., 2011, 6.

Pour notre étude, nous retiendrons deux lieux de réunion la palestre et l'intérieur de la maison : le premier, lieu public à accès restreint et le second lieu clos.

A. 2. La palestre comme lieu de formation des amitiés

Les villes grecques possèdent, à la période hellénistique, toutes au moins un gymnase et les grandes cités plusieurs, V. Azoulay rappelle que ces lieux :

> « Situés aux marges de la cité, au sein des gymnases péri-urbains, ces réseaux [la communauté d'auteurs et d'auditeurs] ont favorisé la naissance d'une culture politique et intellectuelle[460] ».

A la fin du Ve siècle, il s'agit d'un tout autre lieu, qui est utilisé, au moins à deux reprises par Platon, dans ses dialogues : la palestre. Au début du *Lysis*, Socrate venant de l'Académie, rencontre un groupe de jeunes, dont Hippothalès qui lui propose de les accompagner dans une nouvelle palestre. Elle est ainsi décrite par Platon :

Hippothalès : - « ici, dit-il, en me montrant en face du mur une enceinte dont la porte était ouverte ».

Ce lieu est souvent privé en cette fin du Ve siècle, l'accès est donc restreint aux enfants, de sexe masculin, dont les parents possèdent suffisamment de revenus pour en consacrer une part à l'éducation physique et morale de leurs enfants. A Athènes, comme à Pergame, le gymnase est ouvert aux fils de riches métèques domiciliés dans la ville. C'est dans ce lieu, ou ces lieux, aux règles strictes, où l'éducation est donnée par catégories d'âge, que les enfants sont réunis en groupes et où la fin de l'année, ils sont confrontés entre eux, pour leurs premiers concours : notamment *l'apodeixis,* épreuve (ou un ensemble d'épreuves) organisée pour elle-même en dehors des fêtes qui prend la forme d'une compétition interne au gymnase par classe d'âge. Elle donne lieu à une remise de prix. Mais des concours existent aussi, pour célébrer Hermès, qui est le dieu par excellence du gymnase. Chaque concours s'achève par un banquet, précédé de sacrifices aux dieux, préfiguration à ceux auxquels, jeunes adultes, ils participeront. C'est dans ce cadre trop rapidement brossé, sans doute, que se nouent très certainement les premières amitiés. Mais, seulement une minorité de jeunes Athéniens profite de l'éducation physique du gymnase. Ceux, qui comme Socrate, appartiennent à une condition modeste, n'y participent pas. Privilégié déjà, il put apprendre à lire et à écrire, mais ne partagea dans sa jeunesse, l'oisiveté des jeunes bien nés, il apprend le métier manuel de son père. Ce lieu de vie, qui se caractérise par des pratiques communes, des exercices collectifs, de confrontation et de soins réciproques (il faut être deux au bain, pour se débarrasser totalement et réciproquement de l'huile et du sable qui recouvre le corps avec le racloir dédié à cet usage) est l'endroit privilégié , selon G. M. Calhoun, de relations d'amitié qui se forment autour de jeunes appartenant à la même classe d'âge et peut-on rajouter, de conditions sociales proches[461]. Ces

[460] *Idem*.

[461] Calhoun G. M., 1913, 29. (Note déjà citée). « The presence of latter standard suggests that particular clubs may have had their beginnings in the friendships which formed among youths of the same age in the gymnasia and among messmates in the period of ephebic service. In latter times, when inscriptions evidence is more abundant, we find a vast number of organizations which originated in the gymnasia in the different Greek states of his time were good in many respects, but bad in that they developed cliques or factions (*staseis*) ».

relations sont à l'origine de la constitution de certains clubs, « particular clubs ». Platon le confirme dans les *Lois,* pour en souligner les côtés néfastes. En premier lieu, le gymnase est aussi un lieu de danger potentiel qui peut faciliter la sédition par les liens qui se sont constitués lors des exercices et les repas communs[462]. Mais cela ne remet pas en cause, pour Platon la nécessité des gymnases[463]. En second lieu, il est aussi un lieu d'apprentissage des relations homosexuelles, voire pédérastiques, pratiques que condamnent Platon pour la cité des Magnètes[464].

A.2.1 Une vie de groupe propice aux liens d'amitié

Si l'homme est sociable, les jeunes hommes le sont, sauf exception, tout particulièrement. Ils vivent souvent en groupes, en bandes ou même en tribus quand ils ne se déplacent pas entourés d' « amoureux ». Apparaît donc et déjà, deux sortes de relation : la *philia* qui s'apparente au plaisir d'être ensemble, de partager ensemble du temps et la relation amoureuse. Il convient, plus que développer une étude des activités du gymnase, déjà réalisée par de nombreux auteurs, s'attarder sur les dialogues où Socrate donne leçon au sein du gymnase. Il est nécessaire à l'intérieur de ceux-ci de faire émerger et de souligner deux aspects substantiels ; d'abord, il faut mettre en avant, cette expérience et cet apprentissage du vivre ensemble que les jeunes mieux-nés qui les fréquentent, apprennent au quotidien et qui représentent une forme particulière de savoir et d'éducation nécessaire non seulement à leur vie sociale à l'intérieur de leur groupe des bien – nés mais aussi, à leur vie civique et militaire ; dans les dialogues socratiques, les jeunes protagonistes que Platon met en scène autour de Socrate, s'exercent à l'échange verbal et à l'apprentissage de l'affirmation de leur prise de parole ; le gymnase est enfin, un entre soi pour ces jeunes, héritiers de maisons illustres et opulentes, pour parler comme Socrate dans le *Protagoras*, encore désœuvrés : trop jeunes pour la politique, encore trop jeunes pour la guerre.

A.2.2 Socrate : l'homme de tous les lieux

Socrate est d'abord l'homme qui est partout. Il pénètre dans les demeures des mieux-nés mais aussi, au début de *La République*, chez le métèque Céphale au Pirée, père d'Adimante et de Glaucon. En déambulant dans les rues d'Athènes, il y rencontre des amis, des connaissances, certains personnages des dialogues. Il entre et s'installe dans les palestres : dans le *Lysis*, Socrate précise à l'entame du dialogue qu'il revenait « de l'Académie directement au Lycée [...] ». Reprenons le *Lysis*.

Le dialogue comprend Socrate et quatre personnages : Lysis, Ménéxène, Hippothalès et Ctésippe. Nous l'avons précédemment vu, ils sont jeunes et appartiennent tous à des familles de « mieux-nés ». Lysis, avance A. Croiset, s'appuyant sur sa pratique de la lyre (209 c), peut avoir « au moins une douzaine d'années ». Ménéxène aurait « à peu près le même âge ». Les deux « enfants » dit-il sont amis[465]. Ménéxène est le cousin de Ctésippe dont l'âge n'est pas

---

[462] Plat., *Lois*, I, 636b. « Par exemple, les exercices du gymnase et les repas pris en commun sont actuellement fort utiles, à bien des égards, aux cités qui sont les vôtres, mais elles constituent un danger lors des séditions, comme le montre l'exemple de Milet, de Béotie et de Thouroi ».

[463] Plat., *Lois*, VII, 804c. « Nous avons prescrit de construire pour tous des gymnases et des écoles publiques au nombre de trois dans le centre de la cité ; puis encore, en dehors de la ville, dans les environs, encore au nombre de trois, des manèges pour l'équitation, avec de larges espaces libres aménagés en vue du tir et du lancer d'autres projectiles, destinés à la fois à instruire les jeunes gens et à les entraîner ».

[464] Plat., *Lois*, I, 636c. « […] l'accouplement d'hommes avec des hommes ou de femmes avec des femmes est contre-nature ».

[465] Plat., Lys., *Œuv. Compl., t. II*, C.U.F., Paris, 1956, notice, 126.

connu. Il apparaît dans *Euthydème* en amoureux du jeune Clinias. Socrate en donne ces quelques traits : « Ctésippe, un tout jeune homme de Paenia, une très belle et bonne nature, sauf une insolence qui est l'effet de la jeunesse[466] ». Enfin, Hippothalès, fils d'Hiéronymos, est « plus âgé ; il a de quinze à dix-huit ans. Il est « amoureux » de Lysis qui « est au premier rang des enfants par sa beauté ». Au début du *Lysis*, c'est le plus âgé, Hippothalès qui interpelle Socrate. Il est accompagné d'un groupe de jeunes gens. Nous le savons, Hippothalès propose à Socrate d'entrer dans une nouvelle palestre qui se trouve donc, à proximité immédiate de l'Académie. Elle n'est pas sans succès, « de nombreux et beaux jeunes » y passent le « temps en des entretiens auxquels nous aimerions à te voir prendre part », dit Hippothalès dans le dialogue. Socrate se laisse convaincre. Que dire de ce début ? Avant tout, il faut regarder de plus près les relations entre ces jeunes.

Etablissons un tableau les récapitulant :

Lysis	Il est aimé par Hippothalès qui est un peu plus âgé que lui.
Ménéxène,	Il est l'ami de Lysis, ils sont du même âge
Hippothalès	Aime Lysis
Ctésippe	Il est le cousin de Ménéxène.

Ces quatre personnages, qui forment un groupe de petite taille, sont néanmoins reliés par trois sortes de relation, amoureuse, amitié et familiale. Entre Ctésippe et Ménéxène, il n'est pas mentionné de lien spécifique d'amitié comme pour les personnages d'Euripide, Oreste et Pylade, qui cumulent nous l'avons déjà écrit, un double lien familial : ils sont cousins germains et beaux-frères, mais aussi entre eux existe un lien d'amitié forte, ils sont amis intimes. Cette amitié qui débute, ils sont tous jeunes, entre Ménéxène et Lysis pourrait être à terme cet « ami (*ἑταῖρος ἀνὴρ*) qui te chérissait, [...]. Car ils nous sont aussi précieux qu'un frère, [...][467] ». Oreste et Pylade sont reliés par un lien complexe qui les oblige à ces trois titres. Mais l'amitié des deux jeunes, Ménéxène et Lysis, les deux affirment ensemble qu'ils sont « très amis[468] », déjà donc bien affirmée, est certainement de celles qui peuvent naître dans un lieu de leur âge, école ou gymnase.

A.2.3 l'intérieur de la palestre

Si ces quatre personnages forment le groupe central du dialogue de Platon, celui-ci ne les isole pas du reste des jeunes. Ce quatuor fait partie, au moins, à ce moment-là, d'un groupe élargi de jeunes gens. Effectivement, Socrate, raconte que :

> « Arrivé près de la poterne où se trouve la fontaine de Panope, je rencontrai Hippothalès, fils d'Hiéronyme, et Ctésippe, du dème de Péanée[469], avec un groupe de jeunes gens qui les accompagnait[470] ».

[466] Plat., *Euth.*, 273 a–b.
[467] Hom., *Od.*, 8, 581- 586.
[468] Plat. *Lys.*, 207 c.
[469] A. Croiset, donne comme dème pour Ctésippe celui de Péanée, L. Méridier traduit dans le texte de l'*Euthydème*, ce nom de dème par Paeania. Il s'agit en tout état de cause du même lieu. J'ai choisi de ne rien changer à l'une ou l'autre des deux citations.
[470] Plat., *Lys.*, 203 a.

Plusieurs autres éléments interpellent dans l'installation scénique de ce dialogue. D'abord ces fils de bien nés sont en quelque sorte désœuvrés, ils cherchent dans ce lieu à « passer le temps[471] », ils bénéficient en tant que fils de riches familles du plus grand des loisirs ; on est donc bien dans un entre-soi car tous appartiennent à des familles puissantes ; dans ce dialogue, ces jeunes gens ne viennent pas à la palestre pour y recevoir des leçons. Ils s'entretiennent entre eux. Il existe bien un maître de la palestre que cite Hippothalès qui a pour nom Miccos. C'est dit, Hippothalès à Socrate : « Quelqu'un que tu connais bien et qui fait ton éloge [...][472] ». Socrate entre avec le groupe et ensemble, ils vont s'asseoir dans un endroit « tranquille » propice à la discussion. La présence de Socrate attire et un cercle se forme autour des premiers et Lysis les rejoint.

A.2.4 L'*Euthydème*

La situation est comparable dans l'*Euthydème*. Dans ce dialogue, un autre couple de jeunes gens formé par Ctésippe l'insolent et Clinias est présent. L. Méridier rappelle que ce dernier est cousin d'Alcibiade et que dans ce dialogue « il est représenté comme un tout jeune homme, un adolescent ([...] neanischos, 275 a). Il conseille de nous représenter Ctésippe « lui aussi, comme un très jeune homme, toutefois un peu plus âgé probablement que Clinias[473] ».

> Socrate : - « M'apercevant de l'entrée assis tout seul, Clinias vint droit à moi et s'assit à ma droite, comme tu le dis ; [...]. Puis ils [Dionysodore et Euthydème] vinrent s'asseoir, l'un Euthydème, auprès du jeune garçon, l'autre auprès de moi à gauche. Le reste de l'assistance prit place au hasard[474] ».

A nouveau le *Lysis.*

Quand deux jeunes, issus des « meilleures familles », Lysis et Ménéxène, veulent rivaliser entre eux, sur quoi se comparent-ils ? Socrate - en bon connaisseur - leur dit :

> Socrate : - « Disputez-vous aussi sur la question de savoir lequel est le mieux né ? ».
>
> Lysis et Ménéxène : - « Tous deux se mirent à rire[475] ».

Ils rient tous deux, mais ne démentent pas. On rejoint, dans ce bref passage, notre étude sur le nom des élites de la première partie de ce travail. Cette palestre nouvelle ne rassemble certainement que des enfants des meilleures familles citoyennes d'Athènes. Les groupes qui y viennent ont certainement conscience, et on le voit bien dans l'échange de Socrate avec Lysis et Ménéxène qu'ils sont issus de familles non seulement à prestige, de celles qui ont un nom, mais aussi à fortune bien établie. Plutarque dans sa *Vie de Thémistocle* rapporte que les *nothoi* ne fréquentaient pas les mêmes palestres que les jeunes que fréquente Socrate[476] ».

---

[471] *Idem,* 204 a.
[472] *Idem*.
[473] Plat. *Euth.*, not., 114.
[474] *Idem*, 273 b.
[475] *Idem*, 207 c.
[476] Plut., *V. Thémist.*, 138. « Comme les bâtards faisaient leurs exercices au Cynosarge (c'est en dehors des portes un gymnase dédié à Héraclès, car celui-là ne jouissait pas de la légitimité parmi les dieux, la condition mortelle de sa mère le retenant dans la bâtardise), Thémistocle décida quelques adolescents de naissance régulière à descendre là pour jouer avec lui. Par ce stratagème il réussit, dit-on, à supprimer la démarcation entre bâtards et enfants légitimes. Il est toutefois évident qu'il appartenait à la famille des Lycomides ; car le sanctuaire des initiations de Phylée, propriété commune de cette race, ayant été brûlé par les Barbares, lui-même le reconstruisit et l'orna de peintures, comme Simonide le rapporte

A. 3 La maison : l'exemple du Protagoras

Dans le *Protagoras*, Socrate, entrant dans la maison de Callias[477], découvre trois scènes distinctes : il décrit tout d'abord le spectacle d'une « procession » menée par Protagoras suivi de ses disciples et admirateurs venus l'écouter. Puis, à l' « opposé », une première scène immobile, qui contraste avec la première : les participants sont assis sur des bancs autour d'un siège élevé que Socrate compare avec humour à un « trône », sur lequel a pris place un autre maître sophiste, Hippias d'Élis.

D'abord, il faut parler rapidement de la pièce principale où se tient cette scène générale, le vestibule – la dernière pièce est attenante au vestibule, peut-être même n'est-elle séparée en rien sinon par un rideau puisque de là où se tient Socrate il perçoit les deux lieux : vestibule et chambre. C'est apparemment chez Callias un lieu vaste, il contient plusieurs personnes marchant en boucle, une sorte de salle, toute proportion gardée, des pas perdus. Le vestibule est un lieu médiateur entre le dehors et le dedans, entre le « privé » et le « public ». Il participe au processus d'accès à la maison. Prenons le cas de Socrate et d'Hippocrate. Ils se rendent là où se trouve Protagoras chez Callias. Ils frappent à la porte, essuient un premier refus qu'explique Socrate et n'entrent qu'à la seconde tentative quand le portier, un eunuque, consent à les laisser passer. Ils pénètrent dans le vestibule mais n'iront pas plus loin, ils accèdent là où se tient Protagoras et sa suite dont Callias lui-même. Les parties privées de la maison restent inaccessibles, l'*andrôn* et encore plus la partie la plus intime, celle des femmes. Le vestibule est à ce moment salle de classe, lieu de séminaire ou d'enseignement, mais aussi lieu de parole et de savoir. Si on prend au pied de la lettre le terme de magasin, il s'agissait, *a minima*, d'un lieu ouvert aux entrées et sorties de marchandises, peut-être même fréquenté par des gens de commerce.

Qui se tient dans ce vestibule et la pièce attenante ?

Le maître, comme il se doit, occupe la tête de la procession qui a un air de dispositif militaire[478] : au centre le stratège Protagoras, une aile –un « côté » - est occupée par le maître de maison, lui-même :

> « Callias fils d'Hipponicos, par le frère de Callias, né de la même mère[479], Paralos, fils de Périclès, et par Charmide fils de Glaucon[480] ».

L'autre aile - « côté » - est celle du :

> « [...] second fils de Périclès, Xanthippe, par Philippidès, fils de Philoménos, et par Antimoeros de Mendé [...] ».

---

[477] Dit Callias III, fils d'Hipponicos ce dernier est cité par Thucydide notamment pour son commandement durant la sixième année de guerre, Mars 426 –février 425, Thucydide : « A Athènes même, toutes les forces de la cité avaient été mobilisées et placées sous les ordres de d'Hipponicos, fils de Callias et d'Eurymédon, fils de Thouclès ». Ces forces athéniennes ont rejoint des troupes commandées par Nicias qui après avoir échoué à soumettre Mélos ont débarqué pour rejoindre Tanagra où elles remportent une victoire sur les habitants de la ville renforcés par des Thébains. Hipponicos meurt à la bataille de Délion en 424 dans la huitième année de guerre, Thucydide, Livre III, 91. Carrière J. -Cl., 1983, 46. Il est aussi le personnage que prend pour cible Eupolis dans les *Flatteurs*, en 421, « Le carnaval et la politique ».

[478] En 15 b, Socrate parle aussi de « première ligne » pour désigner les participants des deux « ailes ».

[479] Il ne s'agit donc pas de Hermogène le philosophe qui est né d'une mère différente.

[480] Nous savons qu'il est l'oncle de Platon.

Socrate, dans son récit, ne cite que ces sept noms : six sont Athéniens, le septième Antimoeros de Mendé est : « le plus distingué des disciples de Protagoras, auprès duquel il apprend le métier de sophiste pour l'exercer à son tour ».

Ici, dans cette vaste pièce, le maître ne dialogue pas, il donne un cours magistral. Le dialogue qui commence entre Socrate et lui-même se tient debout, aucun siège n'est avancé pour quiconque. La scène ressemble aux descriptions faites des enseignements donnés par Platon dans l'enceinte du Lycée. Mais, Socrate se moque du spectacle qui se déroule sous ses yeux, il décrit, avec malice, l'évolution des personnages à l'instar d'un chœur de danse :

« La vue de ce chœur me donna une grande joie, par la beauté des évolutions grâce auxquelles ils avaient soin de ne jamais se trouver devant Protagoras de manière à lui faire obstacle : chaque fois qu'il faisait demi-tour avec ses voisins de la première ligne, les auditeurs de l'arrière, avec un ensemble admirable, entr'ouvraient leurs rangs à droite et à gauche, par une marche circulaire, se retrouvaient derrière lui : c'était merveilleux ».

Le départ de Ménéxène appelé par le pédotribe permet à Socrate de questionner Lysis. Ils ne sont pas seuls, nous savons qu'un cercle s'est formé et que dans celui-ci se dissimule, Hippothalès qui ne veut pas troubler Lysis.

A.4 La rue : un espace public de tous les usages

Xénophon, *Mémorables,*

> « [Euthydème] trop jeune encore pour se rendre à l'Assemblée, il allait, lorsqu'il voulait s'occuper de quelque affaire, s'asseoir chez un fabricant de brides, voisin de l'agora, Socrate y vint, aussi, accompagné de quelques-uns de ses amis ».

Socrate homme de tous les lieux est aussi l'homme de la rue. Il y circule passant d'un endroit à l'autre. Dans le *Lysis,* il explique lui-même les circonstances qui l'on conduit à rencontrer le jeune « mieux-nés » :

> Socrate - : « Je revenais de l'Académie directement au Lycée par la route qui longe le mur à l'extérieur. [...][481] ».

La rue, c'est l'espace immédiat qui jouxte l'espace privé de la maison. On ne peut l'éviter. Au sortir de chez soi, commence la possibilité des bonnes et des mauvaises rencontres. Ariston déambule dans Athènes et rencontre Conon et ses fils : il reçoit des coups. Plutarque rapporte que Périclès y séjournait le moins possible, prenant le plus court des chemins pour se rendre à l'*Ecclésia* ou en revenir. Dans cette rue, il subit, selon le récit fait dans *Vie de Périclès,* les insultes d'un homme « sans éducation » qui le poursuit jusqu'à sa porte. (Plutarque, 5.2). C'est aussi dans les ruelles de la ville haute que les sicaires des Quatre-Cents et des Trente éliminent leurs opposants. La rue est aussi le lieu où désœuvré, Miltiade le père de Cimon, voit passer les Dolopes et commence une nouvelle vie. Socrate marche dans la cité, rencontre ses amis et parle avec eux dans la rue. Il y discute avec tous ceux qui acceptent de le faire. La rue est à la fois cet espace de médiation entre son « privé » et les espaces publics de la cité, l'agora,

[481] Plat., *Lys.*, 203a.

les lieux institutionnels de la délibération ou de la conduite des affaires mais aussi espaces des dieux. Sur la rue s'ouvrent les échoppes des artisans et coiffeurs-barbiers où l'on discute. Thucydide rappelle que c'est dans ces lieux que les citoyens, autour d'une carte de la Sicile, grossièrement dessinée certainement, que chacun menait une campagne victorieuse au temps où : « les Athéniens, favorisés à ce moment-là par leur bonne fortune, s'imaginaient que rien ne pouvait leur résister et qu'il leur suffisait d'engager n'importe quelles forces, considérables ou insuffisantes, pour mener à bien n'importe quelle opération, réalisable ou non » Thucydide, IV, 65, 4. Dans ces mêmes rues de la cité athénienne se racontent :

> « [...] Les histoires que toute la ville ressasse sur Démocrate [d'Aixônê, le père de Lysis] et sur Lysis, le grand-père de l'enfant, et sur tous ses ancêtres, leurs richesses, leurs écuries, leurs victoires à Delphes, à l'Isthme, à Némée, aux courses de chars ou de chevaux, il répète tout cela en vers et en prose [...]. L'autre jour, c'est un poème sur la visite d'Héraclès qu'il nous a débité : il y relatait comment l'ancêtre de leur maison avait reçu Héraclès, en vertu de sa parenté avec lui, étant né lui-même de Zeus et de la fille du fondateur de leur dème, histoires ressassées par les vieilles femmes, et maintes autres semblables[482] ».

Et si les réputations se font et prospèrent, dans la rue, y circulent avec certainement virulence – comme un virus – les « gossips » que V. Hunter dit être l'arme des « mauvaises langues » (en français dans son article), l'auteur, dans un article paru en 1990, les définit ainsi :

> « How then are we to define gossip ? One definition is that gossip involves statements "making moral judgments."4 This is apt but all too vague. For such statements may range from idle chatter, mere talk without malice, what the French call bavarder, to their opposite, mauvaise langue, "distilled malice," or deliberate abuse meant to hurt (Bailey 1; Spacks 4-6).5 In this study gossip implies talk of others-implicit moral judgments-meant to criticize, to scandalize, or to abuse. Hence it is closer to "distilled malice," which Spacks (4) describes thus : It plays with reputations, circulating truths and half-truths and falsehoods about the activities, sometimes about the motives and feelings, of others. Often it serves serious (possibly unconscious) purposes for the gossipers, whose manipulations of reputation can further political or social ambitions by damaging competitors or enemies, gratify envy and rage by diminishing another, generate an immediately satisfying sense of power, although the talkers acknowledge no such intent[483] ».

Dans l'espace de la place se tient aussi, l'oligarque dont Théophraste a tracé le portrait :

> « [...] Vous le voyez se promener dans la place, sur le milieu du jour, avec les ongles propres, la barbe et les cheveux en bon ordre, repousser fièrement ceux qui se trouvent sur ses pas, dire avec chagrin aux premiers qu'il rencontre que la ville est un lieu où il n'y a plus moyen de vivre, qu'il ne peut plus tenir contre l'horrible foule des plaideurs, ni supporter [...] ».

Au matin qui se lève, la rue peut être le lieu d'une sortie générale joyeuse ou *kômos*. Non celle qui termine la pièce de théâtre mais celle de la bande d'amis qui ont passé une nuit

---

[482] Plat., *Lys.*, 205 c – 206 a.
[483] Hunter V., 1990, 300. Voir aussi les notes indiquées dans cet extrait.

entière à boire ou autre. Les esclaves munis de flambeau les escortent jusqu'à chez eux[484]. Ces mieux-nés ont parfois, l'alcool batailleur et s'ouvrent le chemin avec leurs poings[485]. La rue est aussi le chemin d'autres processions, celles que la cité organise pour célébrer les divinités poliades. Certaines ont été le théâtre de la mutilation des hermès. Il n'en demeure pas moins, après cette longue énumération non exhaustive, de la vie dans la rue ou de la vie de la rue elle-même, que celle-ci reste un espace indéfini que V. Azoulay qualifie d'« impensés dans la plupart des débats scientifiques sur le monde grec » ». Il poursuit ainsi :

« Faire l'histoire de l'espace public en Grèce, c'est alors faire le récit de la façon dont émergent conjointement trois types de lieux publics : l'agora, les sanctuaires poliades et les nécropoles, c'est-à-dire les espaces réservés respectivement aux hommes, aux dieux et aux morts. Les archéologues étudient en effet la façon dont ces trois domaines sont articulés : la naissance d'un « espace politique » dans le monde grec serait liée à la dissociation progressive de ces différents espaces ».

La rue, nous venons de le voir, est protéiforme : elle n'appartient à aucun des trois genres que rapporte V. Azoulay et elle est nettement aussi un lieu du politique qui s'ajoute au rôle social qu'elle tient. La rue est par essence la sphère du *koinon* ou même son espace par excellence. Elle n'est pas l'espace exclusivement du citoyen, celui-ci y côtoie le métèque, le *nothos* athénien ou l'esclave mais aussi l'étranger. La rue est l'espace commun de tous les statuts sociaux de la cité.

Socrate, homme de tous les lieux y rencontre ses amis mais aussi tous ceux qui acceptent de discuter avec lui. La rue est le lieu de l'échange informel. Si Périclès y garde le silence, la rue est bruit de conversations entre les hommes, elle est un lieu privilégié de sociabilité. On y prend pour argent comptant le ouï-dire qui vient de nulle part mais qui est souvent accepté comme vérité. C'est aussi, dans cette rue athénienne, que Socrate suit Alcibiade et l'interpelle. La parole, on le voit, n'a pas de lieux exclusifs, elle déborde des lieux institutionnels. Si la démocratie athénienne est délibération, alors la rue est le champ même de la démocratie. L'échoppe, l'atelier, la placette, ailleurs sont les lieux privilégiés de l'égalité citoyenne. Seule peut-être dans ce type d'endroits elle est aussi vraie. Beaucoup des personnages d'Aristophane en sont issus. La rue athénienne, à ce moment-ci, est libre d'expression. Ce n'est pas l'espace du tyran, on peut donner son opinion avec liberté. La rue d'Athènes est celle des hommes libres. La rue, l'échoppe, l'atelier, la place, lieux habituels de discussion : le siège pliant porté par l'esclave de l'ami en est peut être une preuve supplémentaire. A quoi sert-il sinon à s'asseoir pour attendre en s'économisant tout en parlant ? Ainsi tout espace de circulation peut devenir lieux d'échange de parole. Il existe un autre lieu de débat, mais celui-ci n'est pas ouvert à tout public, c'est l'*andrôn* des bien-nés où se tiennent les banquets, autre lieu du politique.

[484] Aristoph., *Guêpes*. « Le banquet se termine, Philocléon se met en marche pour rentrer chez lui, à la manière d'un komast (Putz B., procession2007, 1344 – 1353 : « Philocleon stumbles on in the manner of a komast, bringing a torch and Dardanis, an aulos-player he has stolen from the symposium), il « conduit la joueuse de flûte vers sa maison ». « […]. Tu vois avec quelle adresse je t'ai soustraite, au moment où on allait te faire la débauche aux autres convives. […], moi, quand mon fils sera mort, je te rachèterai et t'aurai comme concubine, ma petite truie ».

[485] Voir sur ce sujet : Pütz B., 2007.

B. L'identité des sophistes

B.1. L'identité de Protagoras

« What is Protagoras ? Is he a sophist ?[486] ». L'auteur, Notomi N., l'affirme, répondre à ces deux questions complémentaires n'est pas aisé. Cela n'est d'autant pas aisé que ces questions, apparemment simples, peuvent en dissimuler d'autres : « Is he really sophist ? », est la première qui vient à l'idée parce qu'il me semble qu'il faut déconstruire les préjugés que certains ont sur les sophistes.

Socrate au tout début du dialogue du *Protagoras* pose cette question à Hippocrate :

> Socrate : - « Quelle est, pour Protagoras, l'appellation correspondante ?[487] ».

A cette question Hippocrate répond :

> Hippocrate : - « On dit ordinairement, Socrate, qu'il est un sophiste ?[488] ».

La question porte nous le voyons sans peine sur l'identité professionnelle de Protagoras. Quel type de profession exerce-t-il, être sophiste est-ce une profession ? Il existe donc matière à interrogation. Dans l'avertissement qu'il délivre à Hippocrate, Socrate s'attache à lui montrer l'importance de le savoir.

> Socrate : - « Dis-moi Hippocrate, à quel titre cet Hippocrate [« de Cos, l'Asclépiade »] recevra-t-il ton argent ? Que répondrais-tu ?[489] ».

Le *Gorgias* commence par la même interrogation et donc par la même incertitude.

> Socrate : - « [...] car mon dessein est de lui demander quelle est la vertu propre de son art et quelle est, au juste, la chose dont il fait profession et qu'il enseigne[490] ».

Chéréphon[491] qui accompagne Socrate dans la maison de Calliclès interroge Polos, l'autre « voix » de Gorgias :

> Chéréphon : - « Mais en fait, quel art exerce-t-il et quel nom par suite devons-nous lui donner ?[492] ».
>
> Polos : - « Gorgias, dit d'abord Polos, exerce un art [qui] est le plus beau de tous[493] ».

---

[486] Notomi N., 2013, 11.
[487] Plat., *Protag*., 311 e.
[488] Plat., *Protag.*, 311 e.
[489] *Idem*, 311 b – c.
[490] Plat., *Gorg.*, 447 c.
[491] Plat., *Apolog. Socr.*, 21 a. Ce personnage est cité dans l'Apologie comme ami d'enfance de Socrate et comme étant des « amis du peuple », il fut donc obligé, nous dit Socrate, de partir en exil durant le gouvernement des Trente. Lors du procès de Socrate, il était déjà décédé : « [...] puisque Chéréphon lui-même est mort ».
[492] Plat., *Gorg.*, 448 c.
[493] *Ídem*, 448 c.

Reprenant la parole Gorgias se fait plus précis et répond :

Gorgias : - « Mon art est la rhétorique, Socrate ».

Socrate : - « Par conséquent, nous devons t'appeler orateur ? ».

Socrate à nouveau : - « Eh bien, puisque tu possèdes l'art de la rhétorique et que tu es capable de former des orateurs, dis-moi à quel objet se rapporte cette rhétorique [...][494] ».

Socrate continuant : - « [...]. Dis-moi donc de la même façon, à propos de la rhétorique, de quel objet elle est la science [495]».

Gorgias : - « Des discours [496]».

En voyant les deux frères de Chios Euthydème et Dionysodore, Criton avoue qu'il ne les connaît pas mais il les pense sophistes :

« Criton : - L'un et l'autre me sont inconnus, Socrate. Encore de nouveaux sophistes, je suppose. De quel pays ? Et en quoi consiste leur savoir ?[497] ».

Plus loin dans le texte Euthydème interrogé par Socrate ne fait pas mystère de l'objet de « leur étude » :

Euthydème : - « La vertu, Socrate, répondit-il. Nous nous croyons capable de l'inculquer mieux que personne et plus rapidement[498] ».

Platon, quant à lui, le considérerait, selon Notomi N., comme le premier sophiste : « For this reason, Plato severely criticizes him as the first sophist ». La perception historiographique du mouvement sophistique à travers le temps a évolué. N. Notomi en résume quatre approches. La première est de condamner les sophistes leur faisant procès d'être des « manipulateurs d'arguments éristiques et de soutenir des thèses fallacieuses[499]. Ou tout à l'inverse les mêmes sophistes, depuis Nietzsche, sont des figures héroïques de l'antiphilosophie. Entre ces deux extrêmes, à la suite d'Hegel, ils sont perçus comme un « negative facteur in the history of philosophy[500] ». Dans le *Protagoras*, le second sophiste disserte, devant un parterre d'Athéniens et de disciples, qui le suivent sur la « Nature et sur les choses du ciel[501] ». Il est ici, l'exemple ce que N. Notomi recense comme une récente nouvelle perception de leur savoir et de sa transmission. Ils sont à la fois versés dans les sciences de la nature – mathématiques et astronomie – mais aussi logique, linguistique ou en autres sciences la politique ou l'éthique. Alors, sont-ils ceux qui auraient permis à certains orateurs, ayant suivi leurs leçons, de dévoyer, voire de fausser la délibération démocratique qui permettent aux mauvais conseils de prendre le pas sur le bon conseil ? C'est la position de Platon, elle est prédominante dans l'ensemble

[494] *Idem*, 448 d.
[495] *Idem*, 449 d.
[496] *Idem*, 449 d.
[497] Plat., *Euth.*, 271 b–c.
[498] *Idem*, 273 d.
[499] Notomi N., 2013, 11 « Many people did and still do criticize the sophists as teachers of apparent wisdom and empty rhethoric, or as manipulators of eristic arguments and fallacies ».
[500] Notomi N., 2013, 12 : « Since Hegel are put down as subjectivitists, who prepared the full-blown philosophy of Socrates and Plato. They are positively evaluated if only as a negative factor in the history of philosophy » ; voir aussi Kerfeld G. Br, 1999, 46-47.
[501] Plat., *Protag*., 15 c.

des dialogues consacrés aux sophistes. Le *Protagoras* n'échappe pas à la vindicte platonicienne. Il rejette d'avance l'interprétation nietzschéenne de sophistes fervents démocrates prônant la liberté et l'égalité des citoyens[502]. Protagoras premier sophiste ? Au livre *gamma* de la *Métaphysique,* Aristote lui-même livre son jugement sur les sophistes :

> « En voici une preuve : les dialecticiens et les sophistes revêtent la même apparence que le philosophe, car la sophistique n'est qu'un semblant de sagesse. [...]. La dialectique met à l'épreuve là où la philosophie apprend à connaître, tandis que la sophistique paraît apprendre à connaître, mais ne le fait pas[503] ».

Reprenons le questionnement premier de N. Notomi et les réponses de Protagoras : « What is Protagoras ? Is he a sophist ? » ;

Auquel Protagoras répond :

> « [...] je déclare ouvertement que je suis un sophiste [...][504] ».
>
> Il ajoute :
>
> « J'affirme quant à moi que l'art de la sophistique est ancien, mais que ceux des anciens qui pratiquaient cet art avaient coutume, pour éviter l'odieux qui s'y attache, de le déguiser et de la dissimuler sous des masques divers, les uns sous celui de la poésie, comme Homère, Hésiode ou Simonide, les autres sous celui des initiations et des prophéties, comme les Orphée et les Muses ; quelques-uns aussi, à ce que je vois, sous celui de la gymnastique, comme Iccos de Tarente et de nos jours, ce sophiste égal aux plus grands, Hérodicos de Sélymbria, et autrefois de Mégare ; de même, la musique a servi de déguisement à votre compatriote Agathocle, qui était un grand sophiste, ainsi qu'à Pythoclide de Céos et à beaucoup d'autres[505] ».

B. 2. De l'aspect à la parole

Tristan dissimule son aspect[506] ; le sophiste dissimule sa réelle activité ; il est toujours question d'identité, dans le premier cas de la personne, dans le second cas de la nature de l'activité. Les deux trompent sur leur réalité. M. Foucault écrit ceci :

---

[502] Notomi N., 2013 : « Since Nietzsche, the sophists are praised as heroes of anti-philosophy ; in contrast to Plato, who is elitist, anti-democratic, totalitarian, and absolutist, the sophists represent freedom, egalitarianism, and democracy (cp. Popper 1945 ; Havelock 1957). Their teaching of rhetoric and relativism attracts modern human and social scientists », p. 12.

[503] Arist., *Métaph., Livre gamma*, 1004b, 20-25.

[504] Plat. *Protag.*, 317 b ; Ricœur P., 2000, 13-14.

« Comment la sophistique et son art sont-ils possibles ? L'Etranger et Théétète tombent d'accord pour dire que le sophiste – toujours lui- est principalement un imitateur de l'être et de la vérité, quelqu'un qui fabrique des « imitations » *(*mimemata) et des « homonymes » (homonuma) des êtres (234b)…Le problème de la mémoire a disparu quant à sa spécificité, écrasé par la problématique dominante, à savoir la question de savoir dans quelle case on peut loger le sophiste. L'Etranger avoue son embarras [...] » ; p. 14 : « On voit même les trois termes *eidolon, eikon* et *phantasia* [...] ».

[505] *Idem*, 316 d–e.

[506] Le Goff J., 2005, 239. Christiane Marcello-Nizia « [...] Il faut examiner dans cette perspective les déguisements de Tristan : contrairement à la dame courtoise qui incite à l'exploit des armes, l'amour qu'il porte à Iseult excite chez Tristan non les facultés guerrières, mais la ruse et l'affabulation », 240 – 241. Tristan et Iseult : « [...], mais

> « Le bon rhétoricien, le bon rhéteur est l'homme qui peut parfaitement dire tout autre chose que ce qu'il sait, tout autre chose de ce qu'il croit, tout autre chose de ce qu'il pense[507] », pour atteindre son but, il utilise des moyens qui pourraient apparaître comme appartenant au simple domaine de la ruse, ce qui aurait pour conséquence que : le lien est dénoué entre celui qui parle et ce qu'il dit et celui ou ceux auxquels elle est adressée[508]. Il serait alors en quelque sorte « aiolos », « fourbe » mais surtout « ondoyant», il serait le contraire de l'image de la droiture. Etre ondoyant, c'est n'être pas l'homme d'une seule vérité.

Ici, il ne s'agit plus de dissimuler son identité corporelle ou « professionnelle », mais sa pensée, de cacher son âme peut-être aussi.

L'« ondoyant»

Un personnage de la tragédie répond parfaitement à ce dernier trait : il s'agit de Talthybios dans la pièce de Sophocle, *Oreste*. Nous savons que dans l'*Iliade*, il est le héraut d'Agamemnon. Il est porteur de ses commandements. Et, cela le protège quand il s'adresse aux autres rois. Dans cette tragédie, Agamemnon est mort, assassiné, nous le savons, par Égisthe avec la complicité de Clytemnestre, il est donc sans protecteur. Le Messager est le personnage qui rapporte à Oreste le déroulement des opinions exprimés sur sa culpabilité et la peine qui sera la sienne. Le Messager fait de Talthybios, « valet de tous les maîtres[509] », un portrait où la lâcheté le dispute à l'opportunisme. Sa parole est d'abord qualifiée de « discours à double tranchant[510] » composé de « beaux vilains propos qu'il sût entortiller[511] ». L'apposition des deux adjectifs, beaux et vilains, forment un oxymore qui fait paire avec le « discours à double tranchant ». Mais cela révèle aussi, l'habitude de parler qui est liée à sa fonction, et une certaine habilité dans le maniement du discours. L'homme est décrit comme ayant deux faces, l'une rappelant sa fidélité à Agamemnon et l'autre tournée « vers les amis d'Égisthe[512] ». Double face, ou double masque, associés à un double discours. Il faut remarquer que Talthybios ne s'adresse pas au peuple des citoyens mais seulement à deux catégories de gens, ceux de la lignée d'Agamemnon et aux amis d'Égisthe, à ceux à qui il veut plaire.

Mais est-ce la seule interprétation ? Talthybios, Tristan et les sophistes sont-ils réellement libres de faire un autre choix que celui de la vérité ? Après avoir porté la parole impétueuse et orgueilleuse de commandement d'Agamemnon, Talthybios ne risque-t-il pas un

---

le roi Marc l'exile. Les amants ne se voient plus désormais que de loin en loin en cachette, lors des venues de Tristan à la cour, sous des déguisements de pèlerin, de jongleur, de fou ».
Tristan pour tromper le roi Marc, époux d'Iseult, se fait passer pour « autre ». Il se dissimule sous une identité inattendue. Il change son aspect extérieur mais surtout son appartenance sociale. Au jongleur, au pèlerin, les barons, le roi, la cour n'accordent qu'une attention secondaire, ne regarde que les tours, l'agilité de celui qui les divertit ou la piété affichée du pèlerin. Sous ces déguisements il redevient libre de voir et de rencontrer Iseult. Le mensonge de son identité lui garantit la liberté. Protagoras nous dit que les « anciens » déguisaient d'une façon analogue leur condition de sophiste. Ils endossent les habits d'un « autre » dont l' « art » peut s'exercer librement sans opprobre et sans danger. Ils portent *masque*. Tristan et les sophistes utilisent le même artifice : se « diminuer » pour passer inaperçu, c'est la nature de leur ruse.

[507] Foucault M., 2009, 14.

[508] *Idem* ; Guignard P., 1995 : Fronton, 2003, 14 : « [...] Cueillir, rassembler, lier se dit en grec *legein*. Le lien tel est le *logos*, le langage. La ligature magique se dit en grec *katadesis*, en latin *defixio*. L'analyse (analysis) c'est délier. Généalogie familiale, liens de parenté, société ».

[509] Eurip., *Or.*, 890-891.

[510] *Ídem*.

[511] *Idem*, 892-893.

[512] *Idem*, 895.

sort peu enviable dans une cité où son maître a été exécuté par sa femme et son amant, où celle-ci vient d'être tuée par son propre fils ? Tristan, exilé par le roi Marc, ne peut revenir à la cour sans y être arrêté et exécuté. Les sophistes sans masques risquent dit Protagoras :

> « [...] cet homme-là [le sophiste] doit agir avec prudence : car il suscite par sa conduite des jalousies, des animadversions, des hostilités qui ne sont pas médiocres[513] ».

B.3 La nécessité aristotélicienne

Aristote définit dans *Métaphysique* ainsi la « nécessité » au livre *Delta* :

> « 5. On appelle en outre nécessité la contrainte et la violence, c'est-à-dire l'obstacle qui contrarie l'impulsion et le choix délibéré ; on dit que la contrainte est une nécessité et c'est pourquoi elle est pénible, comme l'affirme aussi Évenos :
>
> « En effet, toute nécessité est chose naturellement importune ».
>
> Et la violence est une sorte de nécessité, comme le dit Sophocle :
>
> « [...] mais la violence me fait faire ça par nécessité[514] ».
>
> Aristote poursuit ainsi :
>
> « Et l'on considère la nécessité comme quelque chose d'inaccessible à la persuasion, et avec raison car elle est contraire au mouvement qui suit le choix délibéré et le raisonnement. »

Comment clarifier ce passage d'Aristote ? La violence et la contrainte sont équivalentes en termes d'obstacles à la liberté de choisir ou d'agir. La nécessité, importune, ne peut être abolie, écartée par le pouvoir de la parole, celle-ci est comme sans puissance. Mais de quelle parole Aristote parle-t-il ? De celle qui anime le raisonnement qui participe à la raison, qui conduit à des actes raisonnés. La nécessité est étrangère à ce mode appelant à faire triompher la raison. Électre tue sa mère par « nécessité ». A plusieurs reprises, il l'affirme. La violence et la contrainte rendent inévitable l'usage du « hors-norme », du « au-delà », c'est-à-dire de la transgression. Thémistocle, par nécessité ainsi définie, à plusieurs reprises, comme un mode d'action, rompt le pacte de vérité qui le lie avec la cité et sa communauté, abandonnant la parole vraie, il fait appel au mensonge, à la parole, il est contraint au transgressif. Le mensonge est pas acte délibéré, mais il n'est, non plus, pas acte gratuit, la parole est trompeuse par nécessité, parce que l'acte est *justifié*. L'homme qui est contraint par la nécessité perd une partie ou la totalité de son libre-arbitre, de sa liberté d'agir. Il agit sous contrainte, sa responsabilité ne peut être jugée selon des critères moraux contemporains. Et c'est ce que ne cesse de dire, aussi, Électre.

N. Notomi en première lecture cite l'affirmation que Protagoras fait de sa profession - il faut usiter de ce terme car il s'y consacre à plein temps et que celle-ci est la source essentielle

[513] Plat., *Protag.*, 316 d.
[514] Soph., *Élec.*, 256.

de son revenu[515] ; sa renommée est strictement liée à son enseignement sophistique : (Hippocrate qui ne l'a jamais rencontré, connaît l'homme pour cette raison[516]) – :

« [...] je déclare ouvertement que je suis un sophiste [...][517] ».

A cela il rajoute une autre fonction : « [...] et un éducateur[518] ».

A. Croiset rend le terme par « éducateur ». Il convient de retenir l'idée de « formateur » et d' « enseignant » : celui qui délivre un enseignement qu'il possède[519], qui me semblent complémentaires et rendre, au plus près, l'activité de Protagoras. Le premier terme « formateur », au sens premier est bien évidemment de « donner forme ». Dans bien des mythes des civilisations premières, l'homme est façonné à partir de terre glaise, son créateur lui donne forme. Il naît de cette action. Le terme contraire de former est déformer. Il est utile de lier ces assertions : Socrate prévient Hippocrate longuement sur le danger des sophistes :

> Socrate : - « J'entends que tu es sur le point de confier ton âme à un homme qui est, dis-tu, un sophiste ; mais ce qu'est un sophiste, je serais étonné si tu le savais. Cependant, si tu l'ignores, tu ignores par cela même à qui tu confies ton âme, et si l'objet de ta confiance est bon ou mauvais[520] ».

Deux éléments sont mis en exergue, tout d'abord, la méconnaissance ou la méprise de la fonction du sophiste, de l'art du sophiste ; apparaît un second élément, à cet homme qui se déclare sophiste on confie son « âme » ; le résultat peut être bon ou mauvais car on est bien « formé » ou « mal formé », c'est-à-dire « déformé », mais ce n'est pas la forme du corps de l'homme qui est en jeu mais son animation, son « âme ». Sort-on le « même » de l'enseignement du sophiste ? L'âme, dit Socrate, à Hippocrate est une chose « bien plus précieuse à tes yeux que ton corps, quand il s'agit de ton âme, de laquelle dépend tout ton bonheur ou ton malheur [...][521] ».

---

[515] Kerfeld G. Br., 1981, 68. « Toutefois Protagoras déclarait être un professionnel et en était bien un. Et, en effet, durant la seconde moitié du Ve siècle que les sophistes se distinguaient sans ambiguïté de tous ceux qu'on qualifiait de sophistes avant eux. Ce qui caractérisait l'aspect professionnel de leur activité était qu'ils recevaient des honoraires pour leur enseignement. Selon Platon, c'était là une innovation par rapport à leurs prédécesseurs ».

[516] Platon, *Protag.*, 310 e : « [...] et d'ailleurs je n'ai jamais ni vu ni entendu Protagoras ; la première fois qu'il est venu ici, je n'étais qu'un enfant ». En note de bas de page, A. Croiset indique que ce premier séjour du sophiste doit dater de 444-443. Le même date ce dialogue de 432. Protagoras n'est donc pas reparu à Athènes durant une période d'une dizaine d'année ; note de bas de page n° I, p. 22.

[517] Plat. *Protag.*, 317 b.

[518] *Idem*, 317 b.

[519] Plat., Protag., 312 c : « [...] celui qui délivre un enseignement qu'il possède », me semble bien se lier au fait que Protagoras en échange de la science qu'il possède reçoit de l'argent. Elle s'accorde avec la critique socratique qui reproche aux sophistes cette relation savoir/argent qui donne au savoir un statut proche de la marchandise qui fonde ainsi une sorte d'équivalence entre quantité délivrée et argent reçu. En 312 c, Socrate utilise l'image du « boutiquier », du « marchand » pour désigner les sophistes : le sophiste aurait des pratiques proches ou identiques : « Un sophiste, Hippocrate ne serait-il pas un négociant ou un boutiquier qui débite les denrées dont l'âme se nourrit ? ». Socrate développe ce lien et image : marchandise/savoir. Les sophistes à l'instar des « commerçants, grands ou petits » vendent des « denrées » dont ils ne connaissent pas l'influence sur la santé du corps. Cette, pour le moins indifférence, mais surtout méconnaissance, quant aux conséquences de ce qu'ils vendent est mis en parallèle à l' « enseignement » des sophistes. Le savoir n'est pas « matière » neutre, il induit non seulement une connaissance de l'âme de celui qui le reçoit mais aussi préalablement une parfaite maîtrise des conséquences de sa délivrance. Les sophistes, de passage, méconnaissant ces conséquences ou les négligeant peuvent avoir une action déformante sur ceux qui suivent leurs leçons.

[520] Plat., *Protag.*, 312 b – c.

[521] *Idem*, 313 a.

Le danger apparaît-il dans nos sources ? Aristophane caricature dans les *Nuées* Socrate et ses disciples dans leur *pensoir*. Cela est bien connu. Damon ne se présentait pas comme sophiste, il est de ceux qui utilisaient un « masque » pour se « dissimuler », dans son cas, nous le savons, celui de maître de musique. Anaxagore préfère la fuite à un procès à Athènes. Aristote quitte la cité en hâte. Protagoras donne lui-même une liste de ces sophistes qui ont préféré vivre sous une autre identité. Le danger ne semble pas seulement limité à ceux qui reçoivent cet enseignement, il s'étend à la cité toute entière. Le sophiste est un élément extérieur à celle-ci ; le sophiste y séjourne, enseigne et « placerait sous influence » certains de l'élite des jeunes gens ; il exercerait donc, sur ceux-ci, plus qu'un magistère, une véritable conduite d'agir.

Dans la procession composée de ceux qui suivent Protagoras – en dieux ? - dans le vestibule de la maison de Callias ou ceux qui entourent Hippias d'Élis et Prodicos de Céos, Socrate mentionne des étrangers disciples de ces sophistes.

Protagoras le dit ;

> « [...] quand un homme qui est un étranger, vient dans les cités puissantes, et que, dans ces cités, il engage l'élite des jeunes gens à quitter les autres fréquentations, celles de leurs compatriotes et des étrangers, celles des plus âgés et des plus jeunes, pour s'attacher uniquement à lui dans la pensée que sa fréquentation les rendra meilleurs, cet homme-là doit agir avec prudence : car il suscite par sa conduite des jalousies, des animadversions, des hostilités qui ne sont pas médiocres[522] ».

Si Socrate expose les dangers de fréquenter les sophistes, ici, autre versant, Protagoras expose les dangers et leurs raisons pour le sophiste. Le premier danger est celui de la non-citoyenneté, le sophiste n'est pas protégé par les lois de la cité. Il ne séjourne, de surcroît, que dans des cités puissantes, nous nous doutons que les petites cités n'offrent pas le vivier élitiste dont il a besoin, ni le potentiel de fortunes qui est nécessaire à sa rémunération. L'enseignement qu'il délivre ne peut l'être, à cette lecture, que pour un groupe restreint de jeunes mieux-nés que l'on peut penser sélectionnés. Trois éléments au moins le prouvent, me semble-t-il ; le premier est que Protagoras séjourne dans la maison de Callias le riche dans laquelle s'est réuni, nous l'avons vu un panel de ceux qui sont sa clientèle potentielle : les fils de Périclès[523] notamment ; en fait, second élément, Hippocrate avoue à Socrate qu'il est venu le voir pour que celui-ci intervienne auprès du sophiste pour qu'il l'accepte auprès de lui. Il n'est donc pas sûr d'être parmi les élus que retiendra le maître. Au-delà du critère de la fortune, Hippocrate déclare à Socrate qu'il n'épargnera « ni son argent ni celui de [ses] amis[524] », il doit falloir être apte à comprendre et répliquer les leçons du maître : le maître doit pouvoir compter, ainsi, sur la qualité de ses propres élèves qui deviennent témoignages de son enseignement. Socrate le présente donc, ainsi, à Protagoras, en mettant en exergue les qualités intellectuelles qu'il prête à Hippocrate[525] :

---

[522] *Idem*, 316 c – d.

[523] A. Croiset dans la note de bas de page I, p. 22 indique que leur père a confié à Protagoras la rédaction de la constitution de la colonie athénienne de Thurii qu'il a initiée.

[524] Plat., *Protag.*, 310 e.

[525] Kerfeld G. Br., 1981. Sur ce thème du choix ou non de ces « élèves » G. Br. Kerfeld rappelle que, dans l'*Hippias majeur*, Platon affirme que les sophistes « étaient amenés, dit, par exemple Platon, à donner leur cours en présence de toutes sortes de gens » (282 d 1). Sur ce thème, Hippias aime à se vanter de la quantité d'argent qu'il peut gagner. Elle est mise en relation directe avec sa qualité de « sophistes premium », mais aussi, avec un certain

> « Hippocrate, ici, présent, est un de nos compatriotes, fils d'Apollodore, d'une maison illustre et opulente, doué lui-même de manière à soutenir la comparaison avec les meilleurs de sa génération. [...][526] ».

Hippocrate répond ainsi positivement à une sorte de grille de recrutement : citoyen, faisant partie d'une maison qui peut prétendre aux responsabilités de la cité (ayant certainement à l'instar de celle de Ménéxène occupé des postes de magistrats) et ayant une capacité intellectuelle à suivre et comprendre l'enseignement du maître. Ce que recherche Hippocrate dans l'enseignement de Protagoras nous le savons, il a dit à Socrate qu'il veut acquérir la science que détient le maître sophiste mais en fait ce qui l'attire c'est la réputation qu'il a d'être « merveilleusement habile à parler[527] ».

B.4 Anytos et la peur viscérale des sophistes.

Dans le *Ménon*, apparaît le personnage d'Anytos, il est, nous le savons, l'un de ceux qui vont accuser Socrate devant le peuple. Platon l'intègre à ce dialogue entre Socrate et le jeune Ménon, « Thessalien de Larisse, qui est un des élèves et ami de Gorgias[528] ». Anytos exprime sa haine des sophistes et menace Socrate.

Comment Anytos a-t-il pu les connaître ? Par le théâtre comique, par les discours publics, par la rencontre avec Socrate qu'il semble connaître dans ce texte. Socrate apparaît comme l'ennemi des poètes, des hommes politiques et des devins ou prophètes mais aussi de certains artisans limités « au caractère borné [de leur] savoir-faire[529] ».

Le poète est souvent cité comme l'homme possédant une *auctoritas*, il est référence. Il est le médiateur entre dieux et les hommes, il est inspiré par eux, tout comme le devin est leur

---

savoir-faire (Platon semble d'ailleurs indiquer que c'est là sa principale « teckné ») dans sa capacité à prendre de l'argent à ses élèves. Platon le présente presque comme faisant action de pillage : « Chargé de butin, je rentrai chez moi et le donnai à mon père qui fut, ainsi, que tous nos concitoyens, rempli d'admiration et de stupeur », 282 e. Cette admiration de la capacité à faire du butin se retrouve à plusieurs reprises chez Homère dans l'*Iliade* où elle est admirée. Hippias est présenté, d'une certaine façon, par Platon en guerrier qui se compare à un autre à la grande réputation : « J'arrivai en Sicile tandis que Protagoras s'y trouvait, déjà en plein succès et plus âgé que moi : malgré cette grande différence d'âge, en un rien de temps, je fis plus de cent cinquante mines, dont plus de vingt dans une misérable bourgade, à Inycos. [...] », 282 e. L'exploit est aussi là : persuader dans une « « misérable bourgade » certains à lui donner autant d'argent. La réponse de Socrate est moqueuse sous le sérieux du ton : « Voilà certes, Hippias, de beaux exploits, et qui font voir combien ta science et celle de nos contemporains l'emporte sur celle des anciens ». G. Br. Kerfeld quelques lignes plus loin énonce que : « A l'évidence, le jeune Hippocrate du *Protagoras* n'est pas du tout sûr qu'il sera capable de persuader Protagoras de l'accepter parmi ses élèves [...], 310 d 6 – e3) », p. 69. G. Br. Kerfeld rappelle que Socrate se déclare élève de Prodicos à deux reprises, d'abord dans le *Protagoras* : « Car la science de Prodicos, mon cher Protagoras, [...] tu ne sembles pas la connaître, en quoi tu diffères de moi qui l'ait apprise de Prodicos, mon maître » (341 a) ; puis, dans le *Ménon* : Socrate : - « Je crains Ménon, que nous ne soyons, toi et moi, que de pauvres raisonneurs et que nous ayons été, mal instruits, toi par Gorgias, moi par Prodicos », 96 d 7, É. Chambry trad.. Cela laisse supposer que, soit Socrate a reçu un enseignement gratuit de la part de Prodicos, soit qu'il a pu y avoir accès pour des sommes modiques à sa portée. Dans cette dernière hypothèse, cela signifierait que l'enseignement de certains sophistes puissent être, en groupe sûrement suivi par d'autres que des membres des « mieux-nés ».
Faut-il suivre Platon, sur ce type d'argument, dans son souci de démolition quasi-systématique des sophistes ?

[526] Plat., *Protag.*, 316 b.

[527] *Idem*, 310 e.

[528] Plat., *Mén.*, notice, 227.

[529] M. Canto-Sperber, introduction au *Ménon*, 30.

messager. Or, ces sophistes sont aussi les premiers fondateurs ou continuateurs d'une science empiriste, grâce leur pensée les prémices de l'astronomie s'installent dans le monde céleste. Elle tente par l'observation d'en donner un fonctionnement autre que celui de la croyance des mythes religieux. Ici, commence le désenchantement du monde et la contestation du statut du poète, du devin et du prophète. Anytos, par son double statut d'artisan et d'homme politique cumule sur sa personne deux catégories de personnages que Socrate n'épargne pas dans ses critiques.

Alors, Protagoras premier sophiste ? Non, certainement pas, puisque lui-même cite Homère comme un prédécesseur, mais, néanmoins premier sophiste a, non seulement voyagé sans masque, mais a pu se réclamer sans ambiguïté de cette activité.

B.5 Chronologie et héritages des sophistes

Protagoras[530], Gorgias[531], Prodicos et Socrate, nous le savons, sont contemporains. G. Br. Kerfeld donne, pour les deux premiers les dates suivantes : Protagoras environ 490/421 ; il fixe la date de naissance de Gorgias vers 485 et indique que la date de son décès est inconnue. Cependant cet auteur avance qu'il eut une longue vie et mourut dans le courant du IVe siècle. Prodicos serait né vers 460 et serait décédé au-delà de la date d'exécution de Socrate. Protagoras et Gorgias sont donc d'un âge proche, Prodicos serait plus jeune d'environ trente ans. Socrate, vers 470 aurait dix ans de plus que Prodicos dont il se dit l'élève. Ils sont donc tous les quatre pleinement contemporains de ce Ve siècle et particulièrement de la période qui nous occupe celle de la guerre du Péloponnèse. L'Hippias d'Élis serait de la génération de Prodicos, G. Br. Kerfeld n'avance pas de dates de naissance ou de décès mais dit-il :

> « Hippias d'Élis est mentionné dans le Protagoras en des termes semblables à ceux utilisés pour parler de Prodicos et l'on peut raisonnablement penser qu'ils étaient du même âge. Il semblerait qu'il fût en vie en 399 [...] et qu'il mourût très vraisemblablement au début du quatrième siècle[532] ».

Voici déjà un groupe d'hommes précis, des hommes qui « travaillaient avec la parole et l'esprit », ne vivaient pas de la rente du sol et n'étaient pas non plus contraints de travailler avec leurs mains ». Ces mots ont été écrits par J. Le Goff dans son ouvrage *Les Intellectuels au Moyen-Age*, ils sont cités par A. de Libéra dans *Penser au Moyen-Age*[533]. Une définition qui correspond bien, me semble-t-il, à ces hommes. Les sophistes ne sont ni les premiers ni les seuls à pouvoir vivre autrement que de l'agriculture, quel que soit son mode d'exploitation, ou en exécutant des travaux manuels. Ils ne sont pas non plus commerçants. Dans cette catégorie générique, il faut citer le médecin, le pédotribe, l'aède-poète, le maître de la cithare, le devin. Il existe donc, et nous le voyons ici dans seulement ces quelques exemples, un ensemble de personnes « travaillant et avec la parole [ou] leur esprit », en tout cas avec un savoir acquis. Dans cette énumération certains ont aussi pour activité de transmettre un savoir à d'autres hommes qui exerceront la même fonction. Polos est le disciple de Gorgias, Protagoras, Hippias

[530] Kerfeld G. Br., 1981, 90.
[531] *Idem*, 92.
[532] *Idem*, 94.
[533] Libéra de A., 1991, 10.

d'Élis ou Prodicos se déplacent avec une sorte de classe itinérante composée d'hommes qui se forment au contact et aux leçons de leur maître pendant un nombre d'années certainement variables selon les situations des uns et des autres. Ces hommes sont-ils des sophistes ? Le mot paraît restrictif, ils sont comme marqués par la puissance de catégorisation de Platon. Protagoras avoue son « sophicisme », Gorgias est « orateur ». Toujours à propos des intellectuels du Moyen-Age, A. de Libéra affirme qu' : « ils se sont eux-mêmes représentés leur singularité, c'est cette représentation cette conscience de soi, cette « estime » ou plutôt cette auto-évaluation [...][534] ». Il me semble que cela peut, aussi, être avancé pour ces hommes de savoir du Ve siècle. Ce n'est sans doute pas sans raison que Platon fait confirmer à Gorgias interrogé par Socrate qu'il est donc « orateur » :

> Gorgias : - « Et bon orateur, Socrate, si tu veux me nommer d'après ce que « je me vante d'être », comme dit Homère[535] ».

Protagoras l'affirme avec force à Socrate :

> Protagoras : - « [...] : je déclare ouvertement que je suis un sophiste et un éducateur, [...][536] ».

Nous avons déjà cité Hippocrate répondant à Socrate quant à l'activité de Protagoras : « Pour moi comme le nom [sophiste] l'indique, c'est un homme savant en choses savantes[537] ». N. Notomi cite Eustathe de Thessalonique :

> « As Eustathius, in quoting the fragment, calls him « natural philosopher » [...], Protagoras was probably presented as a typical intellectual who boasts of various kinds of knowledge […][538] ».

Il faut reprendre le catalogue des œuvres de Protagoras que G. Br. Kerfeld cite :

> « Le catalogue que nous a transmis Diogène Laërce des « œuvres conservées » de Protagoras se présente comme suit : *Art de l'éristique*, *Sur la lutte*, *Sur les sciences* (ou peut-être *Sur les mathématiques*), *Sur le gouvernement*, *Sur l'ambition*, *Sur les vertus*, *Sur l'état primitif des choses*, *Sur les choses de l'Hadès*, *Sur les actions incorrectes des hommes*, *Discours impératifs*, *Procès relatif à un paiement d'honoraires*, *Antilogie* (en deux livres). Ne figurent pas en tant que telles dans cette liste les œuvres : *Sur les Dieux* et *La Vérité* ».

Risquons un tableau récapitulatif par grands genres, en excluant *Discours impératifs* qui présente des difficultés à être classé.

---

[534] *Idem*, 11.
[535] Plat., *Gorg.*, 449 a.
[536] Plat., *Protag.*, 317 b.
[537] *Ídem*, 312 c.
[538] Notomi N., 2013, 14. Source : *DL 9.51 (DK 80 A1, II.253.23-25, = 80B 6a, II.266.13-14).*

Protagoras :

Ouvrages théoriques art de la parole ou politique	**Genre judiciaire**	**Traités scientifiques**	**Sur la religion**
Art de l'éristique	*Procès relatif à un paiement d'honoraires*	*Sur les sciences* (ou peut-être *Sur les mathématiques*),	*Sur les choses de l'Hadès*,
Antilogie (en deux livres)		*Sur l'état primitif des choses*,	*Sur les Dieux* et *La Vérité*
Sur le gouvernement			
Sur l'ambition			
Éthique : *Sur les actions incorrectes des hommes*			
Sur une discipline olympique : *Sur la lutte*			

Ce simple tableau fait apparaître, et seulement parmi les « œuvres conservées », la possibilité de créer six entrées différentes comprenant de un à quatre ouvrages. Les « ouvrages théoriques, art de la parole ou politique » sont les plus nombreux. Cependant, il est difficile de conclure qu'ils aient été les plus nombreux dans l'œuvre écrite de Protagoras, il faudrait disposer du catalogue entier de ses traités. Mais ici, ils sont prépondérants. Les titres nous disent peu de chose, néanmoins, ils permettent de remarquer *Art de l'éristique* et *Antilogie* (en deux livres), se rapportent à l'art du discours : art de l'*âgon* dans le dialogue et la façon de soutenir ou de s'opposer à deux thèses opposées. *Sur le gouvernement*, seul un point d'interrogation peut être marqué. Nous avons classé *Sur l'ambition* dans la première catégorie des ouvrages sur l'art de la politique ou de la de parole, mais peut-être, faut-il adopter une autre *taxis* et le placer dans les livres conservés à l'éthique et le faire rejoindre : *Sur les actions incorrectes des hommes*. L'ambition me renvoie à celle de tous les hommes politiques marquants du Ve siècle de Thémistocle à Alcibiade. L'ambition politique trouve également, écho dans la pièce d'Euripide *Ion*, elle est présente chez Lysis et ses amis. Hippocrate n'en est pas dépourvu. Dans un autre genre Agathon, le dramaturge du *Banquet*. A. Rademaker rappelle que nous disposons que peu d'informations sur cette œuvre :

> « The limited number of testimonies concerning Protagoras' views on language credit the sophist with at least rudimentary theories concerning world gender and congruence, concerning the relation between the moods of the verb and the various « basic types of speech or speech acts, and possibly also concerning the tenses of the verb [...][539] ».

Il ajoute que Protagoras aurait, d'après certains témoignages travaillés selon « deux directions principales » : « in the first place, there is a number of fragments on the topic of *word*

[539] Rademaker A., 2013, 87.

gender and congruence between nouns and verbal forms. Secondly, there [...] on the moods of the verb, and the relation of these to the basic types of speech [...] and [he] also distinghished the tenses of the verb[540] ».

De Prodicos, G. Br. Kerfeld ne peut citer qu'une *epideixis* sur le *choix d'Héraklès*, texte qui est repris et résumé par Socrate, selon ce que rapporte Xénophon dans *Mémorables* au livre II : « Et le sage Prodicos, dans son écrit sur Héraklès [...][541] ». L'auteur indique qu'elle « provient d'un ouvrage intitulé *Les Saisons* (Horai) qui contenait, selon Platon (D.-K. 84 B 1), outre l'éloge d'Héraklès, les *encomia* d'autres personnes ou d'autres personnages mythologiques[542] ». A cela, écrit-il, il faut rajouter un « traité *Sur la nature de l'homme*[543] ». Il ajoute que :

> « Prodicos était surtout célèbre pour ses travaux linguistiques ; d'aucuns ont même pensé, en se fondant sur la satire que fait de lui Platon dans le *Protagoras*, qu'il pourrait avoir laissé des écrits spécifiques sur la rectitude des noms. La portée philosophique de son œuvre est tout à fait considérable [...] [544] ».

Il est difficile d'établir un tableau de classement pour les œuvres de Prodicos. Notons que sa réputation porte sur ses travaux en matière linguistique et qu'il prononça publiquement des discours de nature épidictique.

Des œuvres de Gorgias, G. Br. Kerfeld cite un traité : *Sur la nature* [...] écrit durant la quatre-vingt-quatrième Olympiade, c'est-à-dire entre 444 et 441 [...] (D.-K. 82 A 10). [Mais aussi] sont parvenus jusqu'à nous des abrégés, des fragments ou des témoignages, relatifs à certains discours intitulés : *Oraison funèbre*, *Discours Olympique*, *Discours pythique*, *Éloge des Éléens*, *Éloge d'Hélène*, *Défense de Palamède*. Il est probable qu'il écrit également un traité théorique de rhétorique dont le titre était soit l'*Art*, tout simplement, soit, peut-être, *Sur le moment opportun* ». A cela, il faut ajouter l'*Onosmastikon* « attesté par Pollux[545] ». Dans cette liste, incomplète, domine, me semble-t-il, le genre des discours : six sont cités ici, de différente nature. Certains ont sûrement été prononcés devant un large public. *Sur le moment opportun* semble répondre à l'ouvrage *Sur l'ambition* de Protagoras, mais ce n'est qu'un rapprochement artificiel. Il faut souligner le dernier ouvrage mentionné : *Onosmastikon*. Nous le savons, l'onomastique est la science dont l'objet est l'étude, de façon générale, des noms propres, de leurs origines et de leurs significations. Dans un monde de mieux - nés, il s'agit certainement d'une science prisée par ceux dont la mémoire n'est plus assurée ou pas encore établie. Il ne faut pas oublier de souligner le premier cité le traité *Sur la nature*.

U. Eco dans son ouvrage, *Écrits sur la pensée au Moyen-Age*, travaille à établir une lignée de penseurs qui ont en quelque sorte poursuivi les travaux de Prodicos et de Protagoras. Le livre 2 est intitulé : *Latratus canis* et sa première sous-partie : 2.1, *Noms et signes*. Elle débute ainsi :

> « Pour justifier l'embarrassante position du *latratus canis* dans les théories médiévales du langage, il faut tenir compte du fait que la sémiologie grecque depuis le *Corpus*

[540] *Idem*, 88.
[541] Xén., *Mémo.*, 1. 21.
[542] Kerfeld G. Br., 1999, 93.
[543] *Idem*.
[544] *Idem*.
[545] *Idem*, 92–93, pour l'ensemble des citations.

Hippocraticum jusqu'aux stoïciens, distingue nettement une théorie des noms (ou du langage verbal) d'une théorie des signes[546] ».

Protagoras revendique fermement son appartenance à une lignée de maîtres à penser qui l'ont précédé sous des masques. Cette lignée va se perpétuer dans ce domaine du langage notamment jusqu'à U. Eco le sémioticien décédé en 2016. U. Eco dans la période médiévale qui l'occupe donne sur ce sujet les positions de : Saint Augustin, dans son ouvrage : *De doctrina christiana*, qui « propose sa fameuse définition du signe[547] », Abélard, *Dialectica* (I, iii 1)[548] ; Boèce qui commente le *De interpretatione* (16 a) d'Aristote[549] ; Saint Thomas d'Aquin qui fait lecture de la même œuvre du Stagirite[550] ; R. Bacon qui rédige le *De signis*[551].

Citons U. Eco rappelle l'appréciation suivante sur les travaux d'Abélard :

> « Dans *Ingredientibus* (éd. Geyer, p. 307), Abélard affirme sans ambiguïté que le plan de l'intellect est la médiation nécessaire entre les choses et les concepts. « Non seulement la *significatio intellectum* est une *significatio* privilégiée, mais elle est l'unique fonction sémantique légitime d'un nom, la seule dont un dialecticien doive se rappeler dans l'examen du discours » (Beonio-Brocchieri Fumagammi 1969, 37)[552] ».

Que voulons-nous soutenir ? Les travaux de Prodicos et de Protagoras, dont le contenu nous échappe pour leur plus grande partie, semblent cependant avoir été le début possible d'une science que nous appelons, maintenant, « sémiologie », et dont le nom a pour étymologie « semeia » : les « signes ».

De ces trois recensements d'œuvres écrites, on peut, me semble-t-il, tirer quelques affirmations. L'activité écrite de ces trois sophistes, Gorgias, Protagoras et Prodicos, est étendue sur la palette des savoirs, elle touche aussi bien la science que l'éthique ou la religion que bien sur l'art de la parole ou la science du politique. La réaction d'Hippocrate pressé de rencontrer Protagoras un « homme savant en choses savantes[553] » illustre la pluridisciplinarité de ces trois hommes. Cela est-il étonnant ? Il me semble que cela corrobore l'idée qu'il existe un groupe d'hommes dont le nombre croît qui professe un *corpus* de matières indispensable à un enseignement complet. Platon nous montre Prodicos et Gorgias prêts, et aimant disent-ils, à répondre à toutes questions, se vantant même de ne jamais avoir été pris en situation de méconnaissance. Au-delà, de cette présentation platonicienne, tendant à présenter cette prétention sous un jour critique, il faut savoir, je pense, discerner, les débuts d'une science qui répond à une infinie curiosité sur les choses de la nature. Chaque Grec, en levant la tête vers le ciel de la nuit, ne peut qu'y trouver un champ de questions illimitées. Ce besoin de savoir accompagne ou trouve *substrat* dans le développement des cités et en particulier Athènes. Il y a bien sûr correspondance entre sa polarité politique et économique dans le monde oriental de la méditerranée et sa réalité de capital des savoirs qu'elle revendique autant que ce groupe d'intellectuels se vante d'être des hommes savants en toutes les sciences. Le nombre des penseurs, de ceux qui vivent de cet acte inquantifiable, augmente certainement avec le

---

[546] Eco U., 2012, 652.
[547] *Ídem*, 653.
[548] *Ídem*, 655.
[549] *Ídem*, 657.
[550] *Ídem*, 663.
[551] *Ídem*, 672.
[552] *Ídem*, 816.
[553] Plat., *Protag.*, 312 c.

développement des cités et de leur centre urbain. Cette génération de penseurs ne naît pas *ex nihilo*. Protagoras et Gorgias revendiquent une filiation. Ils ancrent cette filiation intellectuelle dans une lignée de glorieux ancêtres. Socrate dans l'*Hippias majeur*, cite les « anciens sages, ceux dont le savoir est resté célèbre » Pittacos, Bias, Thalès de Milet et ceux qui ont suivi jusqu'à Anaxagore, [...][554] ». Ils s'y inscrivent en héritiers et en continuateurs. Ils recueillent ces héritages immatériels à l'instar d'un mieux-né comme Alcibiade qui peut remonter dans sa lignée héréditaire. Il faut, me semble-t-il, remarquer une conscience de soi, comparable, dans une certaine mesure, avec celle des héros de l'*Iliade*, dont Platon se moque, Gorgias affirme – ou Platon – lui fait affirmer - : « [...] d'après ce que « je me vante d'être », comme dit Homère[555] ». Le héros est celui qui sort des normes de son temps, qui est au-dessus des autres hommes, qui n'est pas l' « homme –mesure » mais celui qui est « hors-mesure », et ainsi marque les temps présents et futurs : il s'inscrit dans la mémoire au titre de l'exception. Protagoras, plus que Gorgias peut-être, appartient à cette continuité par d'autres moyens que ceux de l'exploit guerrier ou de l'exploit sportif. Les poètes ne se sont pas emparés d'une quelconque geste pour célébrer ces hommes qui font partie, de fait, du même groupe. C'est la continuité de la lignée qui leur a permis de ne pas être recouverts du voile de l'oubli, la reprise de leurs œuvres chez d'autres auteurs plus tardifs qui contribue à leur survivance. En fait, Platon lui-même, leur opposant, par la conservation de ses dialogues, a largement contribué à faire perpétrer leur nom. Durant leur vie active de penseurs, la parole est restée, malgré l'écriture de traités que nous venons voir, leur activité majeure et prédominante[556]. Il leur faut marquer des assistances pour asseoir leur réputation. G. Br. Kerfeld rappelle que Protagoras suscite « une grande admiration » chez les Athéniens lorsqu'il vînt dans la cité « à la tête d'une ambassade venue de Léontinoi » persuader ceux-ci de s'allier avec sa patrie[557]. On voit ici, que son talent rhétorique, non seulement est « mémorable », dit G. Br. Kerfeld, c'est-à-dire qu'il marque la mémoire des Athéniens, mais aussi qu'il est utile à sa cité. De la même façon qu'Hippias d'Élis le déclare dans le début de l'*Hippias majeur*, nous reviendrons sur Hippias et ses ambassades. L'oralité demeure prépondérante dans l'activité intellectuelle de ces penseurs. Protagoras,

---

[554] Plat., *Hipp. Maj.*, 281 c ; Barthes R., 1985, 90 : « Naissance de la rhétorique - [...] La rhétorique (comme métalangage) est née de procès de propriété. Vers 485 avant J. –C., deux tyrans siciliens, Gélon et Hiéron, opérèrent des déportations, des transferts de population et des expropriations, pour peupler Syracuse et lotir les mercenaires ; lorsqu'ils furent renversés par des soulèvements démocratiques et que l'on voulut revenir à l'*ante qua*, il y a eu des procès innombrables, car les droits de propriété étaient obscurcis. Ces procès étaient d'un type nouveau : ils mobilisaient de grands jurys populaires, devant lesquels pour convaincre, il fallait être « éloquent ». Cette éloquence, participant à la fois à la démocratie et de la démagogie, du judiciaire et du politique (ce qu'on appelle ensuite le délibératif), se constitua rapidement en objet d'enseignement. Les premiers professeurs de cette nouvelle discipline furent Empédocle d'Agrigente, Corax, son élève de Syracuse (le premier à se faire payer ses leçons), et Tisias. Cet enseignement passa rapidement en Attique (après les guerres médiques), [...] : la rhétorique est déjà, en partie, athénienne dès le milieu du Ve siècle ».

[555] Plat., *Gorg.*, 449 a.

[556] Xén., *Mémo.*, II : La « bibliothèque d'Euthydème » : « Sachant que le bel Euthydème avait fait une nombreuse collection d'ouvrages de poètes et de sophistes les plus renommés [...] ». Le livre est rare, peu répandu sinon parmi les « mieux-nés » mais ce témoignage nous rappelle que certains possèdent un certain nombre de livres qui peuvent constituer une « bibliothèque ». Il confirme que les « sophistes » écrivent des textes qu'ils diffusent ; Isocrate, *Disc., I, Éginétique*, 19, 5 : « Thrasyllos, le père de l'auteur du testament, n'avait hérité de rien de ses parents, mais devenu l'hôte du devin Polémainétos, il se lia tant avec lui que ce dernier en mourant lui légua ses livres sur la divination et lui donna une partie de sa fortune dont il est question maintenant ». Le terme de bibliothèque pour désigner sous un ensemble les livres que possèdent Euthydème est certainement trop précoce. J. –L. Fournet estime que ce terme apparaît beaucoup plus tardivement, en premier *bibliotheken* désigne les archives d'état, puis les archives privées où certains textes indiquent que dans le coffre les contenant peuvent y ranger des livres, c'est-à-dire des codex ; Fournet J. –L., 2019.

[557] Kerfeld G. Br., 1999, 92.

rappelle G. Br. Kerfeld est resté également dans la mémoire des Grecs cette fois-ci, « pour avoir parlé à Olympie, à Delphes, en Thessalie, en Béotie, et à Argos [...] ; à Athènes, il prononça des discours épidictiques et dispensa aussi son enseignement[558] ». L'enseignement, que dispensent les uns, les autres, demeure oral. Peut-il avoir meilleure façon d'enseigner l'art du discours que de pratiquer celui-ci dans son enseignement ? L'oralité semble-t-il, atteint un auditoire plus large que par la lecture des ouvrages écrits dont nous ne savons d'ailleurs comment ils étaient diffusés. Prononcer des discours aux Jeux, dans les sanctuaires, lors des rassemblements religieux panhelléniques, permet, de façon claire, de se bâtir ou d'entretenir une réputation, de pouvoir gagner des cités précédé par celle-ci.

Il faut marquer un temps d'arrêt pour examiner ces dangers qu'évoque Protagoras et qui imposent le masque et le déguisement de ses hommes qui « travaillaient avec la parole et l'esprit », ce qui est déjà une singularité qui les placent à la périphérie de la société hellénique. De ces hommes, desquels se réclament Protagoras, certains sont révérés par l'ensemble des Grecs : Homère, Hésiode ou Pindare que Protagoras n'a pas cité dans sa liste ou plus particulièrement par les Athéniens : Solon le poète élégiaque est nomothète. Tous sont ici des poètes. Il faut, déjà, essayer d'y voir plus clair.

> « [...] cet homme-là [le sophiste] doit agir avec prudence : car il suscite par sa conduite des jalousies, des animadversions, des hostilités qui ne sont pas médiocres[559] ».

Gorgias, en tant que maître, déclare à Socrate :

> « C'est donc celui qui en [la rhétorique] use mal qui mérite la haine et l'exil et la mort, mais non le maître[560] ».

Assertion qui prouve que le plus souvent certainement c'est le maître qui reçoit ou est menacé de ce type de châtiments. Si nous prenons comme exemple les trois « maîtres penseurs » mis en scène dans le Protagoras et y ajoutons Gorgias rien ne nous dit qu'ils ont subi un de ces sorts.

Nous connaissons leur cité d'origine :

- Protagoras : Abdère.
- Gorgias : Léontinoi.
- Prodicos : Céos.
- Hippias : Élis.

Aucune référence ne fait part, me semble-t-il, d'un exil. Les quatre hommes ne parlent pas en exilés. Ils ne sont pas privés de parole, comment pourraient-ils, alors, en faire commerce ? Ils sont reçus à Athènes qui contrôle une grande partie des cités du bassin oriental de la méditerranée dont Céos dans les Cyclades. Protagoras semble avoir séjourné à plusieurs reprises dans la cité athénienne, nous savons donc qu'il s'est vu confier par Périclès la rédaction de la constitution de Thourioi, il prend ici, le statut du nomothète. Au

[558] *Idem*.
[559] Plat., *Protag*, 316 d.
[560] Plat., *Gorg.*, 457 c.

début du *Gorgias*, Chéréphon dit à Socrate qu'il n'est pas grave que Gorgias ait terminé son enseignement :

« Le mal n'est pas grand, Socrate, je vais le réparer. Gorgias est mon ami : j'obtiendrai de lui une nouvelle séance [...][561] ».

Hippias déclare à Socrate au tout début de l'Hippias majeur que le « loisir m'a manqué » de séjourner à Athènes. Le ton de ce début de dialogue montre une familiarité avec Socrate qui ne peut avoir été instituée qu'à Athènes, Socrate, de son propre aveu, ne voyageant pas. Il faut donc que ce soit de fréquents séjours du sophiste qui en soit la raison. Protagoras, Prodicos et Hippias d'Élis sont donc reçus chez Callias. Gorgias l'est dans la demeure de Calliclès. Est-ce au titre de la *xénia* ? Aucunement, il ne peut y avoir de relation d'égal à égal, de mieux-nés à mieux-nés entre ces hommes, dont seul le savoir les sépare du peuple, aucun *symbolos* partagé, aucun rituel d'hospitalité dans l'accueil. Ils ne sont pas, non plus, installés sous la protection du proxène de leur cité. Pouvons-nous penser qu'ils sont reçus comme un hôte de commerce, un marchand ami à qui on donne l'hospitalité ? Je pense qu'aucune de ces situations ne correspond à l'accueil dont ils bénéficient. Ils semblent bien bénéficier d'un statut d'hôte singulier en accord avec leur place spécifique dans la société. Je crois qu'il faut ici réintroduire l'idée d'utilité que Socrate intime à Lysis d'acquérir par le savoir. Ces hommes sont entre utilité et le rejet que Protagoras dénonce comme risque. Admettons que ce personnage de Callias aspire à acquérir du savoir[562]. Je crois qu'il faut retenir que, chez lui, ils sont signe de fortune à l'instar des objets précieux, que les maisons les plus riches exposent comme autant de trophée de richesse dans l'*andrôn*, notamment au moment où l'on s'y réunit pour un *symposium*. Le portier de la maison de Callias repousse d'abord Socrate et Hippocrate : « Ah ! dit-il, des sophistes ! Il n'est pas libre[563] ». Peut-on avancer que cette maison athénienne a la réputation dans ce monde des sophistes de leur offrir l'hospitalité ? En tout cas, il est certain qu'une sélection se fait. On ne passe pas la porte seulement en affirmant un titre de sophiste. Seuls sont à l'intérieur, trois des plus réputés membres de cette profession. Callias n'est pas celui qui ouvre sa demeure à tous. Il faut très certainement « être d'or et d'argent ». Il faut pouvoir susciter chez les autres mieux-nés une convoitise. Hippocrate se précipiterait encore plus vite chez Callias si Socrate ne le ralentissait pas en le prévenant contre les dangers de ces hommes pour son âme. Calliclès affirme : « Gorgias est mon hôte et vous donnera une séance[564] ». Dans le vestibule de Gorgias, Socrate rompt la discussion avec Protagoras et se dirige vers la porte : « En disant ces mots, je me levai pour partir [...][565] » car devant ses exigences formelles dans l'échange éristique, il lui « parût que Protagoras commençait à se rebiffer, qu'il souffrait et que ces questions le mettaient au supplice[566] ». Mais, Platon fait intervenir Callias, le maître de maison, Socrate le rapporte ainsi à son ami : « [...], mais au moment où je me levais, Callias me prît d'une main le bras et de l'autre saisissant mon manteau : « Nous te lâcherons pas, me dit-il, Socrate ; car sans toi une pareille conversation n'est plus possible[567] ». Callias tient dans sa demeure Socrate et

[561] *Idem*, 447 b.
[562] Plat., *Protag.*, 335, d–e. Socrate - : « Fils d'Hipponicos, j'ai toujours admiré ton amour de la science ; en ce moment-même, je t'en félicite et je t'en aime davantage ; [...] ». Dans *Apologie de Socrate*, 20 a, ce dernier déclare à propos de Callias : « J'étais allé par hasard chez un homme qui a payé, à lui tout seul, plus large tribut aux sophistes que tous les autres ensemble, Callias fils d'Hipponicos ».
[563] *Idem*, 314 d.
[564] Plat., *Gorg.*, 447 b.
[565] Plat., *Protag.*, 335 c.
[566] *Idem*, 333 e.
[567] *Idem*, 335 d.

Protagoras tout à la fois[568]. Premier élément de renommée. Second, la confrontation entre les deux hommes, à peine commencée, promet une lutte d'anthologie. Callias tient ici, et c'est un aspect important qu'il souligne, un « événement » à sa portée. Dans le *Gorgias*, Socrate et Chéréphon arrivent trop tard pour entendre la « foule de belles choses[569] » que Gorgias a livrée à ses interlocuteurs. Que propose Calliclès : « Eh bien [re]venez chez moi quand vous voudrez : Gorgias est mon hôte et il vous donnera une séance[570] ». Dans les deux cas, Callias et Calliclès semblent avoir un certain pouvoir sur leurs hôtes du moment : ils peuvent décider, ou en tout cas les prier vivement, de se prêter à leurs demandes. C'est en tout cas ce que Platon semble nous dire.

Le prétexte de l'*Hippias majeur* est la rencontre de Socrate et d'Hippias, dans un lieu qui n'est pas mentionné. On peut noter que les deux hommes sont seuls, aucun accompagnant ni pour l'un ni pour l'autre. Socrate salue Hippias en notant qu'il revient à Athènes après une longue absence[571]. La réponse d'Hippias est intéressante par au moins deux aspects, d'abord, Hippias d'Élis a dû assumer à maintes reprises des ambassades pour le compte de sa cité et, non des moindres puisqu'il a été choisi pour parler à Sparte. Hippias sait choisir les « paroles nécessaires » dans les « relations entre États[572] ». Il est « habile », en tout cas, il l'affirme, confirmant l' « estime de soi[573] » que Platon prête aux sophistes qu'il met en scène. Mais, surtout, souligne, Socrate, son savoir, sa parole, ses discours ont été utiles ou jugés comme tels par sa patrie et ils lui permettent ainsi : « [...] comme citoyen, de rendre service à [sa] patrie ». Protagoras a été l'ami de Périclès note A. Croiset dans sa notice (p. 6). En rédigeant la constitution de la colonie athénienne de Thourioi[574], le savoir du « maître à penser » d'Abdère a été utile à la cité athénienne. Ces exemples d'utilité de ces sophistes rejoignent donc l'injonction socratique à Lysis. Le savoir des deux hommes est « action », « agir », il est mis au service de la communauté. La déclaration de Gorgias aurait alors forme de vérité : « C'est donc celui qui en [la rhétorique] use mal qui mérite la haine et l'exil et la mort, mais non le maître[575] ».

> « [...] cet homme-là [le sophiste] doit agir avec prudence : car il suscite par sa conduite des jalousies, des animadversions, des hostilités qui ne sont pas médiocres[576] ».

Les ambassades d'Hippias pour sa patrie Élis rendent dit Socrate « service à sa patrie » et de plus comme récompense pour lui elle lui évite le « dédain » et lui font « mériter l'estime

---

[568] Socrate est un habitué de cette demeure, Xénophon le met en scène dans son *Banquet* chez Callias.
[569] Plat., *Gorg.*, 347 a.
[570] Plat., *Gorg.*, 447 b.
[571] Plat., *Hipp. Maj.*, 281 a. Il s'agit de l'entame du dialogue, Socrate : - « Salut au bel et savant Hippias ! Il y a bien longtemps qu'Athènes n'a pas reçu ta visite ! ».
[572] *Idem*, 281 a – b.
[573] Platon aime à se moquer d'Hippias. Des trois sophistes de ces lignes, il est celui qui développe la plus grande prétention, dans l'Hippias mineur, il déclare entre autres : Hippias : - « Vraiment, Eudicos, j'agirai d'étrange façon ! Quoi ? J'ai l'habitude de me rendre d'Élis, où j'habite, à Olympie dans l'assemblée solennelle des Grecs, chaque fois que les jeux ont lieu, et, là, d'aller dans le sanctuaire me mettre à la disposition de tous pour discourir, à la demande de tel ou tel, sur des sujets que j'ai préparés et pour répondre à toutes les questions qu'on se plaît à me poser ; et aujourd'hui je me déroberais à celles de Socrate ! », 363 c – d ; quelques lignes plus loin, il ajoute répondant à Socrate qui en « rajoute » : Hippias : - « Confiance bien naturelle, Socrate. Depuis que je vais concourir à Olympie, je n'ai jamais rencontré un homme qui me fût supérieur en quoi que ce soit », 364 a.
[574] Kerfeld G. Br., 1999, 90. Will É., 1972, 278.
[575] Plat. *Gorg.*, 457 c.
[576] Plat. *Protag.*, 316 d.

publique[577] ». En concourant dans des prises de parole publiques à Olympie, il « honore » également, dit Socrate, sa patrie[578].

Alors, d'où viennent les dangers que Protagoras dénonce ? G. Br. Kerfels, nous dit qu'à Argos « il fut à tel point honni que ses élèves étaient passibles de sanctions » alors qu'à Athènes « il reçut des sommes considérables[579] ».

Faut-il n'en rechercher les raisons que dans celles que nous offre Platon dans la première partie du *Gorgias* ? Cette première partie est une discussion à trois : Socrate d'un côté – animé par Platon - et Gorgias et Polos, le disciple, de l'autre. En somme, une discussion entre professionnels. Mais les seconds sont cantonnés par Platon dans le périmètre restreint d'une forme unique de leurs compétences ou du moins de celles de Gorgias : la rhétorique, l'art du discours.

> Gorgias : - « Voilà pourquoi je prétends que la rhétorique est l'art des discours, et je soutiens que ma définition est bonne[580] ».

Et là, va suivre un échange court et rapide entre Socrate et Gorgias, au cours duquel ce dernier, déjà manœuvré par Socrate qui cherche la touche, va livrer et réduire l' utilité de cette partie de son enseignement à une seule fonction, celle qui, telle une potion magique a le pouvoir de transformer un homme parlant en un surhomme, dont la supériorité tient dans la force de sa parole et qui prend l'allure du tyran ; celle qui finalement, pour nous, classera les sophistes dans la catégorie des *malfaisants* ou pour le moins des *dangereux*. Le *Bien*, incarné par Socrate, affronte le *Mal*, qui a pris pour apparence Gorgias et, bien évidemment, Polos son disciple, mais celui-ci est représenté seulement en « diablotin ». Tous les autres aspects de son savoir et de son enseignement sont poussés hors mémoire. Ici, accessoirement, de façon sous-jacente, Platon démontre que l'on n'est pas maître de son empreinte dans le futur, elle dépend aussi, d'un autre plus puissant, plus enclin à être cru. Au fond, l'un affirme être manipulateur de foule, l'autre ne l'est-il pas aussi ?

> Socrate : - « Eh bien, Gorgias, suppose que tu es interrogé par eux tous en même temps que par moi, et fais nous connaître quelle est cette chose que tu dis être pour l'homme le plus grand des biens, et que tu fais profession de produire.
>
> Gorgias : - « C'est celle qui est réellement le bien suprême, celle qui donne à qui la possède la liberté pour lui-même et la domination sur les autres dans sa patrie.
>
> Socrate : - « Mais enfin qu'entends-tu par-là ?

---

[577] Platon, *Hipp. Maj.*, 281 c.
[578] *Idem*, 363 b.
[579] Kerfeld G. Br., 1999, 92.
[580] Plat., *Gorg.*, 450 c ; Barthes R., 1985, 91. R. Barthes définit la rhétorique, « métalangage c'est-à-dire discours sur le discours » en cinq points : 1. Une *technique*, [...] ; 2. Un *enseignement* [...] ; 3. Une *science*, [art ou *technè*] ou en tout cas une proto-science, c'est-à-dire : « un champ d'observation autonome délimitant certains phénomènes homogènes, à savoir les « effets » de langage ; b. un classement de ces phénomènes (dont la trace la plus connue est la liste des « figures » de rhétorique [...] ; 4. Une morale [...] ; 5. Une *pratique sociale* ; p. 87 ; il ajoute quant au rôle de Gorgias quelques pages plus loin que : « Le rôle de Gorgias (pour nous) est d'avoir fait passer la prose sous le code rhétorique, l'accréditant comme discours savant, objet esthétique, « langage souverain », ancêtre de la « littérature » ».

Gorgias : - « j'entends le pouvoir de persuader par le discours les juges au tribunal, les sénateurs[581] au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans tout autre réunion qui ne soit une réunion de citoyens. Avec ce pouvoir, tu feras ton esclave du médecin, ton esclave du pédotribe, et quant au fameux financier, on s'apercevra qu'il aura financé non pour lui-même, mais pour autrui, pour toi qui sais parler et qui persuade la multitude ».

Socrate : - « [...] Vois-tu quel qu'autre pouvoir à lui attribuer que celui de produire la persuasion chez les auditeurs ?

Gorgias : - « Nullement, Socrate, et tu me parais l'avoir parfaitement définie ; car tel est bien son caractère essentiel ».

Le danger est différent de celui dont parlait Protagoras :

« « C'est donc celui qui en [la rhétorique] use mal qui mérite la haine et l'exil et la mort, mais non le maître [582] ».

La rhétorique n'est pour Protagoras que ce que les hommes en font. Gorgias partage l'avis de Protagoras et le répète de façon proche, voire analogue :

« Les maîtres ne sont donc pas coupables et l'art n'encourt de ce chef ni responsabilité ni blâme : toute la faute est à ceux qui en usent mal[583] ».

Mais la responsabilité est souvent attribuée à ces maîtres qui en dévoilent une utilité tordue. Gorgias affirme clairement le rôle actif et délétère de l'art du discours, il est outil de domination, il s'attaque à la liberté collective de pouvoir suivre le chemin choisi. La rhétorique est capable de domination dans tous les domaines dans ceux du *koinon*, mais aussi, contre celui qui est, dans tous les temps attaqué sous diverses appellations, le « financier[584] ». Cet outil de « bien suprême » affirme, plus loin, Gorgias peut aussi influencer le vote des citoyens quant aux magistratures électives et notamment celle qui désigne les dix stratèges de la cité[585]. Celui qui maîtrise cet *art de la parole*, tel que Gorgias se dit capable de l'enseigner, possède donc la capacité de persuader les citoyens assemblés de le suivre sur d'autres routes, de « prendre chaînes ». Cette « parole de pouvoir » est le premier des dangers que Socrate – Platon dénonce, sans nuances, celui qui touche l'ensemble de la cité qui en ruine les fondements et les principes d'égalité citoyenne.

Anytos : - « Par Héraclès, prends garde à tes paroles, Socrate ! Qu'aucun des miens en tout cas, ni de mes amis, homme de notre cité ou étranger, ne soit pris d'une telle folie, d'aller chez ces gens-là pour y être empesté, car ils sont, c'est bien évident, la peste et la destruction de ceux qui les fréquentent ![586] ».

---

[581] C'est bien le terme qu'A. Croiset choisit d'utiliser dans l'édition C.U.F. de 1955 des œuvres complètes de Platon. Nous savons qu'il désigne là, par ce terme inapproprié, les citoyens qui siègent au Conseil d'Athènes.
[582] Plat., *Gorg.*, 457 c.
[583] Plat., *Gorg.*, 457 a. Socrate aurait pu faire une remarque semblable.
[584] Avec lequel Strepsiade a aussi des problèmes.
[585] Plat., *Gorg.*, 456 a.
[586] Plat., *Mén.*, 91 b–c. la traduction est de M. Canto-Sperber, elle exacerbe la violence de la réaction d'Anytos au prononcé par Socrate du nom « sophistes ». A. Croiset propose, quant à lui, cette traduction : Anytos : - « Et quels sont donc, Socrate, les hommes que tu veux dire ? » Socrate : - « Ce sont, comme tu le sais certainement toi-même, ceux que l'on appelle les sophistes ». Anytos : - « Par Héraclès, Socrate, veille sur ton langage ! Fassent les dieux

[...]

Socrate : - « Tu n'as donc aucune connaissance de ces hommes !

Anytos : - Oui, et puissé-je n'en avoir jamais !

Socrate : - Mais dans ce cas, bienheureux, comment pourrais-tu savoir qu'il y a du bon dans ce qu'ils font ou que c'est vain, si tu n'y connais absolument rien[587] ?

Anytos : - C'est facile. En tout cas, ces gens-là, je sais ce qu'ils sont, que je les connaisse ou pas ! ».

« [...] ne soit pris d'une telle folie, d'aller chez ces gens-là pour y être empesté, car ils sont, c'est bien évident, la peste et la destruction de ceux qui les fréquentent ! [...] ».

Peut-être pouvons-nous revenir à la description de l'épidémie de peste du début de la guerre du Péloponnèse que rapporte Thucydide au livre II :

« [...] ; c'était aussi la contagion, qui se communiquait au cours des soins mutuels et semait la mort comme dans un troupeau : c'est là ce qui faisait le plus de victimes [...][588] ».

« D'une façon générale, la maladie fut, dans la cité, à l'origine d'un désordre moral croissant[589] ».

Pour conclure sa diatribe contre les dangers de confier son âme à un sophiste, Socrate conclut ainsi :

« [...], et, quand on s'en va, [de chez le sophiste], le bien ou le mal est déjà fait[590] ».

Les contagions du corps par la peste et de l'âme par les sophistes seraient donc de même nature : sournoise, parce qu'au fonds, elles sont toutes deux malveillantes, leur finalité est la destruction de l'ordre de la cité, le chaos renverse l'ordre.

Sophocle dans sa pièce *Œdipe-roi*, débute par une description de Thèbes, la cité de Cadmos qui est frappée par deux maux terribles et complémentaires. Le prêtre de Zeus la rapporte ainsi : « La mort la frappe dans les germes où se forment les fruits de son sol, la mort

---

qu'aucun de mes parents, de mes proches, de mes amis, qu'il soit notre citoyen ou qu'il soit étranger, ne devienne jamais assez fou pour aller se faire empester par ces gens-là ; car ils sont vraiment une peste et un fléau pour quiconque les approche ! » ; ici, je voudrais citer certains propos de Jankélévitch au sujet du courage et de l'homme courageux, que rappelle C. Fleury dans un article de la revue *Études*. (Fleury C., « Le courage du commencement », *Études*, 2014, 62). Je crois qu'il qualifie parfaitement dans ce dialogue l'attitude de Socrate qui est de ne pas se dérober, d'assumer sa parole : « On croit que la lâcheté dit la vérité des hommes, mais rien de tel. Seul le courage dit leur singularité. Leur irréductible. Pour V. Jankélévitch, c'est le moment où la distance, voire l'ironie, du courageux s'inverse. C'est le moment de « sérieux », un sérieux qui n'est pas défini par le dogme qu'il porte mais par la temporalité à laquelle il convie. Sérieux parce que maintenant, tout de suite. Sérieux parce que la délégation est impossible. En ce sens, l'acte moral courageux et l'acte contemplatif partagent ce sens du présent et de l'instant. « Le bien est une chose qu'il faut faire séance tenante, sur-le-champ. [...] Mais ne nous trompons pas. Le courageux n'est pas exempt de l'art de temporiser. « Desserrer l'urgence » peut – s'il ne devient l'alibi d'un ajournement systématique – être une maxime courageuse.».

[587] On retrouve pareil constat dans l'*Apologie de Socrate* Plat., 23 c–d : « [...] et ils déclarent qu'il y a un certain Socrate, un misérable, qui corrompt les jeunes gens ».

[588] Thuc., II, 51, 4.

[589] *Idem*, 53, 1.

[590] Plat., *Protag.*, 314 b.

la frappe dans ses troupeaux de bœufs, dans ses femmes, qui n'enfantent plus la vie [...][591] ». Le cycle de l'ordre naturel est interrompu, plus fortement : il a disparu. A sa place le *dés-ordre* qui conduit la cité à sa perte. Le chaos de la cité thébaine est provoqué par la maladie envoyée par Apollon : pour punir les hommes, le dieu leur enlève la vie certes, mais aussi l'ordre. Le sophiste assimilé à la maladie, suscitant le désordre est celui que les dieux rejettent. Et, leur colère s'abat sur Athènes, cité qui est « sans ordre ». Cette absence est politiquement et directement la conséquence de l'attirance que les enseignements des sophistes exercent sur les mieux-nés et leurs enfants. Athènes est une cité potentiellement sous cette menace, celle de devenir la cité de Cadmos.

D'où peut venir, chez Anytos, cette peur viscérale des sophistes. Comment a-t-il pu les connaître, lui qui dit ne jamais avoir suivi le moindre de leur cours ? Il semble que Socrate et lui se connaissent. C'est en tout cas ce que le dialogue de Platon suggère. Mais au-delà de ce dernier ? Par les représentations de pièces de la Comédie ancienne qui use de la « la parodie, la caricature, la satire par raillerie, la bouffonnerie »[592] . Jean – Claude Carrière rappelle, dans « Le carnaval et le politique » que : « Socrate, [qui] est harcelé par les Comiques de 423 à 405, et qu'Aristophane [le] faisait brûler vif dans son pensoir, est tué légalement en 399[593] ». Il ne les a vraisemblablement pas lus. A-t-il eu l'occasion d'écouter un de leur discours public ? Il est impossible de répondre à cette question. Son opinion s'est-elle forgée en écoutant les courants d'opinions mais aussi ces « gossips » qui circulent dans la cité ? Elle est, en tout cas, certainement représentative de l'opinion qu'en ont certains. Cela nous pousse à examiner l'identité citoyenne d'Anytos : qui est-il ? M. Canto-Sperber l'identifie comme l'un des deux accusateurs de Socrate[594]. Il est fils d'un tanneur de peau qui « aurait fait fortune ». Élu stratège, il commande une expédition à Pylos qui « tourne au désastre ». Cet échec le conduit devant un tribunal, « il aurait [...] tenté de corrompre son jury[595] ». En 404, il fait partie de ceux qui au côté de Thrasybule rétablissent la démocratie à Athènes[596]. Il faut faire plusieurs remarques, d'abord, Anytos bien que n'appartenant pas aux bien-nés, quoique dépourvu d'héritages immatériels, et ne pouvant prétendre, comme Alcibiade de façon héréditaire, à la charge de stratège, il a, néanmoins, obtenu celle-ci par élection. Il répond donc, parfaitement, au portrait qu'A. Duplouy fait des fils de certaines familles athéniennes qui cherchent à s'élever dans la cité « sans passé ». Puis, il faut souligner qu'il est très nettement comparable par ces points à Cléon, Hyperbolos, autres chefs du « parti démocrate ». Est mis en lumière, des citoyens, qui bien que n'appartenant pas au groupe des bien-nés, accèdent au haut niveau de responsabilité qu'est la stratégie. Platon portraiture sûrement, à travers ce personnage, un type plus général

[591] « [...] Le mal frappe tout ce qui contribue à permettre ou à donner la vie. Cultures et femmes sont devenues, de façon analogue, « improductives », stériles. Le mal qui frappe la ville lui interdit de perdurer, de se renouveler, au sens littéral, on peut même dire qu'il lui est interdit tout ce qui serait nouveau, qui viendrait à nouveau, le cycle de la vie est interrompu. Quant aux habitants de Thèbes, ils sont, de plus, victimes de la peste qui « fouaille la ville » et « vide peu à peu la maison de Cadmos ». Le chœur à son tour se lamente sur cette punition sans répit : « Si la nuit laisse quelque chose à faire, c'est le jour qui vient terminer sa tâche » ou encore lance cette exhortation au dieu : « Arès le Brutal renonce cette fois au bouclier de bronze ».

[592] Carrière J. –CL, 1983, 30.

[593] *Idem*, 47.

[594] Plat., *Apo. Socrat.*, 23 e. Le second, nous le savons est Mélétos du dème de Pitthos, cette information nous est donnée notamment dans le prologue du dialogue de Platon : *Euthyphron*, (en b) ; le troisième est Lycon : « Voilà comment Mélétos et Anytos et Lycon se sont jetés sur moi, Mélétos prenant à son compte la haine des poètes, Anytos celle des artisans et dans hommes politiques, Lycon celle des orateurs ».

[595] Canto-Sperber M., 27, pour les trois citations.

[596] *Idem*, 28.

d'hommes qui, à leur manière, contestent l'espace d'ordre, pour emprunter une nouvelle fois à M. Foucault, dans lequel se constitue le savoir diffusé par les maîtres-sophistes. Dans sa diatribe contre les sophistes, il invoque, il faut le remarquer, un entourage tout à fait semblable à celui d'un mieux-né et, notamment, un réseau de *philia*. On peut utilement penser que ce réseau lui permet de disposer de relais et de soutiens amplifiés aussi bien dans la ville que sa *chôra*. Il l'évoque, ici :

> « Fassent les dieux qu'aucun de mes parents, de mes proches, de mes amis, qu'ils soient notre citoyen ou qu'il soit étranger, [...] ».

Nous avons commenté, dans la première partie de ce travail, ce large réseau de *philia* qu'Anytos convoque ici, pour les placer sous la protection des dieux contre les sophistes.

Il faut reprendre : d'abord, Socrate met Hippocrate en garde contre les sophistes :

« [...], et, quand on s'en va, [de chez le sophiste], le bien ou le mal est déjà fait[597] » ;

Thucydide au livre II écrit ceci à propos de l'épidémie de peste :

« [...] ; c'était aussi la contagion, qui se communiquait au cours des soins mutuels et semait la mort comme dans un troupeau : c'est là ce qui faisait le plus de victimes [...][598] ».

Socrate semble dire que le processus d'enseignement du sophiste qui capte l'âme de son élève est comparable à la transmission de la maladie qui a sévi à Athènes au début de la guerre du Péloponnèse. En sortant de chez le sophiste, l'élève n'est plus ce bien-pensant [portant] qu'il était en y rentrant, la « dé-formation » qu'il y subit ne lui est pas perceptible. Il en est de même dans le processus de contagion. Le bien-portant sortant de la demeure du malade n'a pas de perception immédiate de la contamination. Ce n'est que plus tard qu'il ressent les premiers symptômes de la maladie, il a été selon l'expression d'Anytos « empesté ». On pourrait reprendre l'image de la grenouille qui cuit sans s'en rendre compte parce qu'elle a été plongée dans la casserole d'eau froide qui ne chauffe que très progressivement. Le processus que décrit Socrate rejoint bien les paroles d'Anytos :

> « « [...] Qu'aucun des miens en tout cas [...] ne soit pris d'une pareille folie, d'aller chez ces gens-là pour y être empesté, car ils [...], la peste et la destruction[599] ».

Ici, en 91c, Anytos déploie sa vindicte contre le danger de suive l'enseignement des sophistes. En 92 a, il va désigner les responsables et leur attribuer une autre affection : la folie. Tous ceux qui fréquentent ou rétribuent les sophistes sont « fous ». Les cités qui leur permettent d'exercer sont également insensées :

> « Anytos : - « Ils [les sophistes] sont loin d'être fous, Socrate, les fous, ce sont les jeunes gens qui les paient, et encore plus les parents qui leur livrent leurs enfants ; mais plus que tous, et de beaucoup les cités qui les accueillent, quand elles devraient chasser sans exception tout individu qui fait ce métier, citoyen ou étranger[600] ».

---

[597] Plat., *Protag.*, 314 b.
[598] Thuc., II, 51, 4.
[599] Plat. *Mén.*, 91 c ; Canto-Sperber M., 1993, pour la traduction.
[600] *Idem*, 92 a, trad. Croiset A. 1955.

S'ils « sont loin d'être fous », c'est a fortiori qu'ils sont conscients de ce qu'ils font, « dé-former » la jeunesse. Les fous sont de trois catégories, d'abord les jeunes qui fréquentent les sophistes, il faut donc mettre aux rangs des fous Périclès, Socrate lui-même qui se dit élève de Prodicos, Callias fils d'Hipponicos qui, de surcroît, les accueille dans sa demeure, Alcibiade qui vient les écouter et tous les jeunes Athéniens comme Hippocrate qui ont le projet de suivre leurs enseignements ; sont fous aussi, les parents qui acceptent de régler les émoluments élevés de sophistes ; enfin, « folles », « plus que tous et de beaucoup », les « cités qui les accueillent ».

Parents et enfants sont-ils fous ?

Que dit Anytos ? Il existe des parents qui acceptent de régler des émoluments élevés aux sophistes pour que ceux-ci enseignent à leurs enfants. Ici, revient le thème de l'éducation, de la formation qui est récurrent chez Platon. La déformation de la jeunesse est donc l'une des accusations formulées contre Socrate en 399. Socrate, ici, va reprendre la discussion et les exemples du *Lachès* que nous avons commentés en première partie. Néanmoins, il faut la reprendre parce que le *Ménon* permet une nouvelle lecture. Posons des éléments utiles. Des mieux-nés dépensent pour l'enseignement de leurs enfants : mais les résultats sont aléatoires. Anytos qui n'est pas un mieux-né mais qui fait partie des *riches* a échoué dans l'éducation de ses enfants. Essayons de déterminer un lien commun.

Après cette lecture du *Lachès*, il faut ajouter celle du *Ménon*. Mais avant tout il est bénéfique de lire l'entame du premier chapitre de l'ouvrage que M. Bloch consacre à la société féodale[601].

Le chapitre I est intitulé : *Les nobles comme classe de fait*.

> « Pour mériter ce nom [noblesse], elle doit, semble-t-il, réunir deux conditions : d'abord la possession d'un statut juridique propre, qui confirme et matérialise la supériorité à quoi elle prétend ; en second lieu, que ce statut se perpétue par le sang [...]. En d'autres termes, ni la puissance de fait ne saurait suffire, ni même cette forme d'hérédité, en pratique pourtant si efficace, qui, autant que de la transmission des fortunes, découle de l'aide apportée à l'enfant par des parents bien placés ; il faut encore qu'avantages sociaux comme hérédité soient reconnus en droit[602] ».

De cette citation, je voudrais souligner, d'abord, que M. Bloch considère que l' « aide apportée à l'enfant par des parents bien placés » vaut « transmission des fortunes » et « puissance ». C'est le thème du *Lachès*, mais c'est aussi une antienne platonicienne. Le philosophe qui amorce, dans ses textes, la notion forte du *souci de soi*, auquel M. Foucault consacrera des travaux, dénonce, le plus souvent, par la bouche de Socrate, cette absence d'un « vrai souci de ses enfants ». La particularité du *Lachès* réside sur ce thème que ce sont les enfants mêmes d'Aristide et de Thucydide fils de Mélésias qui dénoncent cette absence et avouent les conséquences sur leur propre vie et sur la mise en parenthèse de leur famille sur la scène civique, c'est-à-dire en tant qu'acteurs utiles à la cité. Ils n'ont pas de ressentiment apparent ou exprimé, leurs parents étaient justement absorbés par les affaires publiques. Platon/Socrate prend souvent comme exemple d'échec d'éducation parentale les enfants de Périclès. Il en est ainsi dans le *Ménon*. C'est bien cela que nous venons de voir, les héritages immatériels n'ont pas suffi à leurs enfants pour prendre place aux premiers rangs. Dans la cité

---

601 Bloch M., 1940.
602 *Idem*, 2.

athénienne, ceux que M. Bloch appelle les « nés plus chers[603] », que nous appelons les bien - nés (en général) ou les mieux-nés (pour distinguer ceux issus des familles les plus prestigieuses), ne sont pas dénommés par le droit mais la reconnaissance d'un prestige ancien et reconduit. Dans le *Ménon*, le premier exemple d'échec d'éducation est Cléophante dont le père n'est pas moins que Thémistocle :

> Socrate : [parlant de Thémistocle] - « On ne saurait donc en tout cas accuser la nature de son fils d'être mauvaise !
>
> Anytos : - sans doute non.
>
> Socrate : - Mais comment expliquer la chose suivante ? Que Cléophante, fils de Thémistocle, soit devenu un homme bon et savant dans les mêmes matières que son père, l'as-tu entendu dire par un jeune ou par un vieux ?
>
> Anytos : - Non certes pas[604] ».

En suivant, Socrate va reprendre l'exemple d'Aristide, le fils de Lysimaque puis ceux de Xanthippe et de Paralos.

Ce qui est intéressant dans le *Ménon* c'est en fait le parallèle que construit Platon entre ces exemples d'éducation gâchée, ratée par des pères « mieux-nés » et le propre échec d'Anytos dans l'éducation de ses propres enfants.

> Socrate : - « Anytos me paraît être irrité, Ménon, et cela ne m'étonne pas. En effet, d'abord il pense que j'accuse ces deux hommes [Périclès et Thucydide], et ensuite il considère qu'il est lui-même l'un d'eux[605] ».

Ici, Anytos qui était apparu brusquement dans le dialogue après un long échange entre Ménon et Socrate, disparaît du dialogue et certainement quitte les deux premiers protagonistes brusquement et les laisse seuls, conclure. En note de traduction, M. Canto-Sperber indique que le fils d'Anytos « avait lui-même mauvaise réputation[606] ».

Qu'avons-nous ici ? Des exemples d'échec « de l'aide apportée à l'enfant par des parents [pourtant] bien placés ». Socrate ne nie pas que Périclès ou Thucydide n'aient pas fait des efforts pour leurs enfants : ils ont payé des maîtres pour assurer leur éducation. Périclès en a fait de même pour Alcibiade son neveu dont il est le tuteur. Mais, celui qui apporte le meilleur soin à Alcibiade, celui qui a le meilleur souci de lui, c'est son amoureux, l'éraste Socrate. Dans le *Lysis,* il est difficile de cerner avec certitude le souci que les père et mère du jeune homme ont pour lui. Certains passages laissent simplement envisager d'abord, qu'il existe des règles fixées par ses parents qui se soucient de leurs respects puis que Lysis vit dans une atmosphère familiale apaisée, peut-être même aimante.

Anytos, l'un des guides du *démos*, homme enrichi par les revenus qu'il tire de la tannerie héritée de son père, n'a pas fait mieux. Dans tous les cas, que ce soit les enfants des « mieux-nés » Périclès, Thucydide, Aristide et ou l'enfant de l'homme nouveau Anytos, l'échec est là et

---

[603] *Idem*. « Les membres de « certaines familles qualifiées officiellement de « nobles » » « jouissaient [...] d'un prix du sang plus élevé ; leurs membres, comme disaient les documents anglo-saxons, étaient « nés plus chers » que les autres hommes », 2–3.
[604] Plat., *Mén.*, 93d–e.
[605] Plat., *Mén.*, 95 a.
[606] Note 279, 304.

surtout l'hérédité politique connaît pour le moins un arrêt, souvent définitif. Anytos, l'homme politique issu du peuple, qui a su ériger un lieu de pouvoir, une hégémonie, qui est certainement le fruit de l'effort d'une ou deux générations avant lui pour construire une fortune, qui a bénéficié d'un souci pour lui-même échoue dans la construction de l'hérédité politique. Platon lui assène par la bouche de Socrate que la vertu ne peut l'objet d'un enseignement : Socrate - : « Anytos, mon ami, j'ai bien peur que la vertu ne s'enseigne pas[607] », surtout par ceux qui n'en ont pas. Anytos va connaître la renommée et l'inscription de son nom dans l'histoire, mais à un titre proche de celui de Judas. Au-delà de la leçon de Platon, il faut voir ici, la difficulté à bâtir une hérédité politique, que l'accès aux premiers rangs repose sur une revendication fondée sur les héritages immatériels reçus ou sur les qualités d'un individu qui émerge profitant des efforts d'une famille pour se hausser à une prépondérance croissante. Là, me semble-t-il, résident les éléments importants de ces constatations. L'hérédité des mieux-nés n'est jamais individuellement garantie. Elle est collective. Les mieux-nés bénéficient des héritages immatériels. Le constat est identique dans l'exemplaire d'Anytos : avec son fils, il échoue à consolider sa situation de « première génération » politique. On peut, je pense, faire le constat inverse de celui fait pour les mieux-nés, en effet, les « nouveaux politiciens » ne bénéficient pas de conditions propices à une hérédité collective. L'accès au politique est à chaque fois effort renouvelé. Le cas d'Anytos est aussi celui de Cléon et d'Hyperbolos. Les cités, et Athènes en particulier, sont malades et si nous revenons à Thucydide qui juge les effets de la pandémie, il écrit que :

> « D'une façon générale, la maladie fut, dans la cité, à l'origine d'un désordre moral croissant[608] ».

Folle, atteinte par cette maladie que répandent, parmi la jeunesse, les sophistes, Athènes est, à l'instar de la période de la peste, plongée dans un désordre moral dont d'abord, elle doit prendre conscience, le mal, rappelons – le, se transmet de façon inconsciente, puis elle doit exiler toute personnage, citoyen ou étranger, qui fait métier de sophiste. C'est ainsi que la cité redeviendra saine, que l'ordre sera rétabli. Qui réclame le rétablissement de cet ordre ? Sont-ce les mieux-nés ? Anytos dénonce leur folie. Les parents dépensent de fortes sommes pour leur éducation et, notamment, pour qu'ils aient accès aux leçons des sophistes, non pas celles à une drachme dont Socrate affirme avoir dû se contenter pour écouter un enseignement de Prodicos, et pour laquelle le sophiste ne semble délivrer qu'un savoir restreint proportionnellement au versement demandé, mais les meilleures leçons, celles qui procurent un savoir complet en tous domaines ne sont accessibles qu'à ceux qui ont la possibilité d'en payer le prix. Hippocrate est prêt à engager sa fortune et celle de ces amis pour avoir accès aux savoirs de Protagoras. Est-ce le peuple, cette masse indistincte qui exige le retour à un ordre moral perturbé par les sophistes ? Le peuple me semble hors de cette polémique, que sait-il des sophistes ? Anytos est-il membre de ces artisans dont Socrate se moquerait pour convaincre Charmide de s'exprimer à l'Assemblée, Xénophon rapporte l'échange entre Socrate et Charmide et, nous connaissons, l'argumentation du premier pour convaincre le second[609].

---

[607] Plat., *Mén.*, 94 e.

[608] Thuc., II, 53, 1.

[609] Xén., *Mémo.*, 3, 7.6. Socrate : - « en effet, est-ce que ce sont les cardeurs, ou les cordonniers, ou les menuisiers, ou les forgerons [...] qui te font rougir ? [...], (7.7) mais tu hésites, par crainte du ridicule, à prendre la parole devant ceux qui n'ont jamais réfléchi à la politique et qui ne méprisent pas ». Dans l'*Apologie de Socrate, 22 c–e,* ce dernier, devant ses juges, modère son jugement sur les artisans, certains des juges devaient en être : « Pour finir je me rendis auprès des artisans. Car j'avais conscience que je ne savais à peu près rien et j'étais sûr de trouver en

Je pense qu'il en diffère à plusieurs égards car il est difficile d'établir une différence d'état entre ces métiers que citent Xénophon ou Socrate et l'activité de tanneur que nous pensons être celle de la famille d'Anytos. Ce sont trois métiers manuels qui, a priori, me semble-t-il, sont exercés directement ou personnellement par celui qui en connaît la technique. Anytos, me semble être, à la tête d'une tannerie d'une échelle plus importante. Il me semble que la présence de Ménon comme hôte l'atteste. Ce dernier est donc Thessalien, citoyen de la cité de Larissa. Le lien entre ce bien nés et le fils d'artisan, Anytos, peut provenir de relations commerciales privilégiées entre la famille de Ménon et le père d'Anytos. L'activité de tannage, effectuée sans doute par des esclaves, aurait donc, dans ce cas, une prolongation commerciale hors de la cité. Elle participerait et profiterait du jeu des échanges que la cité athénienne, de par sa position dominatrice, dans le Bassin oriental de la méditerranée organisait à son profit. Elle serait d'une autre dimension que les simples artisans que citent Socrate ou Xénophon. Le cas de Cléon est-il comparable ? Il semble, en lisant F. Bourriot[610], que les sources soient divisées sur son origine sociale et sur la période d'acquisition de sa fortune : provient-elle de l'activité de son père, un tanneur également ou serait-elle liée à ses activités politiques ? Hyperbolos, fils d'un fabricant de lampes à huile, présente certainement nombre d'analogies avec Anytos. Les trois hommes sont-ils ceux qu'A. Duplouy avance être les fruits du travail de certaines familles pour s'élever en terme de statut social dans la cité ? Il semble qu'ils peuvent en être de bons exemples. Tous trois sont qualifiés de guides du peuple, de patron du *démos*. Tous ont un discours, qui est largement entendu et soutenu. Dans l'*Apologie*, Socrate crédite chacun de ces trois accusateurs de représenter une faction hostile à Socrate : Mélétos serait celui des poètes, Lycon, des orateurs et Anytos, celui des artisans et des hommes politiques[611].

C. Les disciples

Protagoras mène dans le vestibule de la maison de Callias fils d'Hipponicos un « cortège de flatteurs » qui nous l'avons vu est composé de personnages athéniens mais aussi des disciples du maître qui l'accompagnent dans ses déplacements d'une ville à l'autre. Ceux d'Hippias d'Élis forment parterre avec les mieux-nés qui ont choisi de l'écouter. Prodicos est venu avec les siens. Gorgias est accompagné de Polos. Ils sont entourés de personnages que le texte appelle « assistants », dans le sens littéral ceux qui assistent, Socrate dit à Gorgias que parmi ceux-là après la discussion entre eux, certains souhaiteront certainement devenir ses disciples[612].

Au début du dialogue, Socrate prévient Hippocrate des dangers de s'en remettre à l'enseignement des sophistes. Ces jeunes bien-nés riches et présentant les qualités intellectuelles nécessaires pour devenir des hommes forts dans la cité, choisis par le maître, constituent un groupe qu'il lui faut façonner à nouveau. « Dé-former » pour « re-former ». Cet

eux des hommes qui savaient beaucoup de belles choses. Sur ce point je ne fus pas trompé : ils savaient en effet des choses que je ne savais pas, et, en cela, ils étaient plus savants que moi. Seulement, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes. Parce qu'ils pratiquaient excellemment leur métier, chacun d'eux croyait tout connaître jusqu'aux choses les plus difficiles, et cette illusion masquait leur savoir réel ».

[610] Bourriot F., 1982, 404-435.

[611] Plat., *Apol. Socrat.*, 23 e déjà citée.

[612] Plat., *Gorg.*, 455 d.

agir du sophiste semble réclamer l'isolement. Protagoras, selon Platon, réclame là, me semble-t-il, une autorité morale sur ces jeunes gens qu'il ne faut pas négliger. Elle vient, probablement, en concurrence pour le moins à l'autorité du père, l'autorité du maître à penser viendrait-elle en concurrence de celle du maître de l'*oikos* ? Est-ce donc pour cette raison, ou pour une raison de nature proche, que Protagoras est chassé d'Argos ou que Prodicos fut selon un témoignage que cite G. Br. Kerfeld chassé d'une palestre pour « avoir parlé de façon inconvenante en présence de jeunes gens[613] » ? Cet isolement, cet entre soi entre le maître à penser et ses élèves est-il également perçu comme, au fond, une forme de réunions d'hommes en cours d'initiation porteurs de secrets et de menaces pour la collectivité ? Le texte semble le dire :

« Jalousies, antipathies, hostilités ». La façon de procéder du sophiste lui procure en fait des ennemis qui représentent un danger dans les cités puissantes où il séjourne. « Cet homme-là doit agir avec prudence » car, il est toujours proche du danger et, il est certainement toujours prêt à quitter la place.

Le danger est donc symétrique, d'abord Socrate souligne le danger qui existe à confier son âme au sophiste, et ensuite, Protagoras, pour sa part, souligne le péril qui menace ce même sophiste dans l'exercice de son *magister*. Il ne faut pas, me semble-t-il, s'arrêter ici. Il faut, aussi, instruire à décharge. N. Notomi rappelle un passage bien connu des *Nuées* que prononce Strepsiade, l' « homme sans savoir », il le rapproche de ce que rapporte Diogène Laërte. Je cite N. Notomi :

> « I'm told they keep two logoi, the stronger (the better), whichever it is, and the weaker (worse) one. One of these two logoi, the latter, namely the weaker one, i'm told, can plead the unjust side of a case and win. Aristoph. *Nub*. 112 – 115 ; Strepsiade speaking (DK 80 C 2, II. 270.25 -29 ; cp. A 21).
>
> Diogène Laertius reports that Protagoras was the firts thinker to assert That there are two statements (*λογοι*) on each matter : his teaching is meant to construct both *pro* and *con* arguments. However this may be, the basic idea that his teaching is aimed at constructing both pro and con arguments is already apparent in both Aristophanes and Plato, who in his *Sophist* (232 B 1 – 233 C 3) definies the sophist, with reference to Protagoras, as someone able to controvert (*αντιλέγειν*) on any subject. Another expression upset arguments by controversing (*ανατρέψω ταύτ΄ άντιλέγον*) in *Clouds* 901 also reminds us histoire method of disputation[614] ».

Prenons le risque d'anachronisme, celui de rapprocher deux penseurs, deux époques et deux pensées intellectuelles – terme anachronique si l'en faut pour les deux époques - . Dans son ouvrage, *Les intellectuels au Moyen-Age*, J. Le Goff note ceci à propos d'Abélard - qui a rédigé notamment l'*Éthique ou Connais-toi toi-même* (*Ethica seu Scito te ipsum*) - :

> « Abélard a d'abord été un logicien et, comme tous les grands philosophes, il a apporté d'abord une méthode. Il a été le grand champion de la dialectique. Avec son *Manuel de logique* pour débutant (logica ingredientibus), et surtout avec le *Sic et Non* de 1122, il a donné à la pensée occidentale son premier *Discours de la Méthode*. Il y prouve avec une éclatante simplicité la nécessité du recours au raisonnement.

[613] Kerfeld G. Br., 1999, 94.
[614] Notomi N., 2013, 15.

> D'où la nécessité d'une science du langage. Les mots sont faits pour signifier – nominalisme – mais ils sont fondés sur la réalité. Ils correspondent aux choses qu'ils signifient. Tout l'effort de la logique doit consister à permettre cette adéquation signifiante du langage à la réalité qu'il manifeste. Pour cet esprit exigeant le langage n'est pas le voile du réel mais son expression. Ce professeur croit à la valeur ontologique de son instrument : le verbe[615] ».

Dans ces deux paragraphes, écrits par J. Le Goff, à propos d'Abélard, maître à penser novateur du début du XIIe siècle, trois éléments son prépondérants. Tout d'abord, dans le premier, l'idée d'élaboration d'une méthode, d'un outil intellectuel conçu et construit pour être applicable au général. H. Sinaceur lie la méthode : « ensemble de procédés raisonnés[616] » au concept de processus de pensée logique, une suite d'arguments se suivant et s'étayant l'un à l'autre. Idées de déroulé de la pensée et de sa solidité, tournées vers un but défini à atteindre. Je veux par ce détour par le XIIe siècle montrer la solidité et la complexité d'une pensée élaborée de penseurs comme Protagoras. Le second paragraphe, apporte un troisième élément celui de la nécessité d'une science du langage. J. Le Goff insiste sur l'« adéquation signifiante du langage à la réalité ». Il nous faut citer à nouveaux frais, un passage de G. Br. Kerfeld qui trouve ici matière à relecture et à résonnance (voire raison-nance) :

> « Prodicos était surtout célèbre pour ses travaux linguistiques ; d'aucuns ont même pensé, en se fondant sur la satire que fait de lui Platon dans le Protagoras, qu'il pourrait avoir laissé des écrits spécifiques sur la rectitude des noms. La portée philosophique de son œuvre est tout à fait considérable [...][617] ».

Je pense qu'il faut accorder sans restriction, à certains de ces maîtres à penser, à Protagoras et à Prodicos sûrement, la même recherche, le même souci que celui d'Abélard : la construction de méthodes capables d'interpréter et d'expliquer le général.

Le second élément que je désirais retenir et souligner dans le premier paragraphe est celui-ci : le *Sic et Non*, le *oui et le non*. Il n'existe pas d'antonyme aussi fort et évident que l'opposition contraire du oui et du non. Et, pourtant, Abélard défend l'idée que pour un même sujet, un même homme peut envisager deux positions ayant la même opposition que le oui et le non. Deux points de vue observés de deux lieux différents. N. Notomi rappelle que Diogène Laërte fut le précurseur de ce concept :

> « Diogène Laertius rapporte que Protagoras a été le premier penseur à affirmer qu'il y a deux affirmations possibles à propos de chaque sujet : son enseignement est destiné à construire des arguments *pro* et *con*. [...][618] ».

Aristophane dans les *Nuées* s'est fortement attaqué à Socrate et ses disciples capables de défendre le « blanc et le noir », le *Sic et le Non*. Il les a livrés à la moquerie du public et finalement à l'opprobre. Comment concevoir qu'un même homme puisse défendre deux positions opposées sur le même sujet ? La délibération est un processus, - nous reviendrons en troisième partie sur sa pratique plus longuement -, qui a pour but de déterminer le « bon conseil » celui qui, après débat(s), s'impose à une majorité de citoyens. Chaque orateur est

---

[615] Le Goff J., 1957, 51.
[616] Blay M., dir., 2006, 518.
[617] Kerfeld G. Br., 1999, 93.
[618] Notomi N., 2013, 15, déjà cité.

censé défendre la position qui est sienne par conviction profonde. Dans l'*Oreste*, le héraut d'Agamemnon, Talthybios qui prend la parole, en premier, est tenaillé entre deux partis antagonistes auxquels il ne veut pas déplaire. Son discours alors est qualifié avec mépris par le Messager. L'*autourgos* qui prend la parole est le seul qui reçoit sa considération. La *parrhêsia*, la vérité du discours et l'éthique ne supportent pas qu'un homme puisse porter, concevoir deux positions diamétralement opposées dans la délibération. Apparaît ici, l'idée de sincérité qui est mise à mal par le *Pro* et *Con*. La *parrhêsia* est un processus d'un seul discours et non de deux discours. M. Foucault considère la *parrhêsia*, dans sa lecture du témoignage de Polybe comme un fondement de la démocratie délibérative des Athéniens. Il s'en est expliqué longuement dans un cours au Collège de France. La rhétorique enseignée par les maîtres à penser, que l'on nomme sophistes, est-elle la réfutation même de cette exigence de vérité du discours ? Alors, l'attaque contre la constitution de la cité expliquerait pour une grande part, me semble-t-il, l'hostilité d'une partie des citoyens d'une cité. Néanmoins, débattre *Pro* et *Con* est encore débattre, ce que la tyrannie ne permet pas.

Cléocritos : « Nous avons dansé dans les mêmes chœurs » : une autre forme de l'éducation collective

> « - L'Étranger d'Athènes : Ainsi, pour nous, un homme sans éducation sera celui qui ne fait pas partie d'un chœur, alors qu'il faut reconnaître comme un homme éduqué celui qui a, comme il convient, fait partie d'un chœur. […]
>
> – L'Étranger d'Athènes : Par conséquent, l'homme qui a reçu une bonne éducation sera en mesure de chanter et de danser de belle manière.
>
> – Clinias : Il semble bien qu'il en aille ainsi[619] ».

Cet extrait du dialogue entre l'Étranger d'Athènes et Clinias, lu dans les *Lois* au livre III, souligne la place majeure que donne Platon à la participation aux chœurs dans l'éducation du citoyen et met en valeur la parole de Cléocritos sur ce point. Pourtant, entre les deux paroles, une large période s'est écoulée, certainement un demi-siècle, les *Lois* étant considéré comme, peut-être, le dernier dialogue que Platon ait écrit[620]. La danse en elle-même est une activité importante. Elle est partagée par les hommes et les dieux[621], elle est source d'harmonie et donc d'ordre et participe, nous le soulignons de nouveau, à l'éducation[622]. Pour ce faire nous puiserons dans Athénée, *Les Deipnosophistes*, livre I, des « exemples fameux de danseurs »,

---

[619] Plat., *Lois*, 654a-654b.

[620] *Idem*, 7.

[621] Athénée, I, 40. « Et qu'Homère ou l'un des homérides dit dans *l'Hymne à Apollon* (514-516) : « Apollon, tenant en ses mains la *phorminx*, en touchait les cordes avec grâce, faisant de beaux pas élevés ». Eumélos de Corinthe ou Arctinos met quelque part en scène Zeus dansant en ces termes (p. 8 Kinkel) : « Au milieu d'eux dansait le Père des hommes et des dieux » ; Platon, *Lois*, 653d, « Ils [les dieux] nous ont donné, afin de célébrer avec nous ces fêtes, les Muses, Apollon qui mène leur chœur, Dionysos et la formation que procurent les fêtes célébrées dans la compagnie des dieux » ;

[622] Plat., *Lois*, VII, 795d-795e. Platon souligne, au livre VII, toute l'importance qui doit être donnée à l'éducation au sein de la cité des Magnètes. S'il ne néglige pas l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, et il faut le rappeler, des sciences, il donne large une place à la gymnastique qu'il divise en deux parties la danse et la lutte. Dans ce passage, il rejoint aussi Socrate sur l'utilité « physique » de la danse : « Or, la gymnastique, elle-même, a deux parties : la danse et la lutte. La danse, à son tour, ou bien illustre ce qu'expriment les Muses en veillant à exprimer à la fois ce qu'elles ont de noble et digne d'hommes libres, ou bien vise à entretenir le bon état physique, l'agilité et la beauté dans les membres et les autres parties du corps en leur donnant le degré de flexion ou d'extension qui convient, en les faisant se mouvoir selon le rythme qui est propre à chacun d'eux, rythme qui se répand dans toutes les sortes de danse et les accompagne de la valeur voulue ».

nous nous appuyons sur Aristote, *La Constitution d'Athènes*, pour connaître les dispositions que la cité a prévues pour l'organisation des concours, mais aussi l'esprit dans lequel elle les conçoit et les récompense. Trois articles, nous ont été particulièrement utiles, en premier, celui de F. Ramel, « Quand le citoyen était musicien…Flûte, aulos et participation publique dans la Cité grecque[623] », en second celui de C. Bottin, « Études sur la chorégie dithyrambique en Attique jusqu' à l'époque de Démétrius de Phalère (308 avant J. –C.)[624], et en troisième l'intervention de S. Milanezi, « Spectacles de l'amitié et la haine[625] ».

La légende dit qu'au soir de la bataille de Salamine, Sophocle dansa nu autour d'un trophée, « oint de parfums, en s'accompagnant de la lyre[626] ». Ce qui prouve, notamment, que ce fut un acte préparé. Il rapporte aussi, que Socrate ne dédaignait pas la danse et qu'il la justifiait parce qu'« elle était un exercice de tous les membres[627] ». Dans ces deux exemples, il s'agit de danses individuelles, mais la danse est aussi une activité publique et collective. La forme de gouvernement d'Athènes réclame la participation de tous les citoyens, non seulement dans l'enceinte de *l'assemblée*, mais à tous les moments d'expressions de la chose publique, aux concours comme aux processions, au politique comme au religieux, indissociables[628].

Dans cette conception totale, globalisante de la Cité, les citoyens les mieux pourvus sont astreints à des prestations imposées : les liturgies ordinaires ou extraordinaires. Les chorégies en font partie, marquant là, leur importance dans la cité. La chorégie la plus importante des liturgies ordinaires est la formation et l'entraînement de chœurs : dramatiques, lyriques ou de danse[629]. Pour le chorège et sa tribu, il s'agit de faire corps, car, il ne s'agit pas de seulement de

---

[623] Ramel F., 2004.

[624] C. Bottin, 1930, 749-782.

[625] Milanezi S. 2007.

[626] Athénée I, 36-37, f. Athénée rapporte que : « Sophocle, outre qu'il était né beau de figure, avait appris, étant encore enfant, et la danse et la musique à l'école de Lampros. Le fait est qu'après la bataille navale de Salamine, il dansa autour d'un trophée, nu, oint de parfums, en s'accompagnant de la lyre ; d'autres disent qu'il était en drapé. Faisant répéter son *Thamyris*, c'est lui-même qui tenait la cithare. Il excella au jeu de balle quand il donna sa *Nausicaa*. […] ». ». Il célébrait peut-être là la victoire en compagnie des dieux, un type de danse que B. Pütz nomme *kallinikos*, une danse de victoire.

[627] Athénée I, 36-37, f. « Pour en revenir à la danse de Memphis, elle eut un amateur jusqu'en Socrate le sage qui, plusieurs fois surpris à danser, à ce que raconte Xénophon (*Banquet*, II, 16) disait à ses amis que la danse était un exercice de tous les membres ». Xéno., *Banq.*, II, 16-17. « - Oui, par Zeus, répliqua Socrate ; et j'ai remarqué encore autre chose, c'est que, tandis qu'il dansait, aucune partie de son corps ne restait inactive, que son cou, que ses jambes, ses mains remuaient à la fois, et c'est ainsi que doit danser quiconque veut assouplir son corps. Pour moi, Syracusain, ajouta-t-il, j'aurai grand plaisir à apprendre de toi tous ces gestes. – A quoi cela te servirait-il ? demanda le Syracusain. – Socrate : A danser, par Zeus ».

[628] Ramel F., 2004, 147 : « L'appartenance à la Cité se mesure également à l'aune de l'implication du citoyen dans la vie artistique […] » ; Thuc., II, 1, 40. « Nous sommes en effet les seuls à penser qu'un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer, non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile ».

[629] Il existe deux formes principales de chorégie se rapportant à la danse et exigeant la formation et l'entraînement de chœurs : a) la chorégie dithyrambique. Les chœurs constitués portent le nom de chœurs cycliques. Il existe deux catégories de chœurs : les chœurs d'enfants c'est-à-dire de jeunes de moins de dix-huit ans et les chœurs d'hommes faits. Ces chœurs concourent lors des grandes fêtes athéniennes, Dionysies, Thargélies ou Lénéennes. Chaque chœur représente une tribu ou deux (Arist., *Const. d'Ath*., LVI, 3) : « [L'archonte] reçoit ensuite les chorèges présentés par les tribus : à savoir pour les chœurs d'hommes, les chœurs d'enfants et pour les chœurs des comédies aux Dionysies, - pour les chœurs d'hommes et les chœurs des enfants aux Thargélies. Pour les Dionysies il y en a un par tribu ; aux Thargélies un pour deux tribus : chacune des deux à son tour fournit le chorège » ; Dem., *Contre Midias*, XXI. Aux Thargélies, les tribus étaient associées deux à deux pour présenter un seul chœur (*schol. Dém*., XX, 27)). Pour le concours des Grandes Dionysies, chaque tribu est représentée par deux chœurs, un chœur d'hommes faits au nombre de cinquante ou un chœur d'enfants de la même importance. Bottin C., « Études sur la chorégie dithyrambique en Attique jusqu' à l'époque de Démétrius de Phalère (308 avant J. –C.), *Revue Belge de philologie et d'histoire*, t.9, fasc. 3-4, 1930, p. 749-782. (p.760). Si on dit simplement, que les danseurs forment et

dansent une ronde autour de l'autel du dieu, on ne représente pas, cela est sûr, la réalité du spectacle qu'il donne. Les cinquante danseurs doivent former en se déplaçant des entrelacs complexes se croisant et se décroisant sans cesse. Il faut qu'il y ait difficulté et donc besoin d'entraînements longs, répétés, auxquels participent cinquante hommes ou cinquante enfants, pour que cette chorégie soit des plus coûteuses. L'intérêt de cette danse n'est pas seulement dans l'expression d'une communion avec le dieu, elle sert, aussi, à façonner les corps et les âmes des citoyens, la piété de la Cité s'exprime dans cette « performance ». Et, un chœur est d'abord affaire de cohésion et donc d'ordre. *A contrario*, L'exercice libre, sans modération, conduit à une conduite hors norme et sans ordre, anarchique. « On le sait de l'exemple bien connu d'Hippocleidès qui commençant à se mouvoir sur le rythme auguste de *l'emmelie*, finit par danser la tête en bas en montrant ses jambes, cela lui fit manquer son mariage avec la fille du tyran de Sycione mais il prétendit n'en avoir cure » (Hérodote, *Histoires*, VI, 129. « On buvait toujours, et voici qu'Hippocidès, qui dominait de loin l'assistance, invita le flûtiste à lui jouer un air noble ; l'autre obéit, et Hippoclidès se mit à danser. Il était sans doute fort content de sa dance, mais la chose ne plut guère à Clisthène. Ensuite après un moment de repos, Hippoclidès demanda une table : on lui en apporta une et, juché sur cette estrade, il exécuta les figures d'une danse laconienne, puis celle d'une danse athénienne ; en troisième lieu, la tête appuyée sur la table, il remua les jambes en cadence […], [Clisthène] s'écria […] « Fils de Tissandre, tu as envoyé danser ton mariage ! ». Et le jeune homme répliqua : « Il s'en moque, Hippoclidès ! »). Platon, les *Lois*, VII, 802e : sur ce point, Platon, au IVe siècle, partage encore l'avis du tyran de Sycione : « C'est une chose terrible en effet que de chanter sur une mélodie totalement déplacée ou sur un rythme contre-nature […] » ; b) La danse pyrrhique ou danse armée *pyrrichè.* A Athènes, cette forme de danse est étroitement associée à Athéna : la légende veut qu'elle ait été la première à la danser pour commémorer sa victoire contre les Géants. Platon, les *Lois*, VII, 796b. Le philosophe rappelle, ici, le lien fort qui relie Athéna guerrière, déesse poliade de la ville et la pratique de la danse armée : « Chez nous de même je suppose, la déesse vierge qui est notre divinité tutélaire et qui se plaît aux divertissements que constituent les évolutions des chœurs, ne crut pas devoir se divertir les mains vides : elle se munit au contraire de son armure complète et c'est ainsi qu'elle se mit à danser ».

(Voir Milanezi S., « Danser avec les dieux : Ceccarelli P., *La pirrica nell'antichità greco-romana. Studi sulla danza armata* », *DHA*, v. 26, n°1, 2000, p. 243-246). Les Athéniens pratiquaient cet exercice collectif par classe d'âge assurant de cette façon la cohésion du groupe des hoplites ou futurs hoplites car elle peut être associée aux rites de passage et notamment celui des éphèbes dans le corps civique. Elle peut prendre la forme d'un « type de danse-marche » dont la nature est plutôt religieuse, le *prosodion* ou *enoplion*.

Plat., *Lois*, 814e-815a. Dans ce passage, Platon donne sa définition de la pyrrhique : « Celle qui est guerrière et qui diffère de la pacifique, on la qualifierait à bon droit de « pyrrhique ». Elle consiste à imiter les mouvements que l'on fait pour éviter dans tous les cas les coups portés et l'atteinte des traits, avec toutes sortes d'esquives et de reculs, de bonds en hauteur suivis d'abaissements ; et les mouvements contraires, ceux qui portent aux attitudes offensives et qui essaient d'imiter les mouvements que l'on fait lorsqu'on tire des flèches avec un arc, lorsqu'on lance un javelot ou lorsqu'on porte tout espèce de coups ».

participer aux fêtes[630], mais il faut triompher[631] car la fête est synonyme de concours[632]. La Cité met en jeu, dans chaque catégorie, comme prix un trépied. Ce n'est pas l'objet qui compte, mais sa consécration dans le temple du dieu célébré durant la fête. Une consécration faite en groupe, le chorège et tous ceux qui ont participé à la victoire. Puis seconde récompense, faire partie de la liste dite des « Fastes ». Sur cette plaque sont gravés les noms des vainqueurs des concours, dans l'ordre suivant : en premier le nom de la tribu, puis en second est gravé le nom du chorège, lui-même membre de la tribu et désigné par elle. Il apparaît très nettement dans cet ordre la dimension collective de l'*agôn*, ce sont les tribus qui s'affrontent seules ou réunies par deux. Le chorège, membre de la tribu doit donner à celle-ci, par ses efforts et son argent, toutes les chances de triompher[633]. En termes modernes, on pourrait dire qu'ici, l'affrontement est celui

[630] Antiph., VI, 11. Dans ce passage, il apparaît que si la chorégie est une obligation à laquelle le chorège ne peut se soustraire sauf les cas prévus par les institutions, celui-ci dispose de pouvoirs pour composer son chœur. On voit donc ici, l'obligation générale qui pèse sur l'ensemble des citoyens à participer aux célébrations de la Cité : « D'abord j'établis l'école des choreutes dans la partie de ma maison qui s'y prêtait le mieux, là où je l'avais fait pour les Dionysies lors de la précédente chorégie. Puis je recrutai le chœur aussi bien que possible, sans infliger d'amende à personne, sans saisir de gages par la force, sans me faire d'ennemi de qui que ce fût : c'est à la plus grande satisfaction et pour la plus grande commodité des deux parties que j'ordonnais et requérais ; […] ». Arist., *Const. Ath*., LVI. « [L'archonte] procède alors, à la demande des chorèges, aux échanges de fortunes (antidoses) et porte [au tribunal] les motifs de dispense légale ; par exemple, si l'un d'eux déclare soit avoir déjà rempli ce service public, soit en être exempt pour avoir empli une autre liturgie et se trouver encore dans les délais de l'exemption, soit ne pas avoir l'âge requis. Il faut en effet que tout chorège d'un chœur d'enfants ait quarante ans accomplis ».

[631] Isée, V, 35-36. Dans cette affaire de procès en succession où divers protagonistes se disputent l'héritage de Dikaiogénès, l'une des parties dresse un portrait à charge de ce dernier (V, 35) pour conclure que bien que très riche, lors de la chorégie qu'il assuma au nom de sa tribu, il fut si peu enclin à la dépense qu'il ne permit pas à sa tribu de triompher, mais que, à cause de lui, par manque de moyens, elle se classa que quatrième aux Dionysies, c'est-à-dire avant dernière et qu'elle occupa la dernière place tant aux représentations tragiques qu'aux danses pyrrhiques : « Cet individu, qui avait reçu de vous un héritage rapportant annuellement quatre-vingt mines, et qui en a touché le revenu pendant dix ans, ne veut pas convenir qu'il a amassé de l'argent et ne peut montrer comment il l'aurait dépensé, juges. Il vaut la peine que vous fassiez le calcul. Chorège dans sa tribu aux Dionysies, il fut classé quatrième ; chorège pour les représentations tragiques et les danses pyrrhiques, il fut le dernier, […] ».

[632] Milanezi S., 2011, 147. S. Milanesi décrit avec justesse la juxtaposition des différents sentiments qui animent les chorèges et les participants et qui forment l'alchimie spécifique qui en font des lieux forts de la création de liens de *φίλία* : a) « Objet de la préoccupation de tout le *démos*, ces concours constituent un terrain privilégié pour l'étude des passions qui se déclenchent au sein de la polis et en particulier entre les concurrents, désireux de briller, de se surpasser, de remporter la victoire. A la piété, à la saine rivalité, à l'émulation inhérentes à ces rencontres viennent s'ajouter d'autres affects où se mélangent les aspirations individuelles et civiques les plus profondes : *philotimia*, ambition ou amour des honneurs, *philonokia*, amour de la victoire, *phthomos*, envie. Intimement associés à l'amitié, *philia*, ou à la haine, *echthra*, privée ou publique, ces sentiments sont exacerbés par les honneurs qu'Athènes attribue aux vainqueurs qui, en donnant de l'éclat à la fête, le font rejaillir sur la cité. Aussi, peut-on considérer que la cité entretient la rivalité, la sponsorise et transforme, à son profit, les ambitions personnelles en vertus civiques » ; b) 154, « En servant le *démos*, les chorèges s'insèrent dans un système complexe de compétition mais aussi de don et de contre don où le peuple devient l'obligé de celui qui exerce une liturgie, celle-ci étant comprise comme une manifestation de son « amour » ou de son amitié, *philia*, à son égard, ce qui dans le discours athénien peut être compris comme synonyme de patriotisme ».

[633] Plat., Lys., 21, 1-2, *Défense d'un anonyme accusé de corruption*. Les participations victorieuses qui sont synonymes de lourdes dépenses sont souvent mises en avant par les parties, souvent par l'accusé, devant l'Héliée pour démontrer toute l'implication de l'accusé dans ses obligations de citoyens envers sa cité, elles participent largement au portrait du citoyen modèle, à l'expression de sa *φίλία* pour la *polis*. Ce plaidoyer, écrit par Lysias, en donne un bon exemple : « […] : il faut que vous sachiez quel citoyen je suis, avant de [vous] prononcer sur mon sort. J'ai subi l'examen de majorité sous l'archontat de Théopompe ; nommé chorège pour le concours de tragédie, je dépensai trente mines, et deux mille drachmes deux mois après, aux Thargélies, où je remportai le prix avec un chœur d'hommes, puis sous l'archontat de Glaukippos, aux Grandes Panathénées, huit cents drachmes pour des danseurs de pyrrhique. De plus, je fus vainqueur aux Dionysies, sous le même archonte, avec un chœur d'hommes et je dépensai, en comptant la consécration du trépied, cinq mille drachmes ; plus trois cents pour un chœur cyclique, aux Petites Panathénées, sous l'archontat de Dioclès ».

d'équipes ou selon l'expression juste de S. Milanezi d'une « communauté chorale[634] ». Elle souligne, entre autres, « qu'associé à un poète et à un musicien par décision civique[635] », les chorèges sont, par contre, en ce qui concerne la composition de leurs chœurs, libres d'en choisir les membres[636]. Cette liberté s'inscrit directement dans l'esprit d'agôn des concours de chœurs (on peut trouver ici une analogie avec la triérarchie, l'obligation est de fournir une trière armée, prête à prendre la mer, mais le triérarque garde la liberté du choix de l'ensemble de son équipage). Les liturgies sont à la fois objet de lutte entre chorèges, membres de l'élite, et nous l'avons vu, les plus coûteuses des chorégies ordinaires. C'est ici que certains liens d'amitié « hétairiques » sont nécessaires à certains et utilisés. En premier, dans ce sens, S. Milanezi avance que « certaines sources littéraires et épigraphiques suggèrent qu'ils cherchaient parmi les membres de leur tribu, parmi les démotes ou parmi leurs proches, familiers ou amis[637] » les membres du chœur. Le chorège devait, dans ce cas-là, encore plus s'il s'agissait de l'homme central, me semble-t-il, faire appel aux ressources de ses *hétairoi*[638.] Ici, dans cette situation, émerge, se dessine, peut-être, l'idée de liens verticaux, sous la forme de réseaux préexistants, créés pour soutenir les membres de l'hétairie dans leurs actions politiques ou judiciaire et activés pour la constitution des chœurs (ou pour le moins constitués pour l'occasion, temporaires ou non). Si la notion de réseau suppose une spatialisation virtuelle ou réelle, ici, elle peut apparaître réelle dans l'espace du dème ou de la tribu. Certains *philoi*, pratiquant les règles de l'amitié parfaite, qui mettent en commun leurs patrimoines, peuvent même partager le coût d'une chorégie. Les amis sont aussi nécessaires pour servir de *rogatores* pour le vote d'un décret honorifique, soulignant l'engagement du chorège dans sa liturgie. On peut penser que ces décrets ne sont votés que lorsqu'il s'agit de vainqueurs[639].

D. Le banquet

Une pratique distinctive et utile

Pour cette étude du *symposion*, comme pratique essentielle des hétairies, il est nécessaire de travailler sur deux plans. En premier, exposer deux conceptions qui parfois se recoupent mais ne manquent pas de diverger, celle des études anglo-saxonnes, représentées principalement par O. Murray et la conception de P. Schmitt-Pantel. Pour ce faire, je m'appuierai d'une part, sur l'article d'O. Murray qui introduit *Sympotica. A Symposium on the*

[634] Milanezi S., 2011, 155.
[635] *Idem*, 154.
[636] *Idem* ; Antiph., 6, 11. « Quand je fus institué chorège pour les Thargélies et que le sort m'eut attribué Pantaclès comme poète et la tribu Cécropide en plus de la mienne, [c'est-à-dire de l'Érechthéide] ».
[637] Milanezi S., 2011, 154 ; IG3 969 ; Wilson, 2000, 83, 131-132.
[638] Antiph., 6, 11. Contre cette idée, ce passage d'Antiphon, déjà cité, où le choreute décrit les circonstances du recrutement de son chœur : « D'abord j'établis l'école des choreutes dans la partie de ma maison qui s'y prêtait le mieux, là où je l'avais fait pour les Dionysies lors de la précédente chorégie. Puis je recrutai le chœur aussi bien que possible, sans infliger d'amende à personne, sans saisir de gages par la force, sans me faire d'ennemi de qui que ce fût : c'est à la plus grande satisfaction et pour la plus grande commodité des deux parties que j'ordonnais et requérais ; […] ».
[639] Milanezi S., 2011, 163. « En effet, à partir de la fin du Ve siècle, les chorèges font l'objet de nombreux décrets honorifiques qui leur accordent l'éloge public proclamé au théâtre, la couronne, la proédrie dans les concours, la publication des honneurs dans des lieux sacrés. Qu'ils aient été sollicités ou qu'ils aient agi de leur propre gré, les amis des chorèges étaient vraisemblablement les *rogatores* des décrets où leur *aretè* et leur *philotimia* à l'égard des démotes ou du corps civique tout entier était soulignées ».

Symposion[640], recueil de contributions sur l'ensemble des aspects du symposion auquel P. Schmitt-Pantel a participé, qui me servira à la fois de présentation de l'historiographie des études consacrées au symposion mais aussi à exposer, les positions d'O. Murray ; d'autre part, sur l'ouvrage de cette dernière : *La cité au banquet*. *Histoire des repas publics dans les cités grecques* qui est paru est 1992[641] . Pour illustrer les divergences de fond entre elle et O. Murray, je citerai un article qu'elle a publié en 1985 : « Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes[642] ». En second plan, je voudrais me servir du texte du *Banquet* de Platon comme substrat à ce moment. Mais avant tout, il convient de présenter une étude lexicale du terme symposion et la suivre d'une étude de vocabulaire afin d'en fixer les termes.

D.1 L'étude lexicale

Elle ne présente pas la difficulté du concept d'amitié. Néanmoins, il faut souligner utilement la diversité du champ lexical employé par Euripide dans sa pièce *Ion*. Pour fêter ce fils qu'il vient de découvrir grâce à l'oracle d'Apollon, Xouthos demande à son fils d'organiser un banquet où tous seront conviés. Ce banquet n'est pas du type de celui qui se tient dans l'*andrôn*, avec seulement quelques invités. Dans les vers qui le décrivent F. Hobden relèvent la floraison de termes suivants, un large spectre des termes possibles pour désigner le banquet :

> « Ion's « birthday » party is in fact a blend of different commensals forms, leading Schmitt-Pantel (1992, 210) to label it « un repas bien étrange », a very strange meal. It is described variously as a feast (daith, 852) ; daites, 1131, and common feast (daita proç koinev daita, 807), a dinner (deipvwv, 711 ; deipva, 1124), a sacrificial feast (thoinai, 982) and un communal meal (susstio, 1165). Sacrifices take place in the name of guestfriendship ([...], and it is a birthday celabration (genethli, 653 ; genethlai, 805) too. A full array of commensal terminomogy marks Xutus' party as a communal affair with sacrifice and consumption by a group related by civic and social bonds. However, the main action, or at least the action reported by Creusa's servant, is sympotic[643] ».

Le *symposion*, nous le savons c'est le « banquet, le festin ». Le terme peut désigner tout aussi bien, de façon collective les convives, Plut., *M.*, 157d, 704d ; mais aussi la salle de festin, Xén., *Cyr*., 8, 8, 10 ». Le « sympotès » est « celui qui boit avec d'autres, par extension convive ». Enfin, « sympotikos », est en : « 1) ce qui concerne un festin ou les convives, Plat., *Lois*, 671c » ; mais aussi en « 2) un convive agréable, un bon convive[644] ». Dans ces trois cas le préfixe *sym-* indique la notion de faire ensemble « d'être avec, ensemble, à côté[645] ». Le terme *sunodos* qui se traduit par réunion « peut aussi désigner un banquet[646] ». A ces définitions,

[640] Murray O., 1990.
[641] Schmitt-Pantel P., 1992.
[642] *Idem*, 1985-1, 135-158.
[643] Hobden F., 165.
[644] *Bailly*, 2000, 1830.
[645] Schmitt-Pantel P., 2011, 5.
[646] *Idem*, 6.

P. Schmitt-Pantel ajoute que : « dans notre langue, le mot banquet vient de l'habitude de s'asseoir sur de petits bancs autour de la table[647] ».

D.2 Historiographie, position d'O. Murray

A la fin des années quatre-vingt, O. Murray peut clairement initier le constat suivant : le développement et la rapidité des études concernant la pratique du *symposion*. La bibliographie de *Sympotica*. *A Symposium on the Symposion*, paru en 1990, reflète tout à fait cette tendance. Elle contient une grande majorité d'études écrites dans les deux décennies précédentes. Cet intérêt s'inscrit selon lui dans le courant plus large du « développement général des études historiques et anthropologiques concernant la reconnaissance de l'importance de la ritualisation de la consommation de nourriture et d'alcool ». Mais, dit-il, l'explication majeure, à l'intérêt que les historiens classiques portent au *symposion* est « l'apparition concomitante d'un nombre de tendances apparemment non reliées entre elles, *« apparently unconnected trends* », qui participent essentiellement à une interprétation du champ fonctionnel de la culture grecque.

Longtemps, le *symposion* a été étudié par des « pionniers », comme lieu et moment d'expression de la poésie archaïque, poésie improvisée, récitée à cette occasion. Le champ social du symposion n'a fait l'objet d'un bilan général que dans les quatre volumes de J. Burckardt consacrés à la culture grecque, parue en 1902 et un texte de P. Von der Mülh, paru seulement en 1957, réduit à l'utilité d'introduction d'une édition grand public du banquet de Xénophon. L'étude du *symposion* trouve, à l'université d'Urbino, à la fin des années soixante, au sein du « Centro di studi sulla lirica greca », grâce à B. Gentili, un lieu d'étude, mais seulement dans le cadre spécifique d'un intérêt porté à la nature et la fonction de la poésie lyrique. Une poésie, nous dit O. Murray, qui a le grand intérêt de nous permettre « d'investir le monde mental du groupe qui participe au *symposion* », une poésie qui est d'une certaine façon, une « image mentale » des « images » transmises sur la céramique grecque. Les scènes peintes sur les vases à figures noires ou noires attiques représentent largement des scènes de *symposia*, mais ces vases doivent aussi être appréhendés comme une vaisselle à usage des *symposia*. Ils sont, également, des objets qui proclament le statut et la richesse de leur possesseur. Ils ornent l'*andrôn* où se déroule le banquet. L'archéologie a pris le relais pour mettre au jour et interpréter un espace destiné à la pratique du banquet. En France, il associe le développement des approches historiques du *symposion* aux noms fondateurs d'H. Jeanmaire et de L. Gernet, dans le cadre de ce qu'il appelle la « tradition sociologique française des études grecques ». Il crédite P. Schmitt-Pantel d'avoir largement éclairé (illuminate) « les structures fondamentales de la cité à travers sa commensalité publique » par ses analyses, et en particulier, dans son ouvrage *La cité au banquet*. Les études actuelles de la pratique du *symposion* s'inscrivent dans une histoire suggérée par d'une part, les analyses des mythes commencées par J. –P. Vernant et « mises en pratique » par P. Vidal-Naquet et M. Detienne ; et d'autre part sur l'affirmation de l'importance du religieux dans la sphère de la commensalité grecque et la complexité des « interconnections entre les forces historiques de la fameuse triade qu'utilise J. Burckhardt » : religion, politique, culture. Pour en terminer, O. Murray prévient contre le risque de privilégier à l'excès l'un ou l'autre des courants qui ont initié les études sur le *symposion* : d'une part, la

[647] *Idem*.

notion de plaisir qui domine dans la littérature et la poésie, et d'autre part, l'importance du contexte religieux de la cité. Il faut retenir cette dernière idée d'O. Murray qui est une des sources de désaccord avec l'analyse de P. Schmitt-Pantel qui, dans son étude historique de la commensalité publique et civique grecque, insiste avec raison sur son incontournable dimension religieuse et la juxtaposition, l'emboîtement du politique, du religieux, de la citoyenneté, qui forment le lien de *philia* qui règne à l'intérieur de l'enceinte de la Cité (espace, qu'il faut comprendre dans la limite de son territoire attique). Ses analyses sont le plus souvent tournées vers l'espace public, l'espace ouvert. O. Murray pourrait prendre appui sur S. Corner, pour défendre l'idée d'un espace particulier, un espace privé au sein de l'*oikos*, à l'écart de la sphère publique où règnent des règles particulières, mais qui n'excluent pas néanmoins, me semble-t-il, les normes édictées par la Cité. S. Corner affirme que dans l'*andrôn*, lieu privé éminemment élitiste, le groupe de ceux qui dînent là est constitué en opposition à la sphère inclusive du public ». Il y a dans cette assertion deux idées qui se juxtaposent : la première, l'affirmation que les dîneurs font partie d'une élite, la seconde, plus forte, plus sujette à interrogation, que la pièce où ils se rassemblent est dans ce moment-là à l'écart de la cité ; on pourrait presque voir là, l'idée émergente d'une volonté de la part de ces dîneurs d'être au-delà de ce statut, et de s'y comporter en transgresseurs de l'ordre établi, peut-être, pesant de la cité, un espace de libération en « groupe ».

D.3 P. Schmitt-Pantel, une approche différente

Pour O. Murray, en premier, le *symposion* est, donc, un moment de la sphère privée qui réunit dans un lieu spécifique qui est la pièce de la maison réservée à cet effet, l'*andrôn*, un groupe précis d'hommes qui après avoir « dîné » vont consommer du vin et se livrer ou pas à des activités complémentaires : danser, réciter des poèmes, parler. Il s'agit là d'une pratique élitaire, une pratique distinctive qui a ses règles, ces codes spécifiques et qui se déroule en écart des règles de la cité[648]. Ce rituel dionysiaque est non seulement une pratique culturelle forte du monde grec, d'Homère à la période hellénistique, mais, également, une pratique sociale centrale. P. Schmitt-Pantel s'élève contre cette conception sur au moins deux points sensibles. Le premier est la dichotomie, qu'affirme O. Murray, entre sphère privée et sphère publique. Le second point, est l'importance qu'O. Murray donne à la pratique du *symposion* au sein de la cité. Elle s'oppose à cette lecture qui donne au *symposion* une fonction qui va, selon elle, au-delà des fonctions de loisir et de divertissement qui se présente comme une « clef de lecture de tout un ensemble de pratiques civiques[649] ». Elle résume la position d'O. Murray qu'elle juge donc, outrancière, dans un « bref, pour O. Murray le *symposion* est l'organe du contrôle social de la cité[650] ». Elle pense qu'O. Murray aboutit ainsi, à une « aporie » qu'elle formule sous

[648] Murray O., 1994, 7. a) « The symposion became in many respects a place appart from the normal rules of society, with his own strict code of honnour in the pistis there created, and its own willingness to establish conventions fundamentally opposed to those within the polis as a whole » ; 7. b) The symposion became in many respects a place apart from the normal rules of society ».

[649] Schmitt-Pantel P., 1985, 147. « Les trois articles d'O. Murray sont volontairement, de vastes panorama généraux et dressent en quelques pages une fresque d'ensemble du rôle du banquet-symposion dans la cité. Il lui est donc impossible de développer des analyses de détail, de formuler des nuances. Ainsi, je prendrai ces études pour ce qu'elles sont : l'élaboration d'une théorie qui fait du symposion, c'est-à-dire d'une pratique particulière à un groupe social puis à un groupe d'individus, une clef de lecture de tout un ensemble de pratiques civiques ».

[650] *Idem*, 145.

forme de question « Comment une pratique sociale que l'on décrit toujours comme relevant du domaine privé peut avoir joué le rôle d'institutions civiques ? ». Cette question en sous-tend, me semble-t-il, une seconde, un collectif peut-il dans la cité se réclamer de la sphère privée, peut-il échapper au collectif ou pour le moins le vouloir ? Si l'on suit P. Schmitt-Pantel sur cette dernière question, le privé s'arrête strictement au loisir et au divertissement. Si l'on s'accorde avec O. Murray, alors le moment du *symposion* est donc, toujours privé, à l'écart de la Cité. Les hétairies qui se consacrent uniquement à ces plaisirs, celles que G. M. Calhoun signale, par exemple, comme réunissant des hommes qui jouent aux dés, ceux qui se consacrent uniquement à la boisson, à la débauche ou à l'orgie, peuvent se revendiquer comme activité privée. Les convives du *Banquet* de Platon échappent-ils à la sphère publique ? Les hommes que réunit Callias pour discuter de sujets philosophiques s'y soustraient-ils aussi ? Les frontières semblent difficiles à fixer.

Il nous faut maintenant, dans un premier temps, décrire en quoi le banquet est une pratique distinctive pour ces élites qui l'organisent et qui y participent. Pour ce faire, nous proposons de revenir au texte du *Banquet* de Platon et d'y chercher ses principaux enseignements dans l'optique que nous avons choisie ; et, dans un deuxième temps, s'interroger sur ce même *symposion*, mais l'observer sous un angle complémentaire : comme un élément central de l'amitié à l'intérieur des hétairies.

D 4 Le *symposion*, les éléments d'une pratique distinctive

Le Banquet est certainement écrit après 385, plusieurs allusions historiques ne peuvent le faire remonter au-delà. Notamment à cette date, selon Xénophon (*Hell.*, V, 2, 5-7), les Spartiates ont détruit la ville de Mantinée en Arcadie, et ont dispersé les habitants dans quatre lieux différents. *Le Banquet* est censé avoir eu lieu en 416, certainement en hiver, (223b-c) : « […] il [Aristodème] dormit très longtemps parce que les nuits étaient longues ». La composition formelle du Banquet ne repose pas sur un échange dialogué. Les dialogues ont la fonction première d'introduire les discours de chaque participant sur Éros. Le prétexte de départ est celui-ci : Apollodore, en revenant de Phalère, son dème, accompagné d'un ami, est interpellé par Glaucon. Ce dernier lui demande de faire le récit d'un banquet tenu chez Agathon où Socrate était présent. Il tient l'existence de ce banquet d'un autre qui, lui-même, l'avait apprise par Phénix, fils de Philippe. Il compte donc sur Apollodore, proche disciple de Socrate pour en écouter le récit. Toutefois, Apollodore, lui-même trop jeune pour assister à ce banquet tenu plusieurs années auparavant[651], en tient la narration précisément de l'homme qui la fit à Phénix : Aristodème de Kydathénéon qui était, quant à lui, l'un des invités. Le banquet d'Agathon se déroule le lendemain du jour où il offrit avec ses choreutes le sacrifice de la victoire. Apollodore a pu vérifier la véracité du récit d'Aristodème auprès de Socrate, (173b) :

> « Cependant j'ai depuis questionné Socrate lui-même sur certains points que je tenais de la bouche d'Aristodème, et Socrate s'est trouvé d'accord avec lui ».

[651] Plat., *Banq.*, 173 a : « En un temps où nous étions encore enfants, […]». Le nous peut signifier que Glaucon et Apollodore sont du même âge ou à peu près. Apollodore le présente « comme un homme de ma connaissance » sans plus de précisions. Nous savons qu'Agathon reporta cette victoire en 416.

Le récit qu'il va faire est donc, non seulement véridique, mais tout à fait précis, bien qu'il n'était pas présent au banquet. Il choisit d'ordonner son récit ainsi :

> « [...] mais il vaut mieux essayer de reprendre les choses au commencement, dans l'ordre où Aristodème me les a racontées ».

Trois temps sont présents dans ce récit : d'abord, un passé éloigné : le temps du banquet ; puis, un passé plus récent, la rencontre d'Apollodore et de Glaucon ; enfin, le temps présent du récit : car, Apollodore rapporte à la fois sa rencontre avec Glaucon et le récit du banquet qu'il fit ce jour-là à des amis dont on peut supposer qu'ils sont eux-mêmes rassemblés dans un *andrôn* pour un banquet. L'ami qui sollicite le récit d'Apollodore n'est pas cité par Platon.

> « Et s'il faut vous la raconter à vous aussi, je ne saurais refuser » (173c).

On est donc face à un récit de récit, une narration de narration. Dans ce récit Apollodore annonce d'emblée qu'il ne rapportera que ce qui lui semble, (178a) :

> « […] le plus important et le plus intéressant dans chaque discours ».

Cette mise en scène particulière, est intéressante : elle met en jeu les mécanismes de la mémoire et du véridique. Ce banquet est « mémorable ». Socrate a du participer à de nombreux banquets, Xénophon fait le récit de l'un d'eux qui se tient chez Callias, mais c'est celui-ci qui est resté dans la « mémoire » et dont le récit est réclamé. Il faut remarquer que la mémoire de cette soirée est limitée, elle ne parcoure pas les rues comme les exploits de certains, le récit est seulement diffusé auprès d'un auditoire restreint, celui des mieux-nés. Un mécanisme de transmission est aussi décrit avec précision, mettons à jour la chaîne de transmission débute par un participant au banquet, Aristodème, ce dernier a donc légitimité à faire récit véridique ; il en fait récit à Phénix, fils de Philippe, celui-ci connaît donc le récit. Il en transmet l'existence à un « autre » non nommément désigné qui donne deux renseignements à Glaucon : d'abord l'existence même du banquet ; puis, le fait qu'Apollodore en connaît le récit ; si cet autre avait pu en faire lui-même le récit à Glaucon, ce dernier ne chercherait Apollodore que pour en vérifier la véracité. Apollodore, quant à lui, tient le récit directement d'Aristodème. On note que d'Aristodème partent deux lignes mémorielles, la première passe par Phénix, la seconde par Apollodore. C'est cette dernière qui perpétue la mémoire de l'événement. Apollodore donne pour gage de véridiction à ses interlocuteurs la vérification de certains points qu'il a pu faire grâce à sa proximité avec Socrate. Le mécanisme de transmission de la mémoire est sélectif, ne pouvant se rappeler une longue soirée de discours ne sont retenus, par Aristodème, que les points les plus importants. Thucydide ne fait pas autrement, lorsqu'il rapporte les différents discours qui rythment son récit dans *La Guerre du Péloponnèse*. Parmi les présents au banquet mémorable, celui qui permet la datation du *Banquet* est bien sûr Agathon. Sa victoire date de 416 sous l'archontat d'Euphème. Cette précision est donnée par É. Chambry qui la lit chez Athénée (v. 217 a). Quant à la date où Apollodore fait son second récit, elle plus difficile à fixer, É. Chambry la discute puis, conclut ainsi :

> « On peut conclure de ces faits que le récit fait par Apollodore se place entre 405 et 399 environ, probablement en 400[652] ».

[652] Chambry É., préface à l'édition Garnier-Flammarion du *Banquet* de Platon, Paris, 1964.

Une simple soustraction indique qu'entre l'événement lui-même et ce second récit seize ans sont passés. La date du récit fait par Aristodème à Apollodore est, par contre, inconnue. Nous ne savons donc pas le temps qui s'est écoulé entre l'événement lui-même et son récit. Mais nous l'avons vu, cette distance ne met pas en cause la vérité du récit qui a été, en quelque sorte, préalablement validée par Apollodore auprès de Socrate. Dernière remarque, si Socrate valide le récit porté par Apollodore, il n'en a, apparemment, jamais fait lui-même le récit. Ce cheminement établi, il faut maintenant établir un tableau des personnages cités dans le récit.

Aristodème	C'est un disciple de Socrate qui rencontre celui-ci qui baigné et chaussé s'apprête à aller dîner chez Agathon. Socrate l'invite à se joindre à eux. Il n'est donc pas initialement invité.
Agathon	C'est l'hôte, il fête donc sa victoire.
Socrate	Il est invité par Agathon.
Pausanias	Il fait partie de ceux qui étaient déjà présents la veille chez Agathon où les participants ont beaucoup bu. Il réclame une plus grande tempérance. Pausanias nous est connu par le *Protagoras* de Platon et par la mention que fait de lui Xénophon dans son *Banquet*. Il apparaît toujours comme l'amant d'Agathon.
Aristophane	Il est vraisemblable qu'il était aussi la veille chez Agathon mais ce n'est pas sûr, (174b) : « […] moi aussi, je fais partie de ceux qui ont passé hier une soirée bien arrosée ». Pris de hoquet, il ne pourra à son tour prendre la parole. Il reste muet, inactif - censuré ? -
Éryximaque fils d'Acoumène	Il est médecin. On le rencontre dans le *Phèdre* (227a et 269a) en tant qu'ami de Phèdre, et dans le *Protagoras* (315c), où il se rend pour écouter les grands sophistes. Acoumène est le nom d'un autre grand ami de Phèdre (*Phèdre* 227a), d'un homme dénoncé en 415 pour avoir parodié les Mystères d'Éleusis (Andocide, I, 18), et d'un homme mentionné par Xénophon (*Mémorables*, XIII, 13, 2)
Phèdre de Myrrhimonte	Il est originaire du dème de Myrrhimonte. On retrouve ce personnage dans deux autres dialogues de Platon : le *Protagoras* et le *Phèdre*. C'est un jeune élève de Lysias grand logographe.
Alcibiade	Se joint au groupe au cours du *symposion*. Il est aviné
Les autres convives	On ne connaît ni leurs noms, ni leurs nombre. Ils restent anonymes. Socrate dit : « […], ni aucun de ceux que je vois ici », (177e). ils semblent placés entre Phèdre et Pausanias. Dans 180c, Apollodore dit : « […] après Phèdre il y eu quelques autres discours, dont il ne se souvenait pas très bien. Il les laissa de côté et m'exposa le discours de Pausanias […] ».

D.4.1 Les conditions et le déroulement du *Banquet*

Il s'agit d'une réunion privée, les participants sont invités. Socrate propose à Aristodème de l'accompagner chez Agathon chez qui il est invité à dîner, (174a) « […] je me suis engagé à venir le lendemain […], mais toi, ajoute-t-il, serais-tu disposé à venir dîner sans invitation ? ».

Socrate cite un proverbe ou fait là un jeu de mots[653], (174b) : « […] les gens de bien n'ont pas besoin d'être invité pour aller dîner chez les gens de bien ». Les invitations n'excluent pas l'arrivée de convives non prévus pourvu qu'ils soient amis. Dans ce texte de Platon l'espace de l'*andrôn* est ouvert aux égaux qui s'y présentent. Cette pratique est largement répandue à d'autres époques, les romans de J. Austin en font preuve. Il faut néanmoins s'interroger si elle prévaut comme règle générale, elle n'est susceptible ne plus s'appliquer pour une réunion d'un groupe d'hommes n'ayant pas comme but premier de passer un temps agréable entre amis mais d'échanger plus secrètement. En 212c-d, Aristodème poursuivant son récit, va tout à fait illustrer cette pratique de la porte ouverte – ou entrouverte - par l'exemple de l'arrivée d'Alcibiade après le dernier discours qui est celui de Socrate : « Lorsque Socrate eut fini de parler […] quand soudain on frappa à la porte de la cour avec grand fracas, comme le feraient des fêtards, et on entendit la voix d'une joueuse d'Aulos […] ». « Peu de temps après, on entendit la voix d'Alcibiade dans la cour, qui était complétement ivre et criait fort, demandant où était Agathon et ordonnant qu'on l'amène auprès de lui […] ».

(Ou Apollodore poursuivant le récit qu'il fait en utilisant celui d'Aristodème qu'il fait parler au style direct) dit : « Peu de temps après […] » le banquet va dégénérer : « […] toute une troupe de fêtards se présenta devant les portes qu'ils trouvèrent ouvertes parce que quelqu'un sortait ; ils se dirigèrent sans hésitation vers les convives et s'installèrent avec eux. Il y avait du tumulte partout, plus aucun ordre ne régnait, on fut contraint de boire beaucoup de vin » (223b). Le fait que les nouveaux arrivants s'installent, sans plus de vergogne, sur les lits avec les invités d'Agathon, quelques places s'étaient libérées par le départ de certains invités, montre que, malgré leur situation d'ivresse supposée, c'est bien une pratique courante d'entrer dans une maison où l'on sait qu'il s'y déroule une fête et qu'on ne sera certainement pas repoussé par le maître de maison, parce que cette pratique s'impose à lui, que, d'une façon ou d'une autre, on devait le connaître par l'un ou l'autre des membres de la bande.

D.4.2 Le lieu du banquet : l'*andrôn*

Le *Banquet* se tient à l'intérieur de la maison d'Agathon dans la pièce dédiée à cet usage l'*andrôn*[654]. S. Corner qualifie cette pièce comme « outside » par opposition à l'espace du gynécée réservé aux femmes qui est dit « inside »[655] . Il s'appuie sur le moment du banquet où

---

[653] T. Karsenti traductrice de l'édition Hatier, Paris, 2012, glisse en note de bas de page 13 : « 1. Il y a en grec un jeu de mots : le prénom Agathon ressemble beaucoup au nom *agathoi*, qui signifie les « gens de bien ». Ainsi le proverbe modifié par Socrate serait : les gens de bien n'ont pas besoin d'être invités pour aller dîner chez Agathon ».

[654]Corner S., 2011, 60-85. Il cite notamment, page 60 : Morris (2000) « Its own exclusive space within the oikos », p. 185 ; Murray O., 1994, 6 : « Firstly, Greek commensality was essentialy an all-made activity. It normally took place in the *andron*, the « Men's room […] ». Il ajoute que cette pièce possède seulement cette fonction d'accueillir le *symposion* alors que les autres pièces étaient flexibles dans leur usage ; Berquist B., 1990, 37-61. Elle constate que les *andrones* peuvent avoir soit une forme de carré ou de rectangle, être occupés par des lits de dimensions variables qui sont adaptés, sûrement, à la fois à la forme de la pièce et à ses dimensions pour donner un confort optimal aux convives.

[655] Boardman J., 1991. L'auteur avance que dans les demeures les plus riches, l'*andrôn* doit se situer au rez -de – chaussée. Ce positionnement s'explique par le principe de séparation entre l'espace dévolu aux femmes qui est traditionnellement à l'étage de la maison. Lysias I, 9, *Sur le meurtre d'Érastosthène* : Euphilétos, le meurtrier de l'amant de sa femme, Érastosthène, explique aux membres de l'aéropage, que c'est l'inversion de cette disposition qui a facilité l'adultère : « Il faut vous dire d'abord (car ces détails mêmes sont nécessaires) que ma maisonnette a un étage ; la disposition y est la même en haut et en bas, pour l'appartement des femmes et pour celui des hommes […] ; aussi habitais-je au premier étage et les femmes au rez-de-chaussée ».

les convives, sur la proposition d'Éryximaque décident de renvoyer la joueuse d'Aulos[656] qui vient d'arriver – Éryximaque : « […] qu'elle aille jouer pour son propre plaisir ou bien, si elle veut, pour les femmes de la maison[657] ». Il ajoute qu'il s'agit d'un lieu de médiation entre le monde le monde de l'extérieur et le monde de l'intérieur. Il ne faut pas prendre ce jugement au pied de la lettre, l'*andrôn* n'est pas un vestibule qui permet à certains, mais pas à d'autres de pénétrer plus loin dans la maison. Il est surtout pièce de l'homme de la maison et de ses excès. Celui de ses activités de sociabilité mais, aussi lieu du politique. Il est aménagé pour avoir une activité nocturne. Il peut, selon lui, se trouver dans une « aile distincte qui est séparée de la maison principale[658] ». Cette observation va dans le même sens, on ne rentre pas dans l'*andrôn* pour se rendre dans la maison. La séparation des deux entités est bien réelle ou en tout cas souhaitée. Pour accéder à l'*andrôn*, les invités traversent généralement l'espace de la cour qui est l'espace central de la maison, entre porche et habitation. Dans *Le Banquet*, c'est le cas, on peut le lire en 174d-e, au moment où Aristodème se présente seul chez Agathon, Socrate étant resté en arrière :

> Aristodème : - « […] Lorsque j'arrivais chez Agathon, je trouvai la porte ouverte, et j'eus à affronter une situation assez ridicule : tout de suite un jeune esclave sortit de l'intérieur de la maison et me conduisit dans la pièce où se tenaient les autres convives ».

Également, en 212b :

> Aristodème : - « […] quand soudain on frappa à la porte de la cour avec grand fracas […] ».

L'*andrôn* pièce de réception, est aussi l'endroit où l'on montre les plus beaux objets que l'on détient, c'est donc la pièce la plus richement décorée de la maison[659]. Elle reflète la fortune du maître des lieux mais aussi très certainement son éducation, la représentation qu'il y a de lui-même. Le choix des serviteurs d'Agathon est bien le signe de sa préférence sexuelle pour les jeunes hommes. Il est possible que les motifs des vases peints soient aussi des indications sur l'hôte, ou que celui-ci désire donner à ses invités. La décoration peut être affaire de masques et de mise en scène, elle travestit l'image réelle. Est-il possible que cela soit le cas dans cette pièce qu'est l'*andrôn*, aucune indication dans les sources ne le mentionne et permet de l'affirmer au-delà d'une simple hypothèse ?

Ici, le banquet est servi par des esclaves mâles, de jeunes garçons. Le maître de maison, Agathon, leur laisse de façon exceptionnelle la liberté d'apporter les plats[660] dans l'ordre qu'ils désirent, p. 13 (175b) : « « Mais nous, il faut que vous nous fassiez dîner, mes garçons ! Sentez-vous libre de servir absolument ce que vous voulez, comme quand personne ne vous dirige, ce qui jusqu'à présent n'est jamais arrivé chez moi […] ». Licence qui invertit les rôles, Agathon

---

[656] Corner S., 2011, 69. Les femmes de la maison, quel que soit leur statut, épouses, filles, servantes sont exclues du *symposion*.
[657] Plat., *Banq*., 176e.
[658] Corner S., 2011, 61. Il s'appuie sur les travaux de Jameson, 1990, p. 190 ; Newet, 1995, p. 369.
[659] Boardman J., 1994, 127. « [A room] furnished with objects which were certainly the most elaborate and expensive in the whole house. It demonstrates very clearly the importance attached to the function ».
[660] Xén., *Banq*., II, I. Les plats sont posés sur des tables d'appoint qui sont ensuite enlevées à la fin de la première partie du banquet : « Quand on eut emporté les tables, fait les libations […] » ; Boardman J., 1994,128. J. Boardman note cette présence de table d'appoint (side table) sur lesquelles repose la nourriture. Elles permettent, indéniablement, de répartir les mets du repas, de façon égale aux différents endroits de la pièce, devant les convives, pour qu'ils n'aient pas à se lever pour s'en saisir.

se place, lui et ses amis, comme des invités des esclaves de maison. Le monde est à l'envers. L'euphorie de la victoire justifie peut-être cette situation qu'il qualifie lui-même d'exceptionnelle. La nature des mets n'est pas précisée, on ne sait rien d'eux, P. Schmitt-Pantel nous dit qu'il s'agit de « nourritures solides, essentiellement des céréales et des viandes sous diverses formes […][661] ». Lorsqu'Aristodème arrive pieds nus chez son hôte, il se laisse laver les pieds pour pouvoir s'allonger sur un lit[662]. Mais ce n'est pas le cas à l'arrivée de Socrate qui s'est chaussé pour aller « dîner »[663]. Il en de même lorsqu'Alcibiade fait irruption chez Agathon. Mais il semble que tout le monde se déchausse, en 213b, lors de l'arrivée d'Alcibiade, Agathon ordonne à ses esclaves : « Mes garçons, enlevez à Alcibiade ses chaussures pour qu'il soit le troisième à cette table ». Le mot table ne doit pas ici induire en erreur. Les convives mangent et boivent couchés[664] sur des lits[665]. O. Murray avance que c'est le passage de la position assise à la position allongée sur un lit qui est l'origine de la création, dans *l'oikos*, de cette pièce qu'est *l'andrôn*. Il faut en effet, disposer d'une pièce aux dimensions qui se prêtent à la présence de lits tout autour avec un espace central important[666]. L'archéologie a identifié, dans les sanctuaires, des pièces dédiée à la pratique du banquet. Ces découvertes permettent d'évaluer la taille des groupes y prenant place. O. Murray pense qu'en comptant deux hommes par lit, un *andrôn* peut accueillir entre douze et quatorze convives[667]. Si on est donc, généralement, deux par lit[668], en cas de besoin, on peut se serrer et être trois sur le même lit.

---

[661] Schmitt-Pantel P., 1992, 6.

[662] Plat., *Banq*., 175a, Aristodème : « Pendant qu'un esclave me lavait les pieds pour que je puisse m'allonger, un autre arriva […] ».

[663] Plat., *Banq*., 174a. « - Aristodème. Je rencontrai Socrate, dit-il, sortant du bain et des sandales aux pieds, ce qui n'était pas dans ses habitudes ; je lui demandai où il allait, élégant comme il était, et il me répondit : - Socrate. « Dîner chez Agathon […] ». Aristoph., *Guêpes*, 1156-57. Bdélycléon s'adressant à son père qui se prépare à participer à un banquet (pour la première fois de sa vie) : « Allons, maintenant, ôte tes maudits souliers et dépêche-toi d'entrer dans ces laconiennes ».

[664] Murray O., 1990, 6. O. Murray pense qu'à une date incertaine mais pas plus tardive que le VIIIe siècle, les grecs passent de la position assise à la position allongée qui est plus distinctive : manger couché est une marque de distinction de l'élite : « Thirdly, at the date which is remains to be clarified, but which i believe to have been as early as the eight century, the Greeks changed from the normal practice of sitting at table to the far more distinctive practice of reclining on couches ». Ce changement de position pour manger, réservée uniquement au symposion, pourrait trouver source dans la pratique du roi des Perses, ou en son absence du satrape, qui est le seul à s'allonger pour manger. Dentzer J. –M., 66. « La plupart des textes conservés insistent sur le luxe du mobilier perse et distinguent en particulier des lits d'or et d'argent que des rois comme Xerxès ou des satrapes comme Tiribaze, transportent avec eux, même dans leurs campagnes militaires, avec tout le personnel nécessaire à l'ordonnance fastueuses de repas […].

[665] Plat., *Banq*., Aristodème, 175c : « - Ensuite, nous nous sommes mis à table […] ». On dîne donc allongé, peut-être près de tables supportant les mets et qui sont installés devant chaque lit ; en 175c, Agathon, à l'arrivée de Socrate, l'invite à s'étendre : « Étends-toi ici, Socrate, à côté de moi […] ». « Alors Agathon – qui se trouvait tout seul sur le dernier lit – s'écria […] ». Boardman J., *1994, 122*. L'auteur indique que le *cliné* a quatre pieds hauts et que son assise est plate. Ses pieds peuvent être de formes différentes, être ouvragés dans un but indiscutablement décoratifs, cela est visible sur la figure 14 de la page 123 qui en reproduit une série.

[666] Murray O., 1990, 7. « It obvious consequences for the organization of the drinking group : the creation of a « sympotic space » in a room of specific dimensions and with a specific layout […] ». Boardman J., *1990*, 127. Cet auteur partage l'avis d'O. Murray, il estime que les hommes de la maison dorment dans une autre partie du rez-de-chaussée : « […], sleeping was surely a matter for some other part of the house ».

[667] Murray O., 1990, 7.

[668] Plat., *Banq*., 175e. Socrate s'adressant à Agathon : « […] j'attache beaucoup de prix au fait d'être couché près de toi […] ». En fait, Agathon et Socrate sont donc couchés sur le même lit. On peut supposer qu'Agathon avait réservé cette place d'honneur pour Socrate.

Dans *Le Banquet*, il n'est pas possible de connaître le nombre des convives[669], seuls huit protagonistes sont nommés[670].

Parce que les convives d'Agathon ne sont pas au mieux de leur forme physique, en effet, les mêmes ou presque, ont déjà, abondamment apparemment, fêté, la veille la victoire d'Agathon, Éryximaque, le médecin, propose, dérogation aux habitudes du banquet que l'on boive avec modération, par soif et non pour s'enivrer, les convives acceptent cette règle. Pour cette raison, aucun « président de banquet » n'est élu, contrairement à l'habitude. Néanmoins, lors de son arrivée, Alcibiade, rétablira la pratique, se désignant « président du banquet » (213e), comblant cette absence. Une seconde décision est alors prise par les premiers invités, chacun doit prononcer un éloge de l'amour selon un ordre fixé par Éryximaque :

> « […] je suggérerais que chacun d'entre nous, de gauche à droite, prononce un éloge de l'Amour, le plus beau possible, en commençant par Phèdre parce qu'il est le premier de la rangée, et qu'il est à l'origine du sujet » (177d).

En 214a, Éryximaque s'adresse à Alcibiade qui vient de se désigner « roi du banquet » : « Qu'est-ce qu'on fait, Alcibiade ? On boit comme ça dans le vase, sans rien dire, sans chanter, sans rien faire, comme quand on a soif ? ». Nous avons déjà noté qu'une joueuse d'aulos était présente durant la première partie du *Banquet*, mais que les convives sur la proposition d'Éryximaque ont convenu de la renvoyer. Le banquet est aussi, soutenu par l'ivresse, moment d'esquisser les pas d'une danse, de chanter comme le dit Éryximaque à Alcibiade. Néanmoins, quand la bande de fêtards largement éméchée se joint aux invités d'Agathon, les discussions prennent fin. (223b) p.93 « […] on fut contraint de boire beaucoup de vin. Cette description montre pour le moins deux tenus ou pratiques de banquet, une où le vin est roi et suffisant à tous pour animer la nuit, l'autre ou le *symposion* exige de ses participants une éducation qui permet à chacun de briller. L'*andrôn* est certainement aussi le lieu où le savoir acquis auprès des sophistes trouve sa place comme lieu de retour de l'investissement auprès des maîtres. Il est moment de brillance face à ses égaux. La fin du banquet est un temps de dérèglement, Éryximaque, Phèdre et quelques autres s'en allèrent ». Quant à Aristodème, fatigué, il s'endormit à sa place. A son réveil, il trouve tout le monde endormi, à l'exception d'Agathon, d'Aristophane et de Socrate, (223c) p. 94 : « Socrate leur parlait ». Tandis qu'ils « buvaient dans une grande coupe qu'ils se passaient de gauche à droite », dernier vestige du premier ordre du banquet.

C. Se grouper : les hétairies

Dans la première partie de ce travail, nous avons établi un lien très fort entre la notion d'amitié et ces groupes singuliers que sont les hétairies. Cette amitié, dans le cadre de l'exercice politique, nous l'avons qualifiée, selon la taxinomie aristotélicienne, d'amitié de nécessité. Nous avons souligné les éléments qui soudent les *hétairoi* les uns aux autres, les secrets communs, les opinions transgressives proférées, les buts avoués et les moments d'intimité

[669] Plat., *Banq*., On ne connaît ni leurs noms, ni leurs nombre. Ils restent anonymes. Socrate en 177e : « […], ni aucun de ceux que je vois ici ». Ils semblent placés entre Phèdre et Pausanias. En 180c, Apollodore dit : « […] après Phèdre il y eu quelques autres discours, dont il ne se souvenait pas très bien. Il les laissa de côté et m'exposa le discours de Pausanias […] ».

[670] Voir tableau ci-dessus.

partagés, notamment ces banquets que nous venons d'évoquer. Il est tentant de qualifier l'amitié comme ciment des hétairies, la métaphore vient naturellement à l'esprit, elle me semble, maintenant, par essence, apporter une représentation d'immobilité fausse. Elle est, nous l'avons écrit : « le plus sûrement possible, un des éléments actifs, moteur qui permet le trajet du groupe dans l'univers politique athénien. Elle est *dunamis* doublement : puissance constitutive et tension qui maintient, autour de l' « homme central », unit ses compagnons ». La métaphore qui s'impose alors est celle de la représentation d'une molécule dans les composants forment groupe reliés par des forces qui permettent la cohésion. Par là même, elle appelle les membres à l'entretenir, à en maintenir l'intensité. La singularité qui surgit, est la forme collective de cette forme d'amitié qui doit régner dans l'hétairie. Néanmoins, les métaphores, aussi tentantes et suggestives qu'elles soient, ne doivent pas faire oublier qu'il s'agit, au sein de ces hétairies, d'hommes. La complexité de la tâche est d'approcher ces molécules, de compter les atomes qui les composent et de mesurer la force-amitié qui les relie comme force centrifuge. Pour étudier les relations entre les *hétairoi*, nous souffrons de l'absence de documents, de journaux qu'auraient tenus certains participants, de l'écrit intime : des lettres, recommandations, plaisanteries et divertissements littéraires, intimité de la correspondance de Cicéron avec Attius ou plus proche de nous celle de Montaigne et de la Boétie. Les hétairies ne sont qu'un terme pour désigner des hommes assemblés dans une configuration spécifique. Elles n'ont aucune matérialité, ni lieux particuliers, ni sanctuaires. Elles ne sont qu'un périmètre, nullement fermé d'ailleurs, à l'intérieur duquel agissent des hommes.

Pourquoi se regrouper ? Former groupe, c'est, déjà peut-être, activer ce champ de forces, cette énergie. C'est aussi passer du pluriel au singulier, des hommes au groupe, ne faire qu'un. Le groupe est ainsi un bloc, terme appartenant au champ métaphorique de la construction, c'est-à-dire de la réalisation de l'un. Mais le champ lexical de groupe comprend aussi l'idée de front uni qui appelle les termes de phalange ou de coalition, des hommes liés par des serments : « à la vie, à la mort ».

Nous pouvons reprendre cette apostrophe bien connue de Socrate à Alcibiade :

« « […] tu prétends n'avoir en aucune manière besoin de personne, car tes capacités sont si grandes que tu n'as rien à envier à quiconque, à commencer par le corps pour finir par l'âme et qu'en cela tu ne te trompes pas[671] ».

La prétention d'Alcibiade à pouvoir atteindre ses buts politiques seul, sans « amis » refusant tout lien d'amitié, va à l'encontre de la norme de la cité, Aristote le dit : « Personne ne choisirait de vivre sans amis », ou dans une acception fonctionnaliste, de s'engager en politique sans amis. La politique ne peut s'envisager qu'au sein ou à la tête d'un groupe, une hétairie.

C.1 A propos de W. R. Connor

W. R. Connor souligne « la valeur potentielle de ces clubs[672] » même en temps ordinaires, c'est-à-dire même en dehors de périodes de crise. L'appartenance à une hétairie

[671] Plat., *Alc., Maj*., 104a.
[672] Connor W. R., 1971, 27.

apparaît clairement comme un choix indispensable pour des « politiciens habiles[673] ». Il ajoute que « Périclès, Cimon et la plupart des politiciens à succès de la période qui a précédé la guerre du Péloponnèse étaient probablement membres d'une hétairie et les bénéficiaires de leur aide[674] ». Ils y gagnent protection et extension de leur influence. L'hétairie se présente comme une opportunité incontestable pour « étendre une influence politique à un groupe extérieur au cercle immédiat de la famille[675] », des amis proches et des alliés[676]. L'hétairie permet, dit W. R. Connor, de « donner de la voix aux intérêts de leurs membres[677] ». Les hétairies peuvent également être des plus utiles en temps de crise. W. R. Connor rappelle une veille histoire répétée par Plutarque dans la *Vie de Thémistocle*, concernant le transfert d'une partie de ses biens vers son exil perse après le vote de son ostracisme par l'Assemblée, histoire à laquelle il faut rajouter celle que le biographe rapporte au sujet de la fuite de la femme de Thémistocle et de ses enfants. Cette fuite organisée par Epicrate, du dème d'Archarnes, se termina, d'ailleurs, par son jugement et sa condamnation à mort. Il faut faire une remarque qui me semble importante dans ce report de Plutarque : outre, le fait que Thémistocle appartient bien à une hétairie, il faut souligner l'intensité des liens que les *philoi* de Thémistocle ont avec lui pour s'exposer au risque du jugement, jusqu'à payer leur fidélité à l'homme politique de leur vie. Ceux-là ont respecté la solidarité interne de l'hétairie et plus particulièrement celle avec son homme central[678]. W. R. Connor nous dit que « […] c'était Périclès qui fit l'usage le plus intense de ses amis[679] ». Des amis utiles qui permettent au stratège d'être présent dans les débats, de faire triompher ses vues et sa politique au sein du Conseil et à l'Assemblée, sans y prendre lui-même la parole pour se prémunir d'un éventuel sentiment de lassitude, pour ne pas faire prise aux accusations diverses, celle notamment d'exercer un pouvoir exagéré dans la Cité et de ne pas s'exposer ainsi à un vote d'ostracisme. C'est de cette façon, affirme W. R. Connor, qu'il put faire présenter des décrets sur Mégare ou sur la fondation de colonies. Xénophon rapporte dans les *Mémorables*, que Socrate « a entendu dire à Criton que la vie à Athènes était difficile pour un homme qui voulait vaquer à ses affaires[680] ». Il faut, peut-être comprendre là, que Criton exprime le désir de se confiner dans la sphère du privé et de ne pas s'impliquer dans les affaires publiques. Cette attitude le rend vulnérable. Il présente pour certains, certainement des sycophantes, peut-être rassemblés en hétairie[681], une possible faiblesse, il est esseulé, et donc

---

673 *Idem*.
674 *Idem*.
675 *Idem*.
676 Plat., *Apol. Socrate, 336b*. Socrate déclare, reconnaissant clairement l'importance des hétairies, les mots employés sont « *synomosion kai staseon* » : « Qu'est-ce que je mérite comme peine ou comme amende parce que, au lieu de mener une vie tranquille, négligeant ce dont se préoccupe le plus grand nombre , le gain, les intérêts domestiques, les commandements militaires, les harangues au peuple, et tout le reste de la vie politique, magistratures, conjurations, factions […] ».
677 Connor W. R., 1971, 31 : « […], and in the Greek city like-minded men formed groups and the groups gave voice to the economic and social concerns of their members ».
678 Lopez Férez J. –A., 2011. Thésée dit : « Je hais les amis chez qui la reconnaissance vieillit, qui veulent bien jouir avec vous des beaux jours, mais quittent votre navire quand vous arrive un malheur », Eurip., *La folie d'Héraclès*, v. 1219-1225.
679 *Idem*, 38 ; Plut., *Vie Péric.*, 7, 7. « Mais Périclès pour échapper à la satiété que provoque une continuelle présence, ne s'approchait du peuple que par intervalles. Il ne parlait pas à tout propos et n'intervenait pas sans cesse dans l'Assemblée. Il se réservait, selon le mot de Critalaos, comme la trière salaminienne, pour les grandes occasions, tandis que, pour traiter les affaires courantes, il faisait parler à sa place ses amis ou des membres de son parti ». L'auteur usite du terme *parti* qu'il faudrait remplacer par le terme préférable de *compagnons* ou *hétéroi*.
680 Xén., *Mém.*, II, 9.1.
681 Calhoun G. M., 1913, 28. Il cite l'existence d'une hétairie de sycophantes rassemblés autour de deux hommes : Ménédès et Mnésiclès.

une source potentielle de gain : « A l'heure qu'il est, dit-il, il y a des gens qui m'intentent des procès, non pas parce que je leur cause du tort, mais parce qu'ils croient que je préférerai débourser de l'argent plutôt que d'avoir des ennuis[682] ». Socrate lui indique la bonne voie : prendre un ami utile. Faisant enquête commune, ils « […] découvrent Archédèmos, un homme très doué pour la parole et l'action, mais pauvre[683] ». Néanmoins, il possède une vertu nécessaire pour plaire à Socrate et, donc, à son disciple Criton, « […] c'est qu'il n'était pas homme à tirer profit de tout. Il était plutôt attaché à l'honnêteté […][684] » et que de plus il pouvait à ses dires résoudre les problèmes de Criton : « […] il prétendait qu'il était très facile de soutirer de l'argent aux sycophantes[685] ». Ce qu'il arrive, *in fine,* à faire : « Mais Archédèmos ne renonça pas avant que l'autre eût laissé Criton en paix et qu'il lui eût versé de l'argent[686] ». L'amitié, basée ici uniquement sur le concept d'utilité, permet d'échapper à certaines vicissitudes de la vie athénienne. Il est à noter que Socrate ne conseille pas à Criton de rejoindre une hétairie et de profiter de la protection ou de l'aide de celle-ci pour faire face à ce type d'accusation. Il montre ainsi qu'il existe d'autres solutions.

W. R. Connor, dans son ouvrage, nous invite à suivre la carrière politique d'un jeune et imaginaire citoyen athénien qui serait jeune au milieu du Ve siècle, dans les décennies 450 ou 440, « ardent et empressé de servir sa cité et d'y gagner du prestige pour lui-même[687] ». Ce cas, qu'imagine l'historien américain, ressemble, hormis la datation, au désir profond du jeune Alcibiade et que met en scène Platon : « Si donc au moment où tu te disposes à monter à la tribune […][688] ». Cet aspirant à la gestion des affaires publiques de la cité, à devenir l'un de ses guides doit gagner en réputation, doit en quelque sorte « se faire connaître » des citoyens qui se réunissent à l'assemblée. W. R. Connor lui assigne un plan de carrière, il doit, en premier lieu, rechercher à obtenir des magistratures, « pour devenir éventuellement archonte éponyme et après cela gagner l'Olympe politicien, la colline de d'Arès, lieu de réunion de l'Aréopage où il siégera en sage[689]. Ce parcours doit passer par des étapes successives qui dépendent aussi des choix d'orientation de sa carrière, s'il choisit la voie des armes, mais tout citoyen peut être appelé à combattre lors d'expéditions militaires, il peut tenter de se faire élire, en premier lieu, comme fonctionnaire militaire, puis, comme phylarque, ou comme hipparque, et, de là, si ses qualités militaires et de courage étaient reconnues, et qu'elles lui font gagner le respect des autres[690], il pouvait ambitionner d'accéder à la magistrature première de stratège à laquelle, il

---

[682] Xén., *Mém*. II, 9.1.
[683] *Idem*, 9.4.
[684] *Idem*.
[685] *Idem*.
[686] *Idem*, 9.6.
[687] Connor W. R., 1971, 9 : « Let us follow the carreer of an imaginary Athenian politician. Imagine him a young man in the 450' ou 440' eager to serve his city and to win prestige for himself ».
[688] Platon, *Alc. Maj.*, 106c.
[689] Connor W. R., 1971, 9 : « Then an aspiring leader might seek to win various public offices, eventually become eponymous archon, and thereafter serve for life in the council met on Are's hill ». Plat., *Méne., 234 a*. Socrate rencontre dans la rue Ménexène, il interpelle ainsi : Socrate :- « Qu'as-tu à faire au juste avec la salle du Conseil ? Evidemment tu te crois parvenu au terme de l'éducation et de la haute culture ; et, persuadé que tu en es désormais capable, tu songes à te tourner vers les occupations supérieures ; tu entreprends, homme admirable, de nous gouverner, nous tes aînés, malgré ton âge, pour que votre maison ne cesse de donner en toute occasion un gardien à nos intérêts » ; Ménexène est là l'exemple même du jeune Athénien qui commence une carrière politique à l'instar de certains membres de sa « maison ».
[690] *Idem*, 10. « The generalship, of course, was still an elected office and a very important one. If he wishes to hold it, there swere minor offices, phylarchies and hyparchies, that might lead to that higher honor, and he would need to win the respect of others citizen warriors over several campaigns ».

peut se faire réélire à l'exemple de Périclès[691]. W. R. Connor poursuit en écrivant que pour atteindre ses objectifs, l'impétrant politicien, parce que ces charges sont électives et que les élections, nous dit Aristote, se déroulent, à l'Assemblée dans un vote ouvert à l'ensemble des citoyens, devra y acquérir une influence. Pour ce faire, l'historien nous dit qu'« il devait avoir besoin d'une sorte de base politique, des hommes prêts à l'écouter et des hommes sur qui il peut compter[692] ». Ces hommes, nous dit W. R. Connor, il doit d'abord les trouver parmi les citoyens avec qui il partage les mêmes pratiques sociales et les mêmes intérêts - on peut rajouter les mêmes opinions politiques – des hommes de sa même condition économique et de « sa classe sociale ». Ceux qui répondent en premier à ces conditions, sont, nous dit W. R. Connor, les membres de sa propre famille[693]. Sur ce thème de familles politiques, W. R. Connor poursuit en affirmant que « beaucoup de politiciens de cette époque - il situe l'entrée en politique du jeune Athénien dans les décennies 450 ou 440 -appartenaient à ce que l'on doit appeler des « familles politiques » qui ont une tradition d'implication dans les affaires publiques de la cité et dont les rejetons étaient encouragés ou attendus à prendre part à la politique[694] ». Il cite comme exemple le cas de Cimon. Il faut noter que celui-ci présente d'ailleurs de nombreux points en commun avec Alcibiade. Il rejoint sur ce point L. G. Mitchell, qui parle en introduction d'un l'article partagé avec P. J. Rhodes, de « dynasties politiques », il cite les exemples, bien connus, des Cimonides, Alcméonides et des Kérykes qui tous ont en commun, les bénéfices de la naissance, de la richesse, la position et des réseaux héréditaires d'amitié pour se lancer dans leurs carrières politiques[695] ». Il faut, ici, retenir ce terme de « réseau » qui indique une relation entre des hommes sans notion d'espace. W. R. Calhoun avait précédemment écrit dans le même sens. L'adhésion à une hétairie est : « un prérequis de succès » pour l'activité politique. Il l'affirme, en s'appuyant sur des exemples que les « acteurs majeurs de l'histoire d'Athènes sont associés aux hétairies ». Il explique ce fait par l'influence très importante qu'elles exerçaient dans la cité et l'efficacité qu'elles atteignaient dans la réalisation de leurs fins, notamment pour promouvoir les intérêts de leurs membres dans leurs actions politiques et dans les procès auxquels ils étaient souvent confrontés[696].

---

[691] Aristote, *Const. Ath.*, XLIV, 4. « L'élection des stratèges, des hipparques et des autres fonctionnaires militaires se fait aussi dans l'assemblée, de la façon dont décide le peuple ».

[692] Connor W. R., 1971, 10. He would need some sort of power base, men that would listen to him and men he could rely upon ».

[693] *Idem*, 11 : « To win the support he needed he would turn to citizens whose interests and attitudes he shared, to men of the same economic and social class, and above all to those he had known longest and most intimately, his own family ». p. 10 : « It would be natural, then, for an ambitious to seek the support of his brothers and the others members of his immediate family, the *oikia* ».

[694] *Idem*, 10 : « Many of the politicians of this period belonged to what might be called « political families », families that had a tradition of involvement in public affairs and whose scions were encouraged or expected to take part in politics ». Voir note 19 concernant la rencontre de Socrate et de Ménexène.

[695] Mitchell L. G., Rhodes P. J., 1996, 12. « Political dynasties were also important. For example, the Cimonids, Alcmaeonids, and Ceryces dominated the fith-century political scene, producing political leaders such as Xanthippus, Pericles and Alcobiades, Miltiades or Cimon. These men had all the benefits or birth, wealth, and position to launch them on their political careers, as well as readymade hereditary friendship networks ».

[696] Calhoun G. M., 1913, 2. « That a prerequisite of success in the political field may be inferred from the number of great names in Athenian history which are associated with clubs. That the hetaeries wielded so powerful an influence in the state and that membership in them was so usual bespeak a tremendous efficiency in the prosecution of the ends for which they existed ». Socrate nous donne dans le début de son dialogue avec Alcibiade ce qui peut sembler être le portrait de l'archétype d'un jeune ambitieux, issu de l'élite athénienne, prêt à devenir un guide pour la Cité, peut-être le même qu'imagine W. R. Connor. Il appartient bien à l'une de ces « familles politiques qui ont une tradition d'implication politique dans les affaires publiques de la cité ».

C.2 A propos *L'Alcibiade Majeur*

Toujours dans *L'Alcibiade Majeur*, Socrate nous dit qu'Alcibiade appartient « à l'une des familles les plus puissantes de ta ville, qui est elle-même la plus importante des cités grecques[697] ». Il possède à la fois, par le lieu de sa naissance, Athènes, et par son extraction familiale, un potentiel de puissance et donc de réussite politique majeure. Cimon, Alcibiade et le jeune homme imaginaire de W. R. Connor ont donc en cela en commun, d'appartenir à l'élite de la société athénienne par leur naissance, ils ont ainsi tous les trois un statut supérieur au sein de la société qui les place en bonne position pour construire autour d'eux un groupe d'amis, de parents, d'intimes, d'alliés autour d'eux. C'est en fait ce que Socrate rappelle à Alcibiade dans une sorte de revue des forces que le désormais majeur Alcibiade peut mobiliser pour le soutenir dans ses entreprises politiques. « […] ; du côté de ton père tu disposes de nombreux amis et de parents de la plus haute distinction, qui n'hésiteraient pas, s'il était opportun à te servir ; du côté de ta mère, combien d'autres qui ne sont ni moins considérables, ni moins nombreux ; enfin, de l'ensemble des avantages que j'ai signalés, tu en distingues un dont le pouvoir est plus efficace encore, Périclès, fils de Xanthippe, que ton père t'a laissé pour tuteur, à toi et à ton frère […][698] ». Cette assertion de Socrate est intéressante à plus d'un titre. Socrate fait, en premier lieu, une distinction claire entre parents et amis. En second, il faut remarquer qu'Alcibiade peut chercher des appuis sur les deux branches de son ascendance : de la même façon sur l'ascendance paternelle que maternelle. Il faut retenir ce fait, il montre en effet, qu'Alcibiade est la « résultante » d'une stratégie d'alliance entre les deux familles destinée à en étendre la puissance. Il y a sur la personne d'Alcibiade une concentration de pouvoir politique potentiel très forte qui est renforcée encore par la disposition que le père d'Alcibiade avait prise avant de mourir de confier ses deux fils à Périclès qui est leur tuteur, mais qui est aussi leur oncle, un Alcméonide.

---

[697] Plat., *Alc*., *Maj*., Socrate accueille Alcibiade en l'interpellant par sa filiation : « Fils de Cleinias », l'intention est ici très claire : rappeler à Alcibiade sa lignée, 103a. Plat., *Alc*. *Maj*., 104a. Les précisions de Socrate sont intéressantes à plus d'un titre. Alcibiade appartient « à l'une des familles les plus puissantes de la ville », de la ville la plus puissante du monde grec. Il possède à la fois, par le lieu de sa naissance, Athènes, et par son extraction familiale, un potentiel de puissance et donc de réussite politique majeure. Il est en quelque sorte « bien né ». Comme toutes les plus grandes familles de la Cité, il possède une filiation mythique, il descend d'Ajax par son père qui appartient à la famille des Eupatrides, ce qui le rattache à la légende homérique, ce qui inscrit sa lignée dans le temps et dans la plus « belle » histoire de la Grèce. Cette filiation lui donne en héritage le courage du héros. Vertu dont il dira plus loin dans le dialogue l'importance première qu'elle a pour lui. Courage dont son père, Cleinias, est l'exemple même : il a participé à la bataille de l'Artémision en 480, puis à la bataille de Salamine, il combattait sur une trière armée sur ses propres deniers ; élu stratège, il meurt lors de la bataille de Coronée en 447/46. Il peut prétendre par ses deux ascendants être issu de familles ayant combattu la tyrannie pisistratide. Dans sa lignée d'aïeux, il compte par sa mère, Deinomáchē, (Δεινομάχη), l'Alcméonide, Clisthène. La vertu de son père, ses origines familiales qui se cumulent qui se renforcent l'une l'autre, lui donne un rang supérieur dans l' « aristocratie » athénienne et dans la cité. Il faut penser ses antécédents familiaux « comme supériorité, comme excellence, comme hauteur ». Périclès illustre bien la puissance des liens familiaux d'Alcibiade, puisqu'il est son oncle. Périclès, à qui Socrate reconnaît (104b) : « […] le pouvoir d'agir comme il le veut, non seulement en cette cité, mais dans la Grèce entière et à l'égard de plusieurs peuples barbares ». Ce portrait d'Alcibiade en héritier rejoint la description de Carl Roebuck : « The traditional criterion for a Eupatrid was membership by descent in a great family, with the nexus of wealth, privilege, birth and prestige attached to it ». Plut., *Vie Cimon*, 7. Cimon partage avec Alcibiade la même origine élitiste. Plutarque nous rapporte que Cimon était fils de Miltiade et d'Hégésipyle, d'origine, et fille du roi Olorus ». S'ils sont tous deux orphelins de père, celui d'Alcibiade est décédé dans des circonstances d'honneur, a contrario de celui de Cimon mort des blessures reçues dans l'expédition malheureuse de Paros et condamné à une forte amende pour avoir trompé la cité. Ils partagent, de façon anecdotique, le même rejet de l'art de la flûte.

[698] Aurenche O., 1974, 56-58. Le frère de Cleinias, le père d'Alcibiade, n'est pas désigné comme tuteur de son neveu. C'est donc Périclès qui devient son tuteur.

En troisième lieu, à ces avantages de liens familiaux au sens étroit, s'ajoutent, peut-être, de façon sous-jacente, d'autres liens que Socrate sous-entend, éventuellement, très étendus, hors du cercle *stricto sensu* de la famille, mais constituée par celle-ci : « […] du côté de ton père tu disposes de nombreux amis […], du côté de ta mère, combien d'autres qui ne sont ni moins considérables, ni moins nombreux […][699] ». L'idée, peut-être, d'un réseau. Cette place élevée lui donne le droit de postuler pour être, de façon naturelle, comme par héritage ou comme poursuite de la tradition familiale, parmi les citoyens du premier rang, à l'instar de Cimon, par exemple. Il possède donc le *susbtratum* indispensable selon W. R. Connor pour commencer une carrière politique. En dernier lieu, il ajoute, qu'Alcibiade est : « […] au nombre des nantis ». Il faut noter cette dernière précision concernant la fortune d'Alcibiade avant de poursuivre. A travers cet exemple d'Alcibiade, on peut donc nettement distinguer sur quel socle de relations, l'homme central d'une hétairie fait reposer les relations qui l'unissent aux membres de son hétairie : parenté[700] et amis principalement, mais ces deux catégories de liens ne sont pas exclusifs ; et sur quels critères il peut prétendre à être cet homme central : bien-nés, héritier de liens, d'alliances fruits de stratégies anciennes et constamment travaillées, entretenues, développées à chaque génération par les ascendants et par les collatéraux ; la construction pensée, réfléchie d'une système familial. En fait, Alcibiade exerce un ascendant, on pourrait presque parler de l'existence d'un courant ascendant qui aspire tout et tous vers sa propre personne, à tel point que nous dit O. Aurenche : « […] que personne ne songe à lui disputer le rôle principal[701] ». Ses liens de différentes natures ont en commun qu'ils peuvent tous entrer dans le champ de description de l'amitié. Ils en forment le noyau, les couches proches et vont jusqu'à des zones périphériques où, peut-être, on ne les attend pas à l'intérieur de cette sphère, aux frontières flexibles, certainement floue à ces marges, le *philos* n'est qu'une nature possible de relations. Un degré plus ferme sur lequel repose des attentes plus importantes[702].

Ce constat rejoint la position de W. C. Connor qui établit deux constats de portée générale. Il affirme, en premier, que si les institutions de la cité athénienne fonctionnaient bien c'est parce qu'elles étaient adaptées à un système politique dans lequel les liens politiques

---

[699] *Idem*, p. 55. Prenant appui sur Glotz (Solidarité, 399-400), O. Aurenche écrit « Il y eut toujours à Athènes, comme dans le reste de la Grèce, de ces sociétés privées dont on faisait partie par droit de naissance et qui préservaient des promiscuités humiliantes, leurs privilèges sacerdotaux et la fierté de leur brillant passé ».

[700] *Idem*, 56. L'étude de la composition de son hétairie par O. Aurenche, fait apparaître sur les vingt membres qui la composent que sept ont des liens de parenté.

[701] *Idem*, 45.

[702] Cuny D., 2011. « L'ami est celui que l'on aide et à qui on rend service ». Socrate dit qu'auprès de ses amis il peut trouver une forme d'aide totale, une pris en charge, devenir l'hôte de ses amis, l'aide que lui propose Criton au nom de ses amis est même au-delà. Cic., *Laet Amic.*, Paris, (1971) 1975. Dans la vie privée de Cicéron, l'amitié occupe une place importante, sous les formes les plus diverses que reflètent ses lettres, recommandations, plaisanteries et divertissements littéraires, intimité dans sa correspondance avec Attius. Cicéron, me semble-t-il, malgré l'importance qu'il donne aux liens d'amitié, est moins prêt à s'engager pour ses amis quelle que soit la situation où ils se trouvent et quelle que soit la position où il est lui-même : ses comportements sont le reflet de tensions entre sa position d'ami, les causes que l'« avocat » a défendu et les magistratures qu'il a occupées. R. Combès rapporte, dans son introduction à « *Amicitia* » que si « Cicéron a dû répondre à l'appel de ses amis, malgré la puissance des personnes qui protégeaient leurs adversaires et, inversement critiquer le jugement que ses amis avaient porté sur son client au cours de leur censure, ou bien les attaquer eux-mêmes », (*supra* XVVI) parce que écrit-il : « les obligations du magistrat ou du citoyen actif peuvent s'opposer à celles de l'ami ». C'est ainsi que « consul il doit lutter avec vigueur contre le frère de l'un de ses amis qui se plaint ensuite de cette ingratitude. Il doit encore refuser de répondre à des demandes injustes ou excessives d'amis qui sont tantôt amis intimes, tantôt bien utiles », (*supra* XLVII). Mais de cette attitude, il faut lui en rendre justice, Cicéron l'explique lui-même : « car il arrive souvent que les intérêts des deux amis ne coïncident plus ou bien que leurs positions politiques ne s'accordent plus », *Amic*. X, 33.

étaient en premier instance des liens personnels[703]. En second, il identifie ces liens personnels à des relations d'amitié qui forment système. Ce système est le modèle type de la politique athénienne. Si la notion de *philia* caractérise les liens décrits, elle peut s'étendre à d'autres catégories de liens. Pour tenter d'explorer ce champ de la *philia* il faut alors, me semble-t-il, en premier illustrer les liens familiaux qui apparaissent à travers la composition des trois exemples d'hétairies que nous donne avec précision l'étude d'O. Aurenche[704], les hétairies rassemblées autour d'Alcibiade, Léogoras et Teucros.

C.3 La composition, la taille, le nombre des hétairies au travers du plaidoyer d'Andocide

C.3.1 Composition de l'hétairie d'Alcibiade

La composition de l'hétairie d'Alcibiade, comme celles de Léogoras et de Teucros, est connue au travers de l'affaire de la parodie des Mystères d'Éleusis. La principale source de renseignement sur sa composition est le plaidoyer d'Andocide[705] qui en porte le nom : *Sur les Mystères* que celui-ci prononce devant ses juges en 399, pour se défendre de l'accusation portée contre lui d*'endeixis*. Cette *endeixis* est une arme à double détente : l'affaire des Mystères et celle des hermès. Si, dans l'une ou l'autre, il est voté par les juges qu'il s'est conduit en impie en 415, alors il a fait acte condamnable d'impiété en 399, lors de la célébration des Grands Mystères où il participe en tant qu'initié. Au paragraphe dix, Andocide dévoile son « système de défense » : il va se défendre, en premier, sur la parodie des Mystères pour laquelle il plaide non coupable. En second, il se défendra dans l'affaire des hermès. Il fait donc, ici, une distinction totale entre les deux accusations. Des hermès, il en parlera séparément après avoir fourni les preuves de son innocence sur la première affaire seulement à partir du paragraphe trente-quatre. Il poursuit, néanmoins, un second but tout aussi primordial pour lui qui est de faire reconnaître publiquement qu'il n'a jamais été le dénonciateur de son père Léogoras. Seule la première partie du plaidoyer nous intéresse donc pour suivre la composition de l'hétairie d'Alcibiade. Ce n'est pas, me semble-t-il le seul intérêt de ce plaidoyer. Appartenir à une hétairie est, en principe, une source d'entraide, les membres, reliés par la relation de *philia,* apporteront leur aide, leurs voix à celui qui est devant des juges. Ici, Andocide est seul. Deux raisons expliquent cette solitude : d'abord, nous sommes en 399, les hétairies politiques ont disparu dans la tourmente de 404 ; puis, Andocide est celui qui a « trahi » son hétairie. Ce dernier point est intéressant : il est celui qui rompt le lien de *philia,* c'est-à-dire la solidarité, ce lien « juré ». C'est aussi pour cela qu'il lui faut être disculpé : au fond, il est le « traître », la figure de ce dernier existe donc, et ici, sous le masque, se dévoile le visage d'Andocide[706]. Devant ses juges, Andocide s'engage, alors, dans le récit de ces événements qui se sont déroulés en 415, soit seize ans auparavant. L'affaire est défendable pour deux raisons. D'abord, notamment, parce que de nombreux contemporains ont disparu, avalés par la guerre,

[703] Connor W. R., 1971, 74.
[704] Aurenche O., 1974.
[705] Brun P., 2005, 295. A celui-ci, il faut ajouter les stèles de confiscation découvertes pour leur plus grande partie à l'agora. Elles sont composées de « plusieurs dizaines de fragments souvent très mutilés appartenant à dix ou onze stèles [...] ».
[706] Alcibiade et Andocide partagent une certaine communauté de destin faite d'exil et de dangers inhérents à celui-ci, le désir de retour, la faute jamais éteinte.

l'expédition de Sicile, la famine du siège spartiate, les éliminations politiques de 411 et surtout 403 ; puis que l'affaire n'a jamais connue de dénouement sûr. Le maître mot qui domine son récit est dénonciation. D'abord, rapporte Thucydide, au lendemain de la mutilation des Hermès, des faits sont dénoncés, non par des citoyens athéniens, mais par des *métèques* et des esclaves (des *domestiques*), qui sont mis là sur le même plan. Leurs dépositions portent non pas sur l'affaire elle-même mais sur des faits antérieurs et analogues mais aussi sur des parodies des Mystères[707]. La procédure *d'eisangélie* de Pythonicos, est une procédure de dénonciation qui entend démontrer l'existence de deux transgressions impies ; puis, le terme « dénonciation », est aussi la clé de la défense d' Andocide, en effet, il lui faut, en effet, montrer aux juges, qu'il n'est, ni un des dénonciateurs, ni un « dénoncé », présent dans une des listes de noms qui ont été fournies par ceux qui ont dénoncé. Il séquence sa défense en quatre parties premières : chacune est le récit d'une dénonciation. Il suit là le programme de défense qu'il a annoncé (I, 10).

Il faut suivre précisément (peut-être trop longuement) son récit pour quatre raisons. D'abord, pour pouvoir comprendre les activités des trois hétairies impliquées cette affaire ; puis, parce qu'il nous fournit des détails que nous reprendrons. Ensuite, nous aurons besoin de ce récit dans la deuxième partie de ce travail pour comprendre le contexte qui précède le coup d'état de 411 ; enfin, mais, aussi parce que l'étude d'O. Aurenche repose sur ce *substratum*.

C.3.2 Le récit de la première dénonciation

C'est dans ce contexte de départ déjà engagé que Pythonicos « se leva devant le peuple et dit[708] » qu'Alcibiade, stratège des Athéniens est un homme impie pour avoir contrefait dans une maison les Mystères d'Éleusis[709]. Pythonicos ajoute, qu'il peut apporter la preuve de ce qu'il affirme en faisant témoigner « […] et si vous décrétez l'impunité pour l'homme que je vais vous dire, vous allez entendre un esclave appartenant à quelqu'un qui est ici vous révéler, quoique non-initié, les Mystères[710] ». Les accusateurs concentrent dans cette annonce à la fois une mise en scène parfaite, et une accusation doublement lourde de parodie des Mystères, premier délit, non seulement en présence de non-initiés, second délit, et troisième offense, d'une importance non moindre, en présence, d'esclaves[711] qui peuvent les « révéler » à tous. Le crime

[707] Thuc., VI, 2, 28 : « En conséquence des métèques et des domestiques vinrent faire des dépositions. Ils ne donnèrent aucune information sur l'affaire des Hermès, mais révélèrent que précédemment déjà des jeunes gens pris de boisson s'étaient amusés à mutiler d'autres statues et qu'en outre on se livrait dans d'autres demeures à des Parodies des Mystères ».

[708] Andoc., *Myst.*, I, 11.

[709] Lysias, *Sur l'attelage*, 16, 6. Alcibiade le Jeune prononce le plaidoyer que lui a écrit Isocrate. Il revient sur l'accusation de parodie des Mystères dont son père fut accusé. « Ils disaient [les dénonciateurs d'Alcibiade] que mon père réunissait son groupe politique en vue d'une révolution et qu'au cours d'un dîner dans la maison de Poulytion ses amis et lui avaient représentés les Mystères. Voir aussi Thuc. VI, 27-29 ; 60-61.

[710] *Idem*.

[711] Dans le récit que fait Andocide des événements, l'esclave dénonciateur, Andromachos, qui appartient à Polémarchos, précise, après avoir été garanti de l'impunité par décret, qu'étaient présents dans la maison de Poulytion, Alcibiade, Nikiadès et Mélétos qu'il dénonce comme étant les officiants. Sur ces points, G. Dalmeyda dans sa note de bas de page (p. 21, note 1), précise que Plutarque, *Alc*., 22, contredit cette version d'Andocide : les Mystères se déroulent dans la maison d'Alcibiade même. Dans le texte de l'eisangélie de Thessalos que cite Plutarque, Alcibiade a le rôle majeur de hiérophante, Poulytion est le dadouque (titre de Cléocritos), Théodoros de Phégaéa est le héraut ; « Les autres membres du club sont salués du nom de mystes et d'époptes ». Andromachos ajoute que d'autres esclaves étaient présents : son frère Ikésios l'aulète et l'esclave de Mélétos.

d'impiété imputé à Alcibiade « avec d'autres[712] » est l'un des plus importants[713], il déclenche, selon Alcibiade le Jeune, « […] l'émotion de toute la ville […][714] ».

Après avoir entendu les dénégations d'Alcibiade, les prytanes, après s'être saisis eux-mêmes, avec empressement, de l'esclave de Polémarchos, le font déposer devant l'assemblée. De façon étonnante, c'est une assemblée qui apparaît comme particulière dans le récit d'Andocide, elle compte, certainement, un nombre de participants faibles. Ceux qui entendent le témoignage de l'esclave ne comportent pas les non-initiés qui sont éloignés ; une partie des citoyens doit être au Pirée pour le départ de la flotte ; une autre partie est certainement sur ou sous le pont des trières. Cela confirme l'importance que les Athéniens donnent à la profanation des cultes de Déméter et de Corè. Andocide conclut le récit de cette première dénonciation par l'annonce de l'arrestation et de l'exécution de Polystratos, la fuite des autres condamnés à mort par contumace dont il fait lire la liste par le greffier. En tête, figurent Alcibiade, Nikiadès, Mélétos, les principaux protagonistes, semble-t-il, puis Arkhébiadès, Archippos, Diogénès, Polystratos, le seul qui fut exécuté, Aristoménès, Oenias, Panaitios. G. Dalmeyda souligne que Poulytion ne figure pas dans cette liste. La liste égrène donc dix noms, dont neuf s'exilent, un est exécuté. A ses noms, il faut ajouter celui de Poulytion. Au total donc, en comprenant ce dernier, le groupe comprend onze personnes. Andocide produit un témoin, l'un des enquêteurs, Diognétos, qui confirme la véracité de la liste. Il apporte ainsi la première preuve de son innocence : il n'est pas dans cette première liste des accusés.

C.3.3 Le récit de la deuxième dénonciation : « Il y eut une seconde dénonciation[715] »

Le dénonciateur est un métèque du nom de Teucros qui, depuis Mégare où il s'est rendu « secrètement[716] », propose au Conseil athénien en contrepartie de son impunité, de faire une double divulgation : en premier, « des révélations sur les Mystères[717] » auxquels il a pris part, mais aussi sur la profanation des Hermès à laquelle, il n'aurait pas participé. Ramené à Athènes par une commission de bouleutes, il donne une liste de noms qu'Andocide fait lire au greffier : y figurent douze noms, y compris celui du métèque dénonciateur : Teucros. Mais, cette liste présente une ambiguïté : Andocide annonce une double divulgation, il fait lire une seule liste ce qui ne nous permet pas de façon certaine de savoir si ces hommes sont impliqués dans l'affaire des Hermès ou dans ceux de la parodie des Mystères. Il faut, semble-t-il, si l'on suit le système de défense d'Andocide, penser qu'il s'agit en fait des hommes dénoncés dans l'affaire des Mystères. Elle comporte donc les noms de : Phaidros, Gniphonidès, Isonomos, Héphaistodoros, Képhisodoros, Teucros, Diognétos, Smindyridès, Philocratès, Antiphon, Tisarchos, Pantaclès. Le sien n'y figure donc pas pour la deuxième fois. Il peut avancer vers la troisième et avant dernière dénonciation, celle d'Agaristè.

C.3.4 Troisième dénonciation : elle concerne une liste de participants aux parodies des Mystères

Il s'agit là de la dénonciation faite par une femme, Agaristè, qui a été mariée en première noce à Damon, puis, en seconde à Alcméonidès[718]. Elle rapporte que les Mystères étaient

---

[712] Andoc., *Myst.*, I, 11.
[713] Lys., Sur l'a*ttelage*, 16, 6. « Or sachant que ce qui irritait le plus le peuple dans les affaires religieuses, si quelqu'un était convaincu d'avoir commis un crime à propos des Mystères [713]».
[714] Lys., *Sur l'attelage*, 16, 6. « L'importance de l'accusation souleva l'émotion de toute la ville […] ».
[715] Andoc., *Myst.*, I, 15.
[716] *Idem*, I, 15.
[717] *Idem*.
[718] *Idem*, I, 16.

parodiés dans la maison de Charmidès et dénonce comme participants, en plus de l'hôte, Alcibiade, Axiochos et Adeimantos, soit au total quatre personnes[719]. Andocide peut ainsi poursuivre son œuvre de défense.

C.3.5 Quatrième et dernière dénonciation[720]

Lydos, esclave de Phériclès de Thémacos, dénonce des parodies de Mystères qui se déroulent dans la maison de son maître. Le père d'Andocide est l'un des noms qui est sur la liste établie d'après les déclarations de Lydos. Mais ce dernier affirme que Léogoras « dormait sous des couvertures[721] ». Sur cette liste apparaissent les noms d'Autocrator et d'Acouménos, ces deux hommes s'enfuient.

La démonstration d'Andocide a un caractère pour le moins efficace. Il reprend une à une les quatre dénonciations, et produit pour chacune d'elle soit un document public, cité par le greffier du tribunal, soit un témoin qui confirme ses propos. C'est sur cette base que repose en grande partie l'étude d'O. Aurenche. Ce dernier souligne le fait qu'Andocide ne reconnaît jamais formellement l'existence d'hétairies sinon dans une « remarque presque incidente, dans le *Sur les mystères*[722] » qui révèle l'existence *d'hetaireiai* en 415[723]. Les membres de l'hétairie d'Alcibiade sont le résultat commun de deux de ces dénonciations : la première, celle d'Andromachos, l'esclave de Polémarchos, et par celle d'Agaristè[724]. Au total sont cités vingt-et-un noms[725]. Il faut, en premier, souligner la composition de l'hétairie d'Alcibiade. Autour de lui vingt personnes dont exceptionnellement une femme, Agaristè, participent aux parodies. Sept membres de son « groupe » ont des liens familiaux avec lui, soit un tiers des membres.

D'après O. Aurenche, ces sept membres sont : Axiochos est l'oncle d'Alcibiade, il est le frère de Clinias, son père ; Callias est le beau-frère d'Alcibiade mari de sa sœur Hipparétè. (O. Aurenche note que son nom n'est pas mentionné sur les listes de dénonciation fournies par Andocide des parodies des Mystères ou de la profanation des Hermès. C'est Polyen (*Strat*., I, 40) qui suggère son appartenance à l'hétairie d'Alcibiade ; Euryptolémos est un cousin issu de germains de Deinomachè, la mère d'Alcibiade (Aurenche précise qu'il n'est pas mentionné dans l'affaire des parodies, il faisait néanmoins partie du groupe de son cousin, Xénophon rapporte sa présence sur le quai du Pirée lorsqu'Alcibiade revient à Athènes : « découvrant Euryptolémos, fils de Peisianax, son parent, les autres membres de sa famille et ses amis avec eux, alors il débarque et remonte vers Athènes, escorté de ceux qui étaient tout prêts à ne laisser

---

[719] *Idem*. « Tous ces hommes prirent la fuite sur cette dénonciation ». Certainement, mais il faut noter qu'Alcibiade est déjà parti avec la flotte athénienne.
[720] *Idem*, I, 17.
[721] *Idem*.
[722] Aurenche O., 1974, 24.
[723] Andoc., *Myst*., I, 100. G ; Dalmeyda traduit ce passage « Et avec cela tu viens me reprocher mes accointances politiques, et tu dis du mal des gens ! Parle donc de tes accointances à toi ». Deux termes précis ne sont traduits que par accointances : en premier, *hetaireias* et *heteron*.
[724] Aurenche O., 1974, 25. « L'existence d'une hétairie d'Alcibiade est d'ailleurs confirmée par le témoignage d'Isocrate dans le discours *Sur l'attelage*, où le fils d'Alcibiade répond à ses accusateurs et défend la mémoire de son père », page 25. Isocrate, Sur l'attelage, 6 : « Or sachant que ce qui irritait le plus les citoyens, c'étaient les affaires religieuses, si quelqu'un était convaincu d'avoir commis un crime à propos des Mystères, et dans les autres questions si l'on avait l'audace d'attenter au pouvoir du peuple, ils forgèrent à la fois ces deux accusations et firent une dénonciation au Conseil : ils disaient que mon père réunissait son groupe politique en vue d'une révolution et qu'au cours d'un dîner dans la maison de Poulytion ses amis et lui avaient représentés les Mystères ».
[725] Adeimantos, Agaristè, Alcibiade lui-même, Alcibiade de Phégonte, Alcméonidès, Amiantos, Archébiadès, Archippos, Aristoménès, Axiochos, Callias, Charmidès, Diogénès, Euryptolémos, Mélétos, Nokidès, Oionas, Panaitios, Polystratos, Poulytion, Théodoros.

personne toucher à Alcibiade », *Helléniques*, I, 4, 19 ; Alcméonidès et Agaristè sont apparentés à Alcibiade par sa mère Deinomachè, fille de Mégaclès. Il serait donc un cousin issu de germains d'Alcibiade ou de sa mère, il est marié avec Agaristè ; celle-ci est aussi une Alcméonide, O. Aurenche suggère qu'elle puisse être une fille de Périclès et que son degré de parenté avec Alcibiade serait, soit cousine, soit tante issue de germains ; Mélétos, membre également des Alcméonides, ce nom apparaît sur les stèles de confiscation. O. Aurenche (63), sur cette base, admet « que Mélétos a parodié les Mystères avec le groupe d'Alcibiade et mutilé les hermès avec le groupe de Léogoras. Il apparaît, ainsi, comme l'un des membres les plus actifs et les plus remuants » ; Alcibiade de Phégonte est un cousin d'Alcibiade, son nom figure aussi sur les stèles de confiscation, (56-65).

Etablissons un tableau

Nom	Lien de famille avec Alcibiade
	Lien de famille avec la branche familiale de son père
Axiochos	Oncle d'Alcibiade, frère de Clinias, son père
	Lien de famille avec la branche familiale de sa mère
Euryptolémos, fils de Peisianax	cousin issu de germains de Deinomachè, la mère d'Alcibiade
Alcméonidès et Agaristè	sont apparentés à Alcibiade par sa mère Deinomachè, fille de Mégaclès. Il serait donc un cousin issu de germains d'Alcibiade ou de sa mère. Alcméonidès est marié avec Agaristè ;
Mélétos	membre également des Alcméonides, ce nom apparaît sur les stèles de confiscation.
Alcibiade de Phégonte	cousin d'Alcibiade
	Autre
Callias	Beau-frère d'Alcibiade mari de sa sœur Hipparétè.

Quand Socrate apostrophe Alcibiade au début de *L'Alcibiade Majeur*, il lui assure qu'il peut bénéficier d'appuis familiaux autant du côté de sa mère que du côté de son père. La liste des sept membres de son hétairie donne le résultat suivant :

- Un seul est apparenté à son père : son oncle Axiochos frère de son père.
- Un membre, son beau-frère, est issu d'une alliance familiale.
- Les autres membres appartiennent à la famille de sa mère les Alcméonides.

On peut s'interroger sur ce déséquilibre entre les deux branches. Une seule hypothèse peut être avancée avec prudence : la mort de son père l'éloigne de cette filiation ; Périclès est désigné comme tuteur de son neveu. Il reste dans l'orbite des Alcméonides.

C.4 Composition de l'hétairie de Léogoras.

Elle est, apparemment, plus nombreuse que celle d'Alcibiade. Ce sont au total quarante noms qui sont cités dans les dénonciations[726]. Selon les historiens, elle peut prendre le nom de Léogoras ou d'Andocide, son fils, voire d'Euphilétos ou de même de Mélétos, les uns associés aux autres dans certaines dénominations[727]. Dans son plaidoyer Andocide, lui accorde d'une certaine façon, la direction de l'hétairie. Il aurait profité de l'absence d'Andocide pour faire croire aux membres de l'hétairie que celui-ci était désormais d'accord pour profaner les hermès[728]. Dix personnes ont des liens de parenté avérés avec Léogoras, qu'O. Aurenche, pour sa part, investit de la direction du groupe[729]. Cette hétairie serait donc composée autour de Léogoras fils d'Andocide, du dème de Kydathénaion qui appartient à l'antique famille des Kéryces, l'un des *genè* nobles d'Éleusis. Son fils, Andocide, dans son plaidoyer, présente sa famille avec fierté : G. Dalmeyda commente ainsi cette présentation : « Il parle avec fierté de l'illustration de sa race, de sa maison riche et généreuse, des grandes charges exercées par ses ancêtres, des services que, de tout temps, ils rendirent au peuple athénien (I, 146-8). Il rappelle que sous le règne des Pisitratides, son bisaïeul Léogoras prit le parti de la démocratie contre les tyrans. Son grand-père Andocide fit partie de l'ambassade qui, en 446, conclut avec Lacédémone une trêve de trente ans (III, 6), et, dans la guerre samienne, il fut stratège avec Sophocle et Périclès. (Androtion, chez le scholiaste d'Aristide, 485 d)[730] ». G. Dalmeyda poursuit, à travers le portrait d'Andocide, celui de son père, Léogoras, il est : « ce riche et fastueux personnage qu'Aristophane raille dans les *Nuées* (109) et dans les *Guêpes* (1269) [… marié] avec une fille de Tisandros (I, 117 ; II, 29), une de ses filles (ou sa fille) épousa Callias fils de Téloclès (I, 40-42, 47), Ibid. ».

Il présente des analogies fortes avec Alcibiade. D'abord, ils sont tous les deux les représentants de familles puissantes et riches d'Athènes, ils sont également tous deux des « mieux-nés ». Puis, leurs ascendants ont occupé des charges importantes qui ont marquées l'histoire de la communauté civique : ambassade, stratégie. Ensuite, Ils vivent tous deux fastueusement en « noceurs ». Ils sont, aussi, entourés par leur famille et des *philoi* au sein de la *philia* d'une hétairie. Également, comme Alcibiade, ces héritages familiaux leur donne : « [...] le droit de postuler pour être, de façon naturelle, comme par héritage ou comme poursuite

---

[726] Par ordre alphabétique : Acoumènos, le père d'Éryximaque le médecin du *Banquet* de Platon, Alksithénès, Antidoros, Apséphion, Archidamos, Autocrator, Andocide, Archippos, Callias fils d'Alcméon, Callias fils de Téloclès, Chairédèmos, Charippos, Charmidès le personnage que Platon essaye de convaincre, sans succès, de s'impliquer dans les affaires politiques de la cité, mais qui, sous les Trente, devient l'un des dirigeants du Pirée, (Xén., *Mém*., III, 7.9), Critias, le « chef des Trente, mort à la bataille de la Munychie et oncle de Platon, Diacritos, Éryximachos fils d'Acoumène, personne du *Banquet* de Platon (voir note page précédente), Glaukipos, Léogoras, Lysistratos, Mantithèos, Mélétos,Ménestratos, Nisaios, Panaitios, Phèdre (voir note page précédente), Phéréclès, Phrynichos, Platon, Polyeuctos, Tauréas, Télénicos, Théodoros, Timaios, Timanthès.

[727] Aurenche O, 1974. 45. « L'« âme » du groupe n'est pas ici une personnalité marquante qui se dégage d'elle-même ».

[728] Andoc., *Myst*., I, 62. « Euphilétos, sachant dans quel état j'étais [Andocide aurait fait une chute de cheval « me brisant la clavicule et me fendant la tête : on me rapporta chez moi sur une civière »], dit aux autres que je m'étais laissé persuader d'agir avec eux, que j'avais pris l'engagement de prendre part à l'affaire et de mutiler l'hermès voisin du sanctuaire de Phorbas ».

[729] Aurenche O., 1974, 65. a) Andocide, son fils ; b) Callias et Tauréas, ses cousins germains du côté de son père ; c) Critias, cousin germain du côté de sa mère ; d) Charmidès, son neveu, issu de germains ; e) Nisaios, beau-père de Callias, parent par alliance d'Euphémos et d'Eucratès ; « les rapports avec Phrynichos sont plus difficiles à déterminer ».

[730] Andoc., *Disc*., I.

de la tradition familiale, parmi les citoyens du premier rang ». Enfin, « Pour ce faire, il peut compter sur de nombreux soutiens de deux ordres : en premier sa propre famille, à la fois du côté de sa mère et de son père ». Les liens de parenté relevés le prouvent aisément.

C.5 Composition de l'hétairie de « Teucros »

Elle ne comporte que treize noms. Cette liste a pour origine les dénonciations de Teucros, telles qu'Andocide nous les rapporte[731]. Ce groupe ne nous donne que deux informations qu'il faut remarquer. La première n'est pas négligeable, l'homme fort de cette hétairie est un métèque. Il faut donc en conclure, si le texte d'Andocide est sur ce point à suivre[732], qu'une hétairie, même de faible taille, dont la renommée des membres n'est pas parvenue jusqu'à nous, peut être « conduite » par un métèque et, point supplémentaire, compter parmi ses membres d'autres métèques[733]. Il ne faut pas selon O. Aurenche s'en étonner : « Les groupes d'oligarques de la fin du Ve siècle n'accueillaient pas que de purs citoyens athéniens et s'ouvraient aussi aux métèques, suivant leurs affinités politiques[734] ». Il faut noter que la discussion dans *La République* de Platon se déroule chez un métèque du Pirée : Céphale.

C.6 La taille des hétairies

Il faut remarquer la taille inhabituelle de l'hétairie d'Andocide et revenir sur ce point aux écrits de G. M. Calhoun et de W. R. Connor. Ce dernier estime que les hétairies, qui se regroupaient pour dîner et boire, s'amuser et parler, ne dépassaient que rarement la taille modérée d'un groupe de dîneurs. Il soutient cette affirmation en prenant comme exemple les 190 *ostraka* trouvés sur la pente nord de l'Acropole, qui après étude, ont révélé la trace de quatorze écritures différentes, nombre qu'il pense proche de la taille moyenne d'une hétairie[735]. G. M. Calhoun fait une estimation équivalente de la taille des hétairies en reprenant la taille du groupe de Cylon[736]. Il rajoute qu'Andocide nous donne l'exacte taille du groupe, auquel il

[731] Andoc., I, 15. « Il y eu ensuite une seconde dénonciation. Un métèque d'Athènes nommé Teucros […] donne la liste de ses complices. Sitôt dénoncés par Teucros, ceux-ci prennent la fuite. Prends la liste et lis-nous leurs noms. Noms. Ont été dénoncés par Teucros : Phaidros, Gniponidès, Isonomos, Héphaistodos, Képhisodoros, Teucros lui-même, Diognétos, Smindyridès, Philocratès, Antiphon, Tisarchos, Pantaclès ».

[732] Andocide, I, 15. « Il y ensuite une seconde dénonciation. Un métèque d'Athènes, nommé Teucros part secrètement pour Mégare, et de là il fait savoir au Conseil que si l'impunité lui est accordée il s'engage à faire des révélations sur les Mystères, à dénoncer ceux qui en ont été les participants avec lui-même, à dire sur la mutilation des hermès ce qu'il sait ».

[733] Aurenche O., 1974, 47. Trois des membres de cette hétairie sont identifiés comme ayant le statut de métèque, il s'agit de : Héphaistodos, Képhisodoros et Teucros. Trois autres ont des patronymes rares ou uniques à Athènes, Gniphonidès, Isonomos et Smindyridès, mais O. Aurenche, s'appuyant sur l'autorité de J. et L. Robert (1) affirme que ces caractéristiques ne prouvent pas forcément cette hypothèse. (2) : « Quarante pour mille des Athéniens portent un nom rare et pour nous unique. Il n'y a point à conclure qu'ils n'étaient pas d'origine athéniennes », Bull.Ep. 1958, n°67.

[734] *Idem*, 47.

[735] Connor W. R., 1971, 27-28 « The groups met in private houses for dinner, drinking, entertainement and talk, and thus were probably only rarely larger than a moderate size dinner party. The group of fourteen men who wrote the 190 ostraka against Themistocles was perhaps not far from the average size of a hetaireia ».

[736] Calhoun G. M., 1913, 29-30. « In view of the social and personnal element which entres into the organisation of the clubs, we should expect to find them for the most part small in size, for congeniality and community of

appartient, dans son plaidoyer *Sur les Mystères*. Mais il me semble, qu'il ne fait pas la même comptabilité des membres que celle que tient O. Aurenche. Il arrive à un total de seulement 23 membres. Il donne le détail suivant : dix-huit ont été dénoncés par Teucros, à ceux-là, il faut ajouter les quatre dont Andocide fournit les noms, soit vingt-deux personnes plus Andocide lui-même : soit donc un total de vingt-trois membres. O. Aurenche, pour mémoire, tient une liste de quarante noms. Cette différence de comptage s'explique par le fait que G. M. Calhoun divise la liste d'O. Aurenche en deux groupes distincts : en premier, celui d'Andocide (ou de Léogoras) et en second, celui d'Euboulidès qui « semble avoir été du même nombre[737] ». G. M. Calhoun pense que cette hypothèse peut être envisagée pour ce faire il souligne que l'hétairie d'Euboulidès avait une activité politique prépondérante. Elle rassemble des hommes d'âges différents, son père Antiphilos, en ferait partie. On peut, donc, faire une analogie, selon lui, avec le cas des hétairies de Conon et de ses fils. Celles-ci, bien qu'elles soient nettement séparées et distinctes dans leurs activités sociales, collaborent largement devant les tribunaux. Elles présentent une forme de *symnomosia* familiale. De la même façon, donc, il serait possible pour G. M. Calhoun d'envisager l'hétairie d'Euboulidès séparée en petits groupes de sociabilité et se rassemblant en une entité unique lorsqu'il s'agit de déployer une activité politique.

C.7 Le nombre des hétairies

« Combien de citoyens étaient membres de ces groupes d'hétairies durant la période de notre étude ?[738] » C'est la question intéressante mais spéculative que pose W. R. Connor. De la réponse qu'il en donne, il faut retenir l'élément économique de la richesse. Pour être membre d'une hétairie, il faut une certaine aisance. Cette aisance n'est le privilège que d'une minorité de citoyens athéniens[739]. En effet, l'un des éléments caractérisant des hétairies est la pratique du banquet. Il est à la fois une pratique distinctive et un élément de la cohésion du groupe[740]. Il peut même être l'objet principal de sociabilité d'une hétairie dont le fondement majeur est le plaisir de se réunir ensemble pour manger et boire[741]. Il existe au moins deux possibilités de

interest are best attained in arestricted circle. Further more, a physical limitation was perhaps imposed by the practice of meeting for social purposes at private houses. Specific instances in which information on the size of the clubs has been preserved support this conclusion. The club of Cylon seems to have been a comparatively small group (Herodotus, 5, 71) ».

Dans *Le Banquet*, Platon ne donne pas le nombre total d'invités présents dans *l'andrôn*. Nous connaissons que les principaux convives qui interviennent dans le dialogue, ils sont au nombre de 8 : Aristodème le disciple de Socrate, Agathon, l'hôte, Socrate, Pausanias (l'amant d'Agathon), Aristophane, Éryximaque fils d'Acoumène, Phèdre de Myrrhimonte, Alcibiade. Nous savons qu'ils sont couchés par deux sur des lits hauts. Berquist B., *1990*, 37-65. B. Berquist constate que les *andrones* peuvent être carrés ou rectangulaire et qu'ils reçoivent des lits de dimension variables adaptés, pour elle, à la forme et à la dimension de la pièce ».

[737] *Idem*, 30 : « The club of Eubulides seems to have been of about the same size, for Euxitheus tells the jury that among the thirty membres of the Halimusian deme who remained in the meeting till evening were « all the confederate of Eubulides ». This number probably includes a few of Halimusians who were not members of Eubolides' club but acted with him on account of their enmity to Euxitheus ».

[738] Connor W. R., 1971, 28.

[739] *Idem*, 28-29.

[740] Schmitt-Pantel P., 1992, 10. Pour répondre à la question pourquoi manger ensemble, P. Schmitt-Pantel cite J. Pitt-Rivers, 1983, 172 : « La nourriture et la boisson ont toujours une valeur rituelle par le bien que crée entre convives l'ingestion en commun d'une même substance. La commensalité est presque toujours le fondement de la communauté ».

[741] Calhoun G. M., 1913, 26. L'auteur fait état de clubs de boissons et de joueurs de dés : « Again, we find a drinking and dicing club of which Hegesander seems to have been the leader […] ».

banquet : celui offert par un hôte et celui que l'on nomme le banquet par écot[742], l'*eranos*[743]. Le premier réclame, dans sa première phase, de pouvoir disposer de surplus alimentaire pour ses invités, « essentiellement des céréales et des viandes sous diverses formes[744] ». A ces premières dépenses, il faut ajouter celle du vin[745]. Le vin consommé, même avec un coupage d'eau pouvant aller du quart à la moitié est consommé en quantité élevée et représente certainement une dépense à ne pas négliger : certains vins plus prisés les uns que les autres, importés pour certains, doivent représenter un poste important du coût du *symposion*[746]. Au *symposion*, participent des personnages qui sont là pour assurer le divertissement des convives qui sont le plus souvent des esclaves propriétés de l'hôte, ou loués à des prix certainement variables, mais qui pouvaient être élevés[747]. Leur présence est attestée, notamment, par leurs représentations sur des poteries diverses, vases ou coupes, vaisselles certainement réservées aux pratiques masculines du *symposion* ; mais aussi chez Aristophane, notamment, dans les

[742] Athénée, *Deip*., liv. I et II. On peut relever chez Athénée plusieurs aphorismes concernant le banquet par écot : « Chrysippe, lui prononce : bombance sans écot n'est pas à laisser perdre », frag., 39, Kock, liv. I, 14c ; « Voilà ce que j'ai pris chez moi et étudié d'avance en venant au banquet, pour apporter, moi aussi, l'écot en arrivant, frag., 39, Kock, 14d ; « Buvant fort et du vin tout pur tu n'as ni fourni d'écot, ni […] ; pourtant, ce n'est pas non plus que sans être invité le voilà venu comme ferait un ami : mais c'est ton ventre qui égara ton esprit et ton cœur jusqu'à l'impudence, dit Archiloque ». frag., 328, Kock, 14a. Aristoph., *Guêpes*, 1245-1249, Bdélycléon commande à son esclave, Croisos, ce qui ressemble à se préparer à aller dîner dans un banquet à écot : « Bdélycléon. – Voilà qui est su comme il convient. – Mais songeons à aller dîner chez Philoctémon. (Appelant :) Garçon, garçon, Croisos, emballe-nous le dîner. Nous voulons aussi nous enivrer pour une fois ».

[743] Schmitt-Pantel P., 1992, 5. « - la contribution, l'*eranos* est le « repas où chacun apporte sa contribution », soit le banquet par écot » ».

[744] *Idem*, 4.

[745] Murray O., 1990. L'auteur explique que recevoir à un banquet implique disposer de surplus alimentaires importants d'autant plus que le banquet est servi par des esclaves, qu'il faut posséder, donc acheter et aussi entretenir, nourrir, autant de signes de richesse », cela marque la réussite d'une société et au sein de cette société, le succès plus grand de quelques-uns. Ce surplus est une marque distinctive d'une aisance certaine, d'une « richesse ». Nous reviendrons, dans la partie suivante consacrée spécifiquement au *symposion* à cette pratique distinctive.

La présence d'esclaves est largement attestée dans les *symposia* ou dans toutes pratiques qui rassemblent les élites entre elles dans le cadre privé. On peut en premier citer *Le Banquet* de Platon qui servi par des esclaves mâles, sûrement de jeunes garçons. Le maître de maison, Agathon, leur laisse de façon exceptionnelle la liberté d'apporter les plats dans l'ordre qu'ils désirent : « « Mais nous, il faut que vous nous fassiez dîner, mes garçons ! », 175b. Andoc. I, 21. Deux des délateurs de ceux qui ont pratiqué des parodies des Mystères sont des esclaves présents au moment des faits : « […], ils partirent donc et ramenèrent un esclave de Polémarchos, nommé Andromachos. Ils lui assurèrent par décret l'impunité, et celui-ci leur dit alors que dans la maison de Poulytion se célébraient des Mystères ; Alcibiade, Nikiadès et Mélétos en étaient les officiants ; d'autres assistaient et voyaient, et il y avait là des esclaves dont lui-même, son frère Ikésios, l'aulète et l'esclave de Mélétos » ; I, 17 : « Il y en eut encore une [dénonciation]. Lydos, esclave de Phéréclès de Thémacos, dénonce les Mystères que l'on contrefait dans la maison de son maître, à Thémacos ».

[746] Athénée, *Deip*., liv. I et II. Athénée consacre de longues pages à la description des caractéristiques et des qualités ou défauts des vins. Au livre I, 33b, il vante entre autres, le vin de Corcyre qui est « le vin qui se prête le mieux au vieillissement ». En 59d-e, il nous conseille les vins traités « avec soin à l'eau de mer » parce qu'ils « ne causent pas l'ivresse », et ont des vertus digestives : « ils relâchent les intestins, agissent en mordant sur l'estomac, y provoquent des flatuosités et aident à la trituration des aliments ».

[747] Sorkin-Rabinowitz N., 1990, 138. « Since the female musicians who entertained at the symposium were mostly slaves, critics argue that they would have been sexually avalaible to citizen male ; auletrides in particular are often specifically identified as protitute » ; Elle cite également l'opinion de J. Neils qui décrit une scène ou apparaît une joueuse de flûte : « She is certainly a flute girl and so by definition a higtly prized evening entertainer (Neils J., 2000, 214-215). Contre cette affirmation, Lewis (2002, 97) et Bundrick S., (2005, 96) qui refusent cette analogie facile et le jeu de mot sous- jacent entre « pipes », (pipeau) et sexe. Ils soulignent que la femme peut être simplement une musicienne professionnelle. Mais, quel que soit son statut, sa présence implique une rémunération.

Guêpes[748]. Ces esclaves chargés du divertissement peuvent être des musiciennes, des joueuses de flûte, des danseuses, voire des jongleurs, montreurs de tours ou même bouffon[749].

Les hétairies ne se rassemblent pas forcément dans la même maison, chez le même membre. Conon participerait à plus de cent hétairies, on l'imagine mal recevant une centaine de fois dans l'année dans sa propre demeure. Andocide dans son plaidoyer *Sur les Mystères*, relate que les parodies ont au moins été réalisées dans trois maisons différentes, dans la demeure de Poulytion[750], dans la maison de Charmidès[751] et chez Phéréclès, dans sa maison de Thémacos[752].

Il n'est pas sûr que les banquets soient le seul fait de la faible minorité des biens-nés. Cette pratique n'est pas l'apanage un ou deux pour cents de citoyens, qui appartiennent selon J. K. Davies à la classe des propriétaires[753]. En prenant pour base le nombre accepté de trente mille citoyens, au mieux, ce pourcentage donne une classe comprenant trois à six cents citoyens. Nous avons avec l'exemple de l'hétairie de Teucros, le cas d'un métèque à la tête d'un groupe. D'autres que lui devaient appartenir à d'autres groupes. Il serait étonnant que les « New Politicians » n'aient pas constitués ou participés à des hétairies. L'exemple tardif de Conon, appartenant à plus de cent hétairies, mais qu'importe le nombre, ouvre la voie à penser qu'un qu'il existait à Athènes un vaste réseau d'hétairies spécifiques pour certaines mais sûrement plus ouvertes ou perméables pour d'autres. Les dépenses pour un banquet sont certes importantes, et dénotent un statut social, la propriété d'une maison pouvant recevoir des invités dans une pièce dédiée, l'*andrôn*, de posséder de la vaisselle, des lits d'accueil pour celui qui reçoit. Mais la forme particulière du banquet par écot qui semble d'une large pratique[754] réduit fortement les dépenses du boire et du manger[755]. Dans les formes d'hétairies que G. M. Calhoun cite, il y a celles qui pratiquent de façon affichée le plaisir de la boisson en commun ou du jeu de dés[756]. Ces pratiques sont particulièrement adaptées à cette forme de banquet où chacun amène sa part. Il est possible également, me semble-t-il, mais cela ne peut être qu'une

[748] Aristoph., *Guêp.* « Le banquet se termine, Philocléon se met en marche pour rentrer chez lui, à la manière d'un *komastès* (Putz B., 2007. Philocleon stumbles on in the manner of a komast, bringing a torch and Dardanis, an aulos-player he has stolen from the symposium), il « conduit la joueuse de flûte vers sa maison ». « […]. Tu vois avec quelle adresse je t'ai soustraite, au moment où on allait te faire la débauche aux autres convives. […], moi, quand mon fils sera mort, je te rachèterai et t'aurai comme concubine, ma petite truie », 1344-1353.

[749] Xén., *Banq.*, I, 8 : « on frappe à la porte : c'était le bouffon Philippe » ; II, 1. « Quand on eut emporté les tables, fait les libations et chanté le péan, on fit entrer pour le divertissement un Syracusain suivi d'une excellente joueuse de flûte, d'une danseuse acrobate et d'un jeune garçon d'une beauté parfaite et qui jouait de la cithare et dansait en perfection ».

[750] Andoc., I, 12 : « Ils partirent donc et ramenèrent un esclave de Polémarchos, nommé Andromachos. Ils lui assurèrent par décret l'impunité, et celui-ci leur dit alors que dans la maison de Poulytion se célébraient des Mystères ».

[751] *Idem*, I, 16 : « troisième dénonciation. La femme d'Alcméonidès, qui avait été aussi celle de Damon (son nom est Agaristé : elle est devant vous), dénonça comme contrefaisant les Mystères dans la maison de Charmidès, proche de *l'Olympieion*, Alcibiade, Axiochos et Adimantos ; […] ».

[752] *Idem*, I, 17 : « il y eu encore une, [dénonciation]. Lydos, esclave de Phéréclès de Thémacos, dénonce les Mystères que l'on contrefait dans la maison de son maître, à Thémacos ».

[753] Davies J. K., 6. « This class is the propertied class, the one or two percent of athenian citizens whose wealth placed them at the top of the athenian economic structure ».

[754] Calhoun G. M., 14-15. « That these hetairoi were accustomed to dine together and defray the coast of the banquet in common ».

[755] Il n'est pas sûr que dans tous les banquets soient présents des esclaves destinés au divertissement des convives. Dans *Le Banquet* de Platon, on ne trouve signalée que la présence d'une seule joueuse de flûte que l'on congédie pour discourir.

[756] *Idem*, 26. L'auteur fait état de clubs de boissons et de joueurs de dés : « Again, we find a drinking and dicing club of which Hegesander seems to have been the leader […] ». Note déjà citée.

hypothèse, que cette forme de banquet ait été pratiquée par les hétairies de jeunes gens où le plaisir est aussi dominant (bien qu'à l'exemple de celles des fils de Conon elles aient eu, également, une activité politique forte[757]). Il n'en demeure pas moins que les participants aux banquets n'appartiennent pas aux classes inférieures de la société athénienne. J. K. Davies souligne l'existence de catégories de « well-provided[758] », d'*euporoi* qui tirent leur aisance, voire leur fortune, pour une part, de l'exploitation de la force de travail d'esclaves qu'ils emploient directement dans des ateliers de fabrications ou de transformations diverses, mais aussi, dans les mines d'argent du Laurion[759] ce qui n'exclut nullement le fait qu'ils soient également propriétaires terriens ou fonciers[760]. Les sources, au travers, notamment, des plaidoyers, montrent que certains citoyens assument des liturgies dont le coût était sans aucune mesure avec celui d'un banquet. Propriétaires terriens, les athéniens « bien pourvus » ne sont pas, selon l'expression de J. F. Davies, des « latifundisti [761]». Les stèles de confiscation « opérées sur les hermocopides » montrent que les accusés, dans les affaires de la profanation des Hermès et de la parodie des Mystères, possédaient des biens fonciers, non seulement de nature à leur assurer les surplus nécessaires aux pratiques du *symposion*, mais à leur donner, aussi, une grande aisance matérielle : « Leur point commun paraît être la richesse : les biens saisis représentent une fortune mobilière et immobilière importante […] »[762]. La description montre, *a contrario*, des deux exemples cités par J. K. Davies, ceux d'Aristophane fils de

[757] *Idem*, 30. « […] it would be found analogous to the situation which obtained in the clubs of Conon and his sons. While the clubs of the father and the son were separate and distinct in their social activities, they worked together in the courts ».

[758] Davies J. K., 1981, 4.

[759] Ces esclaves « marchandises » peuvent être également loués à des exploitants.

[760] *Idem*, 41 : « Probably the first in importance is industrial slavery [the development of new sources of personnal wealth] is industrial slavery in worships and in the silver-mines. The prevalence of this can partly be gauged by considering how many men of economic or political importance in the fifth century are know to have derived some or all of their wealth from the ownership of industrial slaves. Those attested, in approximate chronological order, are […] ». Voire le détail des exemples cités page 42.

[761] *Idem*, 52. « On the whole, Athenian landowners were not latifundisti, and large unitary land estates of any size very exceptionnal […] but otherwise the two biggest known estates, owned by Alkibiades and Aristophane son of Nikophemos [il ne s'agit pas d'Aristophane fils de Philippos, l'auteur des comédies] are of rather under, and rather over, 3000 *plethra*, respectively (i.e. 2.85 sq.km) the latter being worth over 4 tal. 1000 dr. ». Plat., *Alc. Maj.*, 123c, Socrate s'adressant à Alcibiade : « de telle sorte qu'à mon sens, si quelqu'un allait dire à Amestris, l'épouse de Xerxès et la mère du Roi : « voici un homme qui se met en tête d'entrer en lice avec ton fils : c'est le fils de Dimachè, une femme dont la parure [ici, parure est une métaphore pour propriété terrienne] vaut à la rigueur cinquante mines, et possesseur lui-même à Erchia, d'un domaine qui ne mesure même pas trois cent plèthres », elle en serait fort surprise » ». Lysias, *Sur les biens d'Aristophane*, 29 : « En l'espace de quatre ou cinq années, il lui était déjà difficile, juges, n'ayant pas de fortune auparavant, d'être deux fois chorège pour la tragédie, en son nom et au nom de son père, d'exercer trois années de suite la triérarchie, de fournir de nombreuses contributions, d'acheter une maison de cinquante mines, d'acquérir une terre de plus de trois cents plèthres […] ».
Le plèthre couvre une surface de 70 m^2. Les deux propriétés couvrent donc plus ou moins 21 000 m2, soit 2, 1 hectares. Ce qui prouve, me semble-t-il, que la propriété foncière était constituée de parcelles de faibles superficies, voire réparties entre plusieurs dèmes de l'Attique, si ces deux dernières, d'un seul tenant, passent pour exceptionnelles.

[762] Brun P., 2005, 299. Les extraits traduits et publiés par P. Brun font apparaître : a) le nom d'Alcibiade et de six membres de son hétairie ; b) le nom de Kephisodoros, métèque domicilié au Pirée pour lequel de façon normale on ne voit pas listés de biens immobiliers mais le résultat détaillé de la vente de 16 esclaves pour un montant total de 2 512 (ou 2 514) drachmes. Ce qui pourrait montrer que ce métèque possédait, outre des esclaves destinés au service domestique, des esclaves employés dans une activité économique ; c) trois noms de l'hétairie de Léogora sont mentionnés Euphilétos dont une maison saisie a été vendue 1 500 drachmes ; Phaidros fils de Pythoclès, (Phaidros qui apparaît dans le *Banquet* de Platon) dont une terre dans son dème d'origine a été louée et, une maison louée, également, mais dont la localisation n'est pas précisée ; Phéréclès : une maison à Batè avec son champ a été saisie et vendue, avec son champ, également deux autres champs dont un à côté du Pythion, un terrain d'habitation proche du même Pythion, des parts de terres sacrées consacrées à Déméter.

Nikophémos ou d'Alcibiade fils de Cleinias, que les propriétés foncières sont dispersées et certainement de dimensions très inférieures à ces cas exceptionnels.

C.8 Sur la polarité entre les membres des hétairies

W. R. Connor nous dit qu'« ils [les clubs] n'étaient pas essentiellement ou inévitablement politiques, encore moins conspirateurs. Leurs activités étaient aussi variées que leurs membres dont quelques-uns étaient heureux, sans aucun doute de badiner dans une aimable compagnie de joueuses de flûte[763] ». Cette diversité d'activité dans un domaine hors du politique est bien attestée. Les hétairies peuvent n'être seulement que des lieux variés de sociabilité. G. M. Calhoun cite plusieurs exemples d'activités qui ne relèvent pas du champ politique, bien qu'ils puissent ne pas en être très loin, sans doute, dans certains cas. L'auteur insiste sur cette limite imprécise, sur sa polarité[764]. A cela, il faut ajouter qu'O. Aurenche note que certains membres de l'hétairie d'Alcibiade fréquentaient aussi des membres d'autres hétairies et que ce fait est fréquent. Mélétos et Panaitios, « sont en rapport » avec Andocide et Euphilétos, de l'hétairie du père d'Andocide, « et Phèdre, du groupe de Teucros était l'ami d'Éryximachos du groupe de Léogoras[765] ». G. M. Calhoun nous dit que rien n'interdisait à un homme d'appartenir à plusieurs hétairies, s'il le désirait ainsi, il appuie cette affirmation sur un passage de Démosthène[766]. Ainsi, l'exemple de Cimon et de son appartenance à plus de cent hétairies mentionnée par Plutarque, ces multi-adhésions s'expliquant par la « prééminence sociale et politique de Cimon[767] ». W. R. Connor fait, également, deux constats de portée générale. Il affirme, en premier, que si les institutions de la cité athénienne fonctionnaient bien, c'est parce qu'elles étaient adaptées à un système politique dans lequel les liens politiques étaient en première instance des liens personnels[768]. En second, il identifie ces liens personnels à des relations d'amitié qui forment système[769]. Ce système serait donc, pour cet auteur, le

[763] Connor W. R., 1971, 26 : « It is important not to overinterpret the evidence concerning these clubs. They were perhaps very informal gatherings, often largely social. Surely they were not essentially or inevitably political, still less conspiratorial. Their activities were as varied as the disposition of the members – some of whom were content, no doubt, to dally in the amiable company of flute girls ».

[764] Calhoun G. M., 1913, 26 : « We may then conclude that it was by no means unusual for political clubs to have social features, and also that clubs which existed primarily for social purposes would upon occasion aid their members in the courts or take part in politics. The two lines of activity were not incompatible. It is impossible to draw a sharp line of demarcation between the political and the social clubs […] ».

[765] Aurenche O., 1974, 47. Phèdre de Myrrhimonte. On retrouve ce personnage dans deux autres dialogues de Platon : le *Protagoras* et le *Phèdre*. C'est un jeune élève de Lysias grand logographe. Éryximachos, le médecin apparaît comme protagoniste du *Banquet* de Platon. Éryximaque fils d'Acoumène est médecin, comme son père. On le rencontre dans le *Phèdre* (227a et 269a) en tant qu'ami de Phèdre, et dans le *Protagoras* (315c), où il se rend pour écouter les grands sophistes. Acoumène est aussi ami de Phèdre (*Phèdre* 227a), c'est également le nom d'un homme mentionné par Xénophon (*Mém.*, XIII, 13, 2).

[766] Calhoun G. M., 1913, 30 ; *idem*, 54.

[767] *Idem*. « There seems to have been nothing to prevent a man from belonging to several hetaeries if he so desired. Thus the one hundred associates of Cimon mentionned by Plutarch, need not have been members of one large organization. A man of Cimon's social and political prominence would probably be affiliated with a number of clubs, […], and would have a large number of associates ».

[768] *Idem*, 74 : « The institution worked well because it was adapted to a system of politics in which political ties were in the first instance personal ties ».

[769] Xén., *Hell.*, II, 4, 20. Cléocritos haranguant les Athéniens : « Au nom des dieux, de nos pères et de nos mères, de nos relations de parenté, d'alliance et d'amitié car tous ces liens unissent beaucoup d'entre nous -, […] ». Voici, en fait détaillées, par l'un de ses membres, l'ensemble des relations qui lient les familles des hommes « bien pourvus » d'Athènes.

modèle type de la politique athénienne. De ces informations, issues des sources et des avis divers des historiens, se dégagent, me semble-t-il, l'idée d'un double système de *philia* : celui que nous avons décrit à l'intérieur des hétairies, exemple même de liens très personnels. Ce système interne n'exclut pas, semble-t-il, pour ces membres de l'élite, pour ses biens - nés, un second système construit de relations transversales entre hétairies dont les membres partagent une même opinion politique. Il est possible d'avancer que l'on peut appartenir à différentes hétairies en fonction de ce que l'on recherche dans chacune. On peut être joueur de dés, amateur de réunions festives, d'amis aimant boire et plaisanter ensemble (G. M. Calhoun parle même de débauches, d'orgies en se référant à Démosthène[770]). On peut à ces activités rajouter le plaisir de la conversation philosophique (Callias, qui reçoit en sa maison volontiers des philosophes, avait aussi une facette de débauché). C'est parce que, raisonnablement, le médecin Éryximaque propose que ce soir-là les convives du *Banquet* de Platon se contentent de boire « sans que cela devienne désagréable » pour compenser les excès de la veille : « moi, [dit-il] je ne me sens vraiment pas bien du tout à cause de ce que nous avons bu hier, et j'ai besoin d'un peu de répit[771] ; », qu'après le départ de la joueuse d'aulos, les invités d'Agathon se défient au jeu de la joute oratoire. L'exemple est certes particulier à double titre. D'une part, les circonstances sont spéciales, Agathon fête sa victoire et d'autre part, les convives réunis par Platon ne forment pas une hétairie à proprement dit, ou alors très informelle. *Le Banquet* peut, me semble-t-il, apparaître comme, aussi, l'exemple de réunions entre amis en dehors d'une structure « hétairique »[772]. Parmi les convives plusieurs appartiennent à l'une (ou deux) des trois hétairies décrite par O. Aurenche : Phèdre est membre de l'hétairie de Teucros et de celle de Léogoras, Éryximaque est membre de l'hétairie du même Léogoras, Alcibiade est, bien sûr, l'homme fort de sa propre hétairie. Les autres convives cités n'apparaissent pas sur les listes établies par O. Aurenche. Il est sûr que dans ce groupe, seul Socrate n'est membre d'aucune hétairie. Il est possible aussi, me semble-t-il, que ces liens transversaux, le passage d'une hétairie à l'autre par certains de leurs membres, aient pu largement faciliter, en 411, la mobilisation des hétairies dont Thucydide nous parle au livre VIII, mission qu'exécute alors Pisandre. Il faut, je pense, retenir cette hypothèse.

D. Les *politiques* et l'action paralysées : le danger du tyran

« La notion de politique », nous le savons, est le titre français d'un ouvrage de réflexion écrit par C. Schmitt et déjà, très discuté dès sa publication en 1932 en Allemagne[773]. C. Schmitt l'écrit dans un contexte bien précis qui est celui de l'Allemagne de Weimar et le danger de la montée en puissance du Parti National-socialiste. Sur le titre : le terme « politique » traduit le neutre de la langue allemande : *das Politischen*. En français, le terme se rattache au genre

[770] Calhoun G. M., 1913, 25 : « Drinking bouts ».
[771] Plat., *Banq.*, 176a.
[772] Le banquet n'était pas la seule forme de sociabilité à Athènes au Ve siècle. Une manière de la pratiquer est la simple invitation à dîner entre amis dans la maison de l'hôte ou même de rendre visite à un ami et d'y rester dîner sur son invitation. Nadeau R., 2009-2010, 251-261. Dans cet article, l'auteur fait référence aux goûts de Plutarque « pour les petits groupes de convives, les banquets intimes. Au livre VIII des *Propos de table*, il affirme fuir les repas officiels et civiques […] ; il préfère participer aux banquets exclusifs auxquels il est convié chez son ami Sospis », 254.
[773] *Steinhauser M. –L., trad.,*

féminin : la politique. Il en est de même en anglais, pour le terme *politics*, néanmoins, il s'emploie couramment au pluriel dont il a la marque, l'*Harrap's Unabridged* (2014) précise qu'il peut aussi bien alors signifier « sciences politiques » ou « opinions politiques. L' « animal politique » aristotélicien est alors : « a political animal ». Le singulier français, le politique, qui s'utilise avec l'article défini est une notion englobante. Du « politique », C. Schmitt affirme qu' « on [en] rencontrera rarement une définition claire [...][774] ». Lui-même souligne que « le mot n'est guère employé que de façon négative, opposé à divers autres concepts dans des antithèses telles que : « *politique* et *économie, politique* et *morale, politique* et *droit*, et encore pour opposer dans le droit lui-même, le domaine du *politique* au *droit civil* [...] ce jeu de comparaison négatives [...] permet de viser un objet passablement distinct, mais on est encore loin d'une détermination de sa nature spécifique». C. Schmitt associe plus volontiers le terme « politique » avec l' « État » : « « La qualification de *politique* est généralement assimilée d'une manière quelconque à celui d'étatique, ou du moins, en relation avec l'État ». Le féminin singulier français, le neutre allemand dissimule d'une façon certaine la pluralité de la notion, le terme anglais « politics » porteur du pluriel la rend de façon plus réaliste ou pragmatique. P. Pellegrin, traducteur d'Aristote, explique le choix du titre : *Les Politiques*, par la nature même du *corpus* qui le compose : il s'agit dit-il d' « une agrégation tardive de cours se rapportant à la politique[775] ». Un « traité de politique « en cours, qu'il déclare être le but final d'Aristote. Le terme à employer serait alors, « La politique » ou peut-être « Traité de [la] politique ». Les multiples convergent alors pour ne former qu'unicité ». *La politique* est donc ici, un terme englobant une multiplicité de *politiques*. Le dialogue de Platon, quelles qu'en soient les critiques qui lui sont adressées, porte alors légitimement, dans cette optique, le titre de ; *Le Politique*. Le masculin singulier platonicien remplace le féminin singulier aristotélicien dans la traduction de l'un et l'autre. Au tout début de son introduction au *Politique*, M. Dixsaut cite, épars, des propos de Platon sur la notion de politique et celui-ci avoue notamment : « Le politique, nulle part, nous ne l'avons attrapé ou ne l'avons nommé[776] ». *Politikos* : le terme, apparaît aussi bien au singulier qu'au pluriel dans *Le Politique*, mais que désigne-t-il réellement[777] ?

[774] Schmitt C., 1963, 58 pour les trois citations.
[775] Arist., *Pol.*, 13.
[776] Plat., *Pol.*, 9.
[777] Lyotard J. –F., 1986, 79. « Le politique, selon Kant, l'idéal de l'homme politique, est le « politique moral » (Projet, 59) ». Let us follow the carreer of an imaginary Athenian politician. Imagine him a young man in the 450' ou 440' eager to serve his city and to win prestige for himself »

Nous pouvons établir un tableau des relevés effectués : (certainement non exhaustifs).

258 b	Masc. Singulier	L'Étranger - : « [...] Eh bien donc, il me semble qu'après le sophiste, c'est l'homme politique (tou politikon andra) qu'il est nécessaire que nous cherchions tous deux ».
261 d	Masc. singulier.	L'Étranger - : « Or nous n'allons sûrement pas découvrir que le politique se consacre à une idiotrophie semblable à celle à l'égard de de son cheval ; il ressemble plutôt à un éleveur de chevaux ou de bœufs ». C'est l'homme politique qui est désigné ici par ce singulier « politikon », et non la politique elle-même.
265e	Masc. singulier	L'Étranger - : « Alors ? Le politique, duquel de ces deux groupes a-t-il soin ? De celui dont la génération naturelle est croisée, ou de celui dont elle est spécifique ». Ici, le même « homme politique ».
275 d	Masc. singulier	L'Étranger - : « C'est sur ce point que nous avons dû commettre une certaine erreur. Car le politique, nulle part nous ne l'avons attrapé ou ne l'avons nommé, mais il nous a échappé à notre insu quant à la dénomination à lui donné ».
275 e	Masc. singulier	L'Étranger : - « Nourrir son propre troupeau, c'est le lot, je suppose, de tous les pasteurs, mais le politique, lui, n'avait pas droit à ce nom : il aurait fallu lui appliquer un nom qui soit commun à tous ».
292 e	Masc. pluriel	L'Étranger : - « De toute nécessité, il faut donc sans tarder examiner ceci : en laquelle de ces constitutions vient-il jamais à naître une science se rapportant au gouvernement des hommes (anthrôpon archè) – science presque la plus difficile et la plus importante à acquérir ? C'est elle en effet qu'il faut voir, si nous voulons considérer quels sont ceux qu'il faut séparer du roi réfléchi et sage : gens qui prétendent être des politiques et en persuadant bon nombre, mais ne le sont en aucune manière ». Les « politiques » désignent toujours des hommes.
308 d	Masc. singulier	L'Étranger : - Notre politique (politikè), celle qui est vraiment conforme à la nature, ne composera donc jamais délibérément une cité à partir d'hommes utiles et d'hommes mauvais, mais [...] ».
311 e	Masc. singulier	Socrate le jeune : - « Cette fois encore, tu nous l'a parfaitement réussi, ton homme royal, Étranger, et l'homme politique aussi ». « kai ton politikon » : il s'agit du terme qui clôt le texte grec.

Tableau des occurrences autres que désignant le politique comme homme :

300 e		L'Étranger - : « Alors, s'il existe un certain art royal, la foule des riches et le peuple tout entier ne pourront jamais acquérir cette science politique ». « Ten politiken tauten épistémen »
304 a		L'Étranger : -« Or il semble que ce soit de cette façon que nous venons de séparer de la science politique tout ce qui en diffère et lui est étranger et hostile, pour laisser ce qui est précieux et apparenté. [...] ». « politikes épistémes »

Dans ces deux derniers cas, le terme est lié avec « èpistémé », la *connaissance*. On en revient au débat sur le savoir politique et à ceux qui ont la capacité à l'acquérir.

Dans la taxinomie qu'Ion évoque, auprès de son père, des deux groupes, qu'il cite, aucun n'est nommé précisément. Le second groupe est composé de : « ceux-là qui bons à la fois et capables, se taisent par sagesse et fuient la politique (v. 559) » : les *affaires publiques*, le *pouvoir*, c'est-à-dire, ce que Socrate déclare aussi, faire dans l'*Apologie* :

« Je n'ai jamais exercé parmi vous, Athéniens, qu'une seule fonction publique : j'ai été membre du Conseil [...] (32 b) [...] et maintenant, dites-moi : pensez-vous que j'aurais vécu cette longue vie, si j'avais fait de la politique et si, en honnête homme, j'avais pris la défense de la justice, décidé comme on doit l'être, à la mettre au-dessus de tout. Tant s'en faut, Athéniens ». (32 e).

En fait Platon utilise à deux reprises le pluriel « ta demosia » qui peut être traduit aussi par les *biens de l'état* ou peut-être par *les biens ou affaires publiques*. L'opposition est très nette avec la sphère du privé.

Le champ lexical comprend, dans ces trois textes, quatre termes qui désignent l'orbe du politique ; chez Platon, premier tableau : *politikos* qui désigne l'homme responsable ou faisant « acte de politique » ou, lié à *èpistémé* = science politique ; puis dans *Apologie* : *ta démosia* ; Euripide utilise « ta pragmata », les affaires publiques. La dichotomie première, constatable, est évidente et bien connue : ces quatre termes appartiennent à la sphère des affaires publiques par opposition au domaine du privé. S'occuper de politique, c'est s'occuper des affaires de la cité : participer activement à sa gestion ou à la compétition politique. Et, dans ce dernier cas être identifié comme tel, me semble-t-il, est être un homme en vue, *gnôrimos*, ou, en tout cas, vouloir être perçu comme tel.

Le concept d'État de C. Schmitt est-il celui très difficile à cerner de la cité grecque ? Pour répondre à cette interrogation, il faut partir de la première phrase du texte de C. Schmitt qui est :

« Le concept d'État présuppose le concept de politique [778] ». En fait, le titre original : *Der Begriff des Politischen*, me semble mieux se traduire par « concept » que « notion »[779] . La suite du livre porte sur le concept ami/ennemi comme fondement de l'action de l'État. « Notion » me semble moins traduire, en français, cette idée primordiale. Le choix, en première ligne, de ce concept va dans le sens de cette appréciation.

Cette première affirmation renvoie au « vivre en société » d'Aristote, *La Politique*, (I, 1253 a), et à son exposé sur les causes et la formation de la cité qui présuppose des communautés qui expriment des choix d'existence et donc de *politique*. L'État ou la forme qui en tient lieu, peut, pour C. Schmitt, prendre une forme ou une autre : « machine ou organisme, personne ou institution, société ou communauté, entreprise ou ruche, voire « série fondamentale des procédures[780] ». Précédant l'État et ne s'effaçant pas sous l'une de ses organisations possibles, le *politique* est donc, une notion qui le dépasse, qui se déploie au-delà, qui ne peut être réduite aux simples faits de l'État. Le politique est-il en position de surplomb ? Il ne me semble pas. L'affirmation première de C. Schmitt laisse penser le contraire. L'État, sous sa forme existentielle, est produit par ou du *politique*. S'il est issu d'un mode d'existence, il est aussi pour le moins immergé, dans ce mode d'existence au point, parfois, de se confondre avec lui. Aristote, dans *Les Politiques*, fait correspondre pour chaque lieu, pour chaque statut social – esclave, enfants, épouse - une relation de pouvoir : de l'*oikos* à la cité. Cette correspondance est aussi présente, nous l'avons relevé à plusieurs reprises, dans le *Lysis* de Platon. Le *politique* s'étend sous une forme rhizomique, à toute activité qui concerne et tient de la vie de la cité. Du rhizome, il en a le *cœur* et le *territoire* inégalement réparti, inégalement fort, inégalement développé et dont chaque présence et avenir dépend des conditions existantes et rencontrées. A Athènes, le citoyen est soldat et acteur direct de la politique, statut indissociable qui justifie l'Assemblée de Samos. Si le terme de *politique* est issu de la traduction du neutre allemand, il est tout sauf neutre. Il signifie nous l'avons vu « agir », *energeia*. A l'opposé du neutre, il *active* tout lieu comme *locus* politique. Un même lieu peut-être mis en tension à des fins diverses, politiques, civiques ou religieuses. La liste des lieux de savoirs, relevés et énumérés dans les dialogues de Platon, sont autant de lieux politiques mais aussi lieux d'autres activités. Dans *La République*, la maison de Céphale accueille les participants au débat politique : tout lieu est propice au politique. Le lieu est neutre, il n'est qu'objet, sa caractérisation est donnée par les hommes qui s'y réunissent dans un but donné, qui lui assigne temporairement ou définitivement une pratique. Dans l'Athènes de cette fin du Ve siècle, l'*andrôn* de la maison du mieux-nés, accueillant une hétairie politique, est, temporairement, le temps du banquet, de la réunion des hommes conviés, un lieu du politique. En 411, il est peut-être possible de dire que ces lieux où se décide et s'organise aussi le coup d'État deviennent lieu d' « agir », de modification du réel et donc lieux de la politique. Le lieu politique peut être pérenne, temporaire, voire éphémère, alternatif et évolutif. Dans *Le Politique*, Platon décrit la construction d'une cité selon son idéal. La cité platonicienne est un *tout politique*, qui détermine le mode d'existence de ces habitants[781]. « Périandre avait déjà, entre autres, interdit aux hommes de se réunir sur la place

[778] Schmitt C., 1963, 57.

[779] Schmitt C., Heller H., 2020 ; Agamben G., 2003. Que ce soit dans cet ouvrage rapportant le discours de C. Schmitt prononcé le 23 novembre 1942 devant un aéropage de chefs d'entreprise et l'article qui fut la réponse de H. Heller qui ne fut publié qu'en mars 1933 dans la *Neue Rundschau*, C. Schmitt décline le concept d'une gouvernance alternative à celle pratiquée durant la République de Weimar.

[780] *Idem*.

[781] Plat., *Lois*, 305 e : « L'Étranger : - « Quant à celle qui les commande (les activités), qui prend soin des lois ainsi que de tous ceux qui habitent la cité et qui tisse toutes choses ensemble le plus correctement possible, si nous en

de la cité pour éviter l'oisiveté[782] ». Ici, le tyran usant de son pouvoir, agit à l'inverse et dés-active l'agora. Cet exemple montre que tout lieu est susceptible d'être activé ou au contraire peut perdre la qualité de locus politique. Si par convention et pratique, les assemblées athéniennes, se tiennent, durant la guerre du Péloponnèse, sur la colline de la Pnyx, en 411, les *oligoi* la font se tenir à Colone, à l'extérieur des murs de la ville dés-activant un lieu de la politique, en activant un autre ; à Samos, les citoyens-soldats la tiennent dans leur camp, à l'appel des stratèges, l'activant comme lieu politique en sus de sa fonction militaire ; l'agora et ses annexes, les boutiques des marchands sont partie prenante de l'espace du *politique* : au fond, là où deux citoyens parlent politique, un lieu *politique* est activé, là où l'ensemble des citoyens se rassemblent est un lieu activé de la politique.

Néanmoins, ce point de vue possède aussi ses limites : tous les lieux du *politique* sont lieux de commentaires et non d' « agir ». Dans les seules assemblées institutionnelles peut advenir le but de tout débat, de tout commentaire : le vote qui est l'acte de décision. Il faut citer l'exemple de Critias. Il choisit le Conseil comme lieu de la politique, de l' « agir » mais en faisant écart aux habituels fonctions du Conseil. Toutefois, la leçon de Samos doit-elle se lire de façon aussi restrictive ? Il me semble que l'on peut avancer, à partir de cet événement, une hypothèse : un groupe d'hommes, possédant les caractères nécessaires, d'une part l'unité et d'autre part, d'une certaine représentation ou légitimité, a le pouvoir d'« agir ». Le coup d'État est l'exemple même de cet « agir ». Il est « coup politique » par excellence. Il est « agir » contre un pouvoir en place qu'il cherche à renverser : qu'importe au fond, que ce pouvoir soit légitime ou non. En 411, à Athènes, un groupe d'hommes, que Thucydide nomme *oligoi*, répartis entre Samos et Athènes agissent et renversent la *politeia* démocratique. L'affaire est totalement politique : elle commence par une intervention de certains devant une assemblée convoquée de citoyens-soldats et se poursuit dans la clandestinité et donc *de facto* dans l'illégalité. La différenciation le politique /la politique, s'il faut en concevoir une, ne fonctionne pas selon le critère de la légalité de l' « agir ».

L. Capdetrey, dans le chapitre VI, *L'intégration polymorphe des cités*, de son ouvrage majeur sur l'exercice du pouvoir séleucide, commente ainsi cette citation de Polybe :

« Ces propos empreints de désillusion sont ceux de Polybe à propos de la promesse faite à Thasos par Philippe V d'exempter la cité de garnison, de tribut, de logement de troupes et d'accorder aux citoyens le droit de se gouverner selon leurs lois[783] ».

Il poursuit plus en avant :

> « A l'époque hellénistique, l'*eleutheria* et l'*autonomia* demeuraient un enjeu essentiel pour les cités dans les négociations avec les rois hellénistiques[784] ».

Lorsque le même Polybe rapporte le fonctionnement de la Confédération achéenne, il précise que les cités qui en sont membres gardent « leurs lois et leurs tribunaux propres »[785] ».

---

embrassions la puissance par une appellation de ce qui lui est commun, nous l'appellerions, il semble, très légitimement, « politique ».

[782] Note 92 de Jaqmin C., 68. : « Nicolas de Damas, *FGH*, 90 F 58 : « (Périandre) empêchait les citoyens d'acquérir des esclaves et de rester dans l'oisiveté, imaginant sans cesse pour eux de nouveaux travaux. Quiconque restait assis sur l'agora était puni […] » (Traduction dans Ruzé & Amouretti 2003).

[783] Capdetrey L., 2007, 192.

[784] *Idem*, 205.

[785] Polybe, *Hist.*, voir notamment note 1, 83.

Les cités membres de la confédération gardent, pour toutes les décisions internes, leurs traditions et leur pleine liberté, quelles que puissent être celles-ci. Dans le premier extrait, celui du livre de L. Capdetrey, la liberté espérée de la cité provient d'une négociation avec le pouvoir séleucide, ici, Philippe V. Que réclame la cité ? « De se gouverner selon ses lois ». Dans le second exemple, rapporté par le même auteur, la liberté de chaque cité est préservée parce que chacune garde : « leurs lois et leurs tribunaux propres ». Pour les hommes de la cité, la liberté est bien un « concept lié à celui de l'action, [...] – l'exercice de son « vouloir-actif [786] » ». Ce « vouloir-actif » est indéniablement une autre façon de désigner *la politique*. Pour sa part, H. Arendt s'interroge sur la possibilité de vivre « hors du politique[787] » :

« Le problème qui se fit alors jour était de savoir comment l'homme, si l'on admet qu'il est amené à vivre dans une *polis*, peut vivre hors du politique ; ce problème, qui n'est pas sans évoquer parfois celui de notre époque devint très vite la question de savoir comment il est possible de vivre sans appartenir à aucun système politique – c'est-à-dire dans une complète indifférence à l'égards des valeurs politiques, c'est-à-dire encore en dehors de tout État pour reprendre la terminologie actuelle. Encore plus dommageable fut le gouffre qui s'ouvrit immédiatement entre la pensée et l'action, et qui ne s'est jamais refermé depuis lors. Toute activité de la pensée qui ne soit pas uniquement calcul des moyens à mettre en œuvre pour obtenir une fin simplement désirée ou activement voulue, mais qui se pose la question du sens dans son acceptation la plus générale, en est venue à jouer le rôle d'une « pensée de l'après-coup », seconde par rapport à une action décidant de la réalité et la normalisant. L'action, d'autre part, fut reléguée dans le domaine dépourvu de sens de l'accidentel et du fortuit ».

A cette grande question, Aristote, nous le savons, répond dans La *Politique* I, 2, 1252 b, qu'un tel être est : « soit un être dégradé, soit un être surhumain[788] ». Ce qui me semble intéressant dans ce passage, c'est ce « gouffre » que souligne H. Arendt : ce « gouffre qui s'ouvrit entre la pensée et l'action ». L' « agir » revient ici : l'auteure l'écrit : l' « agir » est ce qui décide de la réalité et qui la normalise. Ajoutons « politique », mais peut-être de façon redondante, parce que c'est précisément le sujet qu'elle traite ici, et nous avons un « agir politique » qui décide de la réalité. Nous retrouvons l' « agir » comme force de discrimination dans le champ lexical du politique. Ce qui produit de la réalité, qui la renforce ou qui la change, la bouscule, même, est *la politique*, c'est-à-dire la cité en action, en « agir ». Ce qui discrimine la politique et la politique est précisément cet « agir » : durant la guerre du Péloponnèse, l'Assemblée athénienne lie décisions tactiques et moyens de les réaliser : non seulement elle vote les premières mais elle décide des secondes. L'expédition de Sicile comprend deux actes : d'abord, sa décision, puis le vote des formidables moyens qui sont mis à la disposition de ses chefs. Vote et « agir » peuvent être, ainsi réunis sous l'appellation d' « acte-pouvoir ». Toute production de changement dans le contrat du *koinon* de la cité est « acte de pouvoir » qu'il soit réalisé légalement par vote ou non. Ceci caractérise alors *la politique*. Cela nous permet d'en venir aux hétairies qui présentent, me semble-t-il, un intérêt renforcé par ce concept d' « acte-pouvoir[789] ». Collectif appartenant à la sphère du politique, elles vont par leur « agir » en 411, s'en affranchir et être pleinement acteurs de la politique.

[786] Pharo P., 1992, 155.
[787] Arendt H., 2005, 52.
[788] Les *mystiques* vivant hors du monde seront ces êtres surhumains qu'envisage Aristote.
[789] L'expression est empruntée et détournée dans un sens très différent de son usage sociologique premier.

Au livre VIII de la guerre du Péloponnèse, Thucydide faisant le récit de la préparation du coup d'État de 411 des hommes les plus puissants de Samos écrit ceci :

54. 1. 4. « Et faisant le tour des sociétés secrètes qu'il y avait déjà auparavant dans la cité en vue des procès et des magistratures, Pisandre les exhorta à faire bloc et à se concerter pour renverser la démocratie ».

65. 1. 2. « Elle y trouva la plus grande partie du travail déjà fait par ses amis de parti (toîs hétairois). En effet, d'abord, un certain Androclès, principal chef du peuple fut tué clandestinement par quelques jeunes conjurés ».

Le tyran est, par excellence, celui qui supprime *le politique* et concentre en sa personne et ses décisions *la politique*. Il est donc, aussi bien l'ennemi du peuple qui perd tout pouvoir, que celui des bien-nés qui s'exposent en plein-champ et dont, Thrasybule, le tyran de Milet, coupe les têtes sans que ceux-ci puissent réagir, privés d'*energeia*. Quand le lien se rompt entre Alcibiade et le peuple, aussitôt l'accusation de tyrannie est portée contre lui : cela signifie aussi que le peuple lui retire alors, toute possibilité de « pouvoir-agir », refusant ainsi de se défaire lui-même, de celui-ci. Le « pouvoir-agir », c'est la mesure même, à la fois de la liberté politique et de la « politique » elle-même. L' « agir », c'est l'*enregeia*.

E. Se voir priver d'*energeia*

Si nous reconnaissons à l'*energeia* la qualité d'élément participatif au statut des biens-nés, elle leur devient alors indispensable. Ion dans la tragédie éponyme d'Euripide va immédiatement saisir dans ce nouveau statut de fils, que lui offre Xouthos, l'occasion d' « agir » à une toute autre échelle que celle modeste à laquelle il a accès par sa fonction de serviteur du dieu. Aussitôt, à partir du vers 585, le changement s'opère, Ion change d'ambition et de stature et *de facto* s'inquiète de la qualité de sa nouvelle condition. Il est aussitôt « autre », un nouvel « étant ». Le tyran est aussi l'ennemi des bien-nés en cela qu'il peut les priver à sa guise de l'*energeia*, de cette action morale indispensable, qui les « énergise ». Deux exemples sont flagrants de cette capacité à retrancher de leur identité l'*energeia* et donc par-là même à minorer leur statut et *in fine* à les maîtriser. Nous avons déjà cité le cas de Miltiade fils de Cypsélos il faut le reprendre pour cette nouvelle lecture.

Miltiade est donc assis sur les marches de sa maison à Athènes. Il vit sous le joug pesant du tyran Pisistrate dont il aimerait s'affranchir[790]. La métaphore est parlante, le bien-nés homme libre par essence est là, dos ployé, assimilé à la bête de somme sous l'entrave pesante, littéralement, de la pièce de bois, à laquelle il est entravé. Privé de la liberté même de se déplacer : le joug entraîne l'idée du labour et donc du sillon qu'il faut suivre sans dévier. Hérodote le décrit en homme sans occupation, sans dessein, passif, oisif – disposant en vain de tout son temps, ne faisant que le laisser s'écouler. L'inaction est aussi la perte de la maîtrise du temps qui est une propriété de l'action. Il est privé par le tyran de la capacité à agir qui le prive d'*energeia*, de pouvoir se comporter en homme de sa condition. C'est-à-dire, pour revenir à la notion de temps, d'un homme qui s'inscrit dans le temps et par la même dans la mémoire.

[790] Hérod., *L'enq.*, VI, 35.

Littéralement, il le diminue, le prive, le renvoie à un statut non singulier. Mais, « coup de théâtre », passent devant lui, l'homme assis, les Dolonces, et il les interpelle, ils deviennent ses hôtes, acte statutaire du « bien-né » : accorder sa protection à celui qui n'en bénéficie pas dans la cité, première « action morale » de Miltiade, début du changement. Après avoir de nouveau agi en « bien-né », Hérodote écrit qu'alors : « Il s'en alla sur le champ à Delphes demander à l'oracle s'il devait accepter l'offre des Dolonces ». L'oracle lui répondant par l'affirmative le voilà aussitôt agissant dans le cadre d'une *energeia*, d'une action morale qui est : libérer le pays des Dolonces sous le joug ou la menace des Apsinthiens L'action le transforme. Libérer les Dolonces, va le libérer lui-même. Mais pour le faire, il lui faut se soustraire au pouvoir du tyran. Et, cela n'est possible que dans l'éloignement d'Athènes (et avec l'accord du tyran). Miltiade, « énergisé » à nouveau, retrouve sa capacité à agir à saisir le *kairos* et, par la même, son statut et son identité. Hérodote ne manquant de rappeler son ascendance prestigieuse et sa propre victoire aux Jeux Olympiques avec son quadrige[791]. Il est de nouveau, renaissant, descendant d'Ajax. Il faut, ici aussi, souligner la rapidité de la transformation, elle est de la nature du coup de théâtre, de l'inattendu. L'un et l'autre, Ion et Miltiade, naissent pour l'un et renaissent pour l'autre, comme par fulguration. On peut avancer, dans un cas comme dans l'autre, que par leur nature même, fils d'un dieu, descendant d'un héros, ils possèdent les dispositions, l'*hexis*, qui leur permet d'effectuer ces changements sans délai, dans l'instant. Le joug pesant du tyran peut se manifester d'une autre manière mais toujours dans un but analogue : priver les biens nés d' « agir » et donc les priver de puissance, de capacité à alimenter leur réputation, interrompre leur histoire familiale, la corrompre. Rompre son identité auprès du peuple qui ne lui reconnaît plus un statut supérieur singulier. Le tyran est celui qui monopolise à son seul profit toute occasion d'enrichir son nom. Hérodote rapporte l'acte du tyran Périandre de Corinthe, celui-là même que nous citions en prémisses pour avoir sollicité les conseils de son *alter ego*, le tyran de Milet. Mettons de côté l'acte sexuel. La situation est rapportée ainsi. Périandre a assassiné son épouse Mélissa. De l'au-delà, par la médiation de l'oracle des morts, elle lui dit souffrir du froid parce que ses vêtements auraient dû être brûlés. *Hybris*, acte transgressif et folie se mêlent alors. Il dépouille de leurs vêtements les femmes des habitants de Corinthe « femmes libres et servantes » confondues[792].

[791] *Idem*, Liv. VI, 35-36.

[792] « En une seule journée, il fit dépouiller de leurs vêtements toutes les femmes des Corinthiens en l'honneur de sa propre femme Mélissa. Il avait envoyé des députés au pays des Thesprotes sur les bords du fleuve Achéron consulter l'oracle des morts au sujet d'un dépôt fait par un étranger ; Mélissa apparut et déclara qu'elle n'indiquerait ni ne révélerait à quel endroit se trouvait ce dépôt, parce qu'elle avait froid et qu'elle était nue ; car les vêtements qu'il avait fait enterrer avec elle ne lui servaient à rien, n'ayant pas été brûlés ; et elle ajouta que ce détail serait pour lui une preuve qu'elle disait vrai : qu'il avait enfourné ses pains dans le four froid. Quand cette réponse eut été apportée à Périandre – ayant reconnu au signe donné qu'il pouvait y avoir confiance, car il s'était uni à Mélisssa alors qu'elle était morte –, aussitôt après le message reçu, il fit ordonner par une proclamation que toutes les femmes des Corinthiens se rendissent hors de la ville au temple d'Héra. Elles y allèrent, comme pour une fête, parées de leurs plus beaux atours ; mais lui, qui avait aposté ses gardes, les fit toutes dépouiller pareillement, femmes libres et servantes, fit porter les dépouilles en monceau dans une fosse et les y fit brûler pendant qu'il priait Mélissa » ; Jaqmin C., note 85, 66 : « Hérodote (Legrand 1946), V, 92. Diogène Laërce donne une autre version de cet événement en I, 96 (Goulet 1999) : « Il jura, s'il l'emportait à Olympie dans la course de chars, de consacrer une statue en or. Après avoir triomphé, comme il manquait d'or, voyant à l'occasion d'une fête locale les femmes parées (de bijoux), il mit la main sur toutes les parures et envoya l'offrande promise » ».

C. Jacqmin explique ainsi le geste de Périandre :

« Périandre aurait fait brûler les vêtements des Corinthiennes dans une fosse devant l'*Héraion*, à l'extérieur de la cité[793]. [...]. Cet acte de Périandre[794] peut avoir été motivé par plusieurs raisons [...]. On ne peut pas non plus écarter une volonté vexatoire de la part du tyran vis-à-vis de l'orgueilleuse aristocratie à laquelle il avait confisqué le pouvoir. Comme le souligne Nicole Loraux[795], « les tyrans sont généralement censés se plaire à désarmer [les hommes de la cité, sans doute les aristocrates] » ; les habits des Corinthiennes correspondraient alors aux armes de leurs époux : « en dénudant les femmes de Corinthe, Périandre a donc, au moins symboliquement, désarmé leurs maris [796] ». [...] Mais, en ajoutant l'outrage de les faire se déshabiller avec leurs servantes, il brouille aussi les repères sociaux de la cité, ce qui correspond à un nouveau passage à l'*hybris*, le tyran ne respectant ni les lois, ni les traditions. Les Corinthiennes sont ici le moyen pour le tyran d'affirmer son pouvoir sur les citoyens[797]. Cet événement symbolise une manifestation de l'*hybris*, le tyran faisant preuve d'une volonté humiliatrice ».

C. Jaqmin[798] cite en note, avec raison, Fischer (note 96, p. 68) qui résume parfaitement les raisons du tyran : « Fischer 1992, 1 : « Hybris is essentially the serious assault on the honor of another, which is likely to cause shame and lead to anger and attempts to revenge » ; « the typical motive for such infliction of dis honor is the pleasure of expressing a sense of superiority », p. 68.

Il convient de relever trois extraits de ce texte de C. Jaqmin.

a) « Périandre avait déjà, entre autres, interdit aux hommes de se réunir sur la place de la cité pour éviter l'oisiveté[799] ».

Je pense qu'il faut également prendre en première considération, ce postulat que pose J. Butler

« [...] on pourrait dire que la liberté de réunion est une condition de la politique elle-même[800] ».

---

[793] Note 86 de Jaqmin C. : Will É, 1955, 83-84, 67.
[794] Note 89 de Jaqmin C. : « Le personnage même de Périandre est très contrasté. Il a été vu comme l'ami des arts et des poètes, l'un des sept sages de Grèce, ainsi que comme un tyran violent : « Tout ce que Cypsélos avait laissé à tuer ou à bannir, Périandre l'acheva », conseillé en cela par le tyran de Milet (Hérodote (Legrand 1946), V, 92-90), 67.
[795] Note 93 de Jaqmin C. : « Loraux 2003, 13 », 68.
[796] Note 94 de Jaqmin C. : « Loraux 2003, 13 », 68.
[797] Note 95 de Jaqmin C. : « Denys le Jeune eut un comportement similaire à Locres (après avoir été chassé de Syracuse, le tyran prit le pouvoir au sein de cette cité en 356 avant J.-C.) lorsqu'il leur demanda « d'envoyer au temple de Vénus leurs filles et leurs épouses, ornées de leurs plus brillantes parures. [Puis], Denys y envoie ses soldats, les dépouilles et s'empare de leurs riches parures. Celles qui possédaient les plus grands biens voient leurs maris massacrés, d'autres mises à la torture, sont forcées de déclarer les trésors de leurs époux », Justin, XXI, 3, 68.
[798] Jacqmin C., 2005.
[799] Note 92 de Jaqmin C., 68. « Nicolas de Damas, *FGH*, 90 F 58 : « (Périandre) empêchait les citoyens d'acquérir des esclaves et de rester dans l'oisiveté, imaginant sans cesse pour eux de nouveaux travaux. Quiconque restait assis sur l'agora était puni […] » (Traduction dans Ruzé & Amouretti 2003).
[800] Butler J., 2013, 54.

b) - « On ne peut pas non plus écarter une volonté vexatoire de la part du tyran vis-à-vis de l'orgueilleuse aristocratie à laquelle il avait confisqué le pouvoir. Comme le souligne Nicole Loraux, « les tyrans sont généralement censés se plaire à désarmer [les hommes de la cité, sans doute les aristocrates] » ; les habits des Corinthiennes correspondraient alors aux armes de leurs époux : « en dénudant les femmes de Corinthe, Périandre a donc, au moins symboliquement, désarmé leurs maris ».

c) - « Mais, en ajoutant l'outrage de les faire se déshabiller avec leurs servantes, il brouille aussi les repères sociaux de la cité, ce qui correspond à un nouveau passage à l'*hybris*, le tyran ne respectant ni les lois, ni les traditions. Les Corinthiennes sont ici le moyen pour le tyran d'affirmer son pouvoir sur les citoyens. Cet événement symbolise une manifestation de l'*hybris*, le tyran faisant preuve d'une volonté humiliatrice ». On peut ajouter, en paraphrasant Euripide, qu'il agit comme si les citoyens corinthiens n'étaient que des Barbares[801]. Ici, le tyran est décrit comme « [...] ne respectant ni les lois, ni les traditions ». Il est celui qui rompt avec ce qui constitue le passé et donc les fondements de la cité. C'est-à-dire, avec les récits familiaux des biens-nés de la cité. Chaque acte violent du tyran n'est inspiré que par la circonstance du moment. L'imprévisibilité participe largement à l'*hybris* du tyran. Ici, cette scène d'humiliation collective est aussi marquée par une attitude transgressive : l'épouse n'est plus exclue d'actes de ce type.

A leur retour, les hommes de Corinthe restent cois. Ils ne se soulèvent pas, montrant là qu'ils ne sont pas seulement désarmés mais aussi privés de volonté, d'*energeia*, d'action. Et sans action, une fois de plus, il faut insister sur la double perte d'identité, celle de leur statut de mieux-nés, mais aussi à lire *Les Héraclides*, leur condition de citoyens et même de Grec. Si les fils d'Aristide et de Thucydide fils de Mélésias avouent une vie vide d'exploits, les hommes de Corinthe devront quant à eux cacher leur inaction, les rumeurs de la rue ne vanteront pas leurs exploits mais pourraient leur rappeler leur honte. L'inaction est bien là négative, elle corrompt leur récit. Il convient d'avancer alors que si les bien-nés, éléments essentiels de l'ordre de la cité sont éprouvés par la tyrannie, alors la cité est malade.

Ces récits d'*hybris* tyrannique expliquent largement le culte héroïque célébré aux tyrannicides. Sous le joug du tyran, Corinthe est une cité malade, à ses portes : Périandre. A la porte de Cadmos, cet animal étrange et sanglant, cette chanteuse qu'Œdipe, devant le devin Tirésias, se vante d'avoir tuée- lui, l'homme qui vient de l'extérieur -. La cité, Laios disparu, le fait roi. A Athènes, les fils de Pisistrate, Hippias et Hipparque, ont succédé à leur père. Si celui-ci recueille les éloges de Thucydide[802], les fils exercent une tyrannie plus appuyée et dont le joug devient pesant lorsqu'Hipparque est assassiné et qu'Hippias assume seul le pouvoir. Analogie entre la Bête et le tyran ? Le premier point commun est la maladie de la cité, atteinte par le chaos. La Chanteuse empêche toute entrée dans la ville. La cité est close entre ses murs, la Bête en fait en quelque sorte le siège ; Corinthe est malade de son tyran dont le comportement a été exposé. « Œdipe le libérateur » vainc la Bête et survit donc. Aristogiton et Harmodios perdent la vie après avoir assassiné Hipparque. Néanmoins, ils sont dans la cité athénienne les seuls qui ne sont pas restés dans l'inaction, passifs sous le joug. C'est en cela qu'ils sont exemplaires. Le culte qui leur est rendu tient là une de ses raisons principales. Miltiade et ces

[801] Eurip., *Héracl.,* 423-424. Démophon : - [...] Car je ne règne pas en maître comme sur des Barbares. Il me faut agir justement pour être justement traité ».
[802] Thuc., VI, 2, 54 : « De fait, la masse des citoyens n'avait généralement pas à se plaindre de la façon dont il exerçait son autorité et il avait réussi à éviter l'impopularité [...] ».

deux personnages ont cela en commun, ils ont agi pour échapper au joug. Dans ces récits, le tyran est un homme seul (ou plus deux hommes), dans le pamphlet du Pseudo-Xénophon, le tyran est l'ensemble du peuple qui exerce un pouvoir tyrannique sur la minorité des bien-nés et exerce une menace létale comparable pour les familles des mieux-nés à l'unicité de l'homme-tyran. Que la tyrannie soit exercée par l'homme-tyran ou le peuple-tyran, la liberté des bien-nés est toujours restreinte. A Samos, les oligarques reprennent en quelque sorte la plénitude de leur capacité à « agir ». Je crois que c'est un élément de réflexion possible pour comprendre le sérieux de l'accusation de tyrannie que portent à Alcibiade ses adversaires et que nous rapporte Thucydide. Ce dernier fait voisiner dans son récit en VI, 53 et VI, 54 les circonstances de l' « interpellation d'Alcibiade » en Sicile[803] et l'épisode des deux amants assassinant Hipparque. Si donc le souvenir d'Hippias est selon Thucydide celui d'un homme d'expérience possédant une sagesse certaine, la mémoire des Athéniens si l'on en croit la *Guerre du Péloponnèse* est marquée durablement par le souvenir d'Hippias dans la période qui suit l'assassinat de son frère[804]. En VI, 15, Thucydide écrit un court prologue à la réponse qu'Alcibiade a faite à Nicias dans le deuxième débat de l'expédition de Sicile. Il introduit le discours de ce dernier par quelques lignes de portrait :

> « Il voulait combattre Nicias [...], mais par-dessus tout il désirait exercer le commandement, espérant que sous sa direction on ferait la conquête de la Sicile et de Carthage et qu'un tel succès lui rapporterait à lui-même de l'argent et de la gloire. Très en vue parmi ses concitoyens, il avait des goûts de luxe qui dépassaient ses moyens. Son écurie notamment, pour ne rien dire de ses autres prodigalités, lui coûtait cher. [...] en effet, la masse des citoyens finit par s'inquiéter de l'attitude d'Alcibiade, de l'extrême dérèglement dont il faisait preuve dans sa manière de vivre, comme des intentions qu'il laissait paraître dans chacune des entreprises qu'il était chargé de conduire[805]. Ils le soupçonnèrent d'aspirer à la *tyrannie* et se dressèrent contre lui[806] ».

Les éléments à charge dans l'accusation de tyrannie sont reconnaissables et soulignés par Thucydide. Ils constituent des *topoi* que l'on vient de rencontrer dans l'évocation du tyran de Milet : l'*hybris* qui se traduit ici notamment par l'ambition exagérée de conquête de deux terres, celle de la Sicile et celle de Carthage ; le dérèglement qui amène l'idée de transgression, de non-respect des lois ou des traditions, des croyances dans le cas d'Alcibiade. « [...] car étymologiquement transgresser, c'est bien aller au-delà, ou passer une frontière[807] » ; mais aussi

---

[803] Thuc., VI, 53 : « Là [à Catane], ils trouvèrent la *Salaminienne* qui était venue d'Athènes pour donner à Alcibiade l'ordre de rentrer, afin de présenter sa défense dans le procès intenté contre lui par la cité », VI, 53.

[804] Thuc., VI, 2, 59. « C'est ainsi qu'un amour blessé fut à l'origine du complot d'Harmodios et d'Aristogiton et que leur coup d'audace irréfléchi fut la conséquence subie. A la suite de cet attentat, la tyrannie commença à peser plus lourdement sur les Athéniens. Hippias vivait maintenant dans l'inquiétude. Il multiplia les exécutions parmi les citoyens [...] ».

[805] Thucydide, Roussel P., trad., I, 6. Nicias, à l'entame de son intervention dans le deuxième débat sur l'expédition de Sicile reprend cet argument dans sa tentative de contrer l'ambition d'Alcibiade : « Il y a quelqu'un ici qui est ravi d'avoir été désigné pour commander et qui va sans doute, pour des raisons toutes personnelles, vous presser d'envoyer cette expédition, d'autant plus qu'il est encore trop jeune pour exercer un tel commandement. Il ne cherche qu'à vous éblouir avec son écurie de course et compte que ce poste l'aidera à subvenir à ces prodigalités. Ne l'écoutez pas lui non plus et ne lui fournissez pas l'occasion d'ajouter du lustre à sa vie privée en mettant la cité en danger ».

[806] Thuc., VI, 2, 15.

[807] Brizard Ph., Clavairoly F., Folscheid D., et *alii*, 2005, intro., 7 ; Michel Meyer, 1995, 9-10. « Sortir du rang voilà ce qu'est l'insolence ; afficher un être propre, une différence, au départ seulement insolite, avant qu'elle ne devienne une véritable insulte pour tous les autres qui se coulent dans les normes faites pour eux. Insolite, insulte, insolence : autant de variations sur un même thème que consacre l'étymologie. *Solere* : avoir l'habitude.

d'irrégularité et d'imprévisibilité que l'on retrouve effectivement dans les actions du tyran de Corinthe, Périandre.

> « Ceux qui ont le courage ou l'audace de le faire, en dehors des règles établies, encourent les foudres de la loi et de la société …à moins que faute d'avoir su les en empêcher, on en fasse des héros, considérés comme tel parce qu'ils ont dit « non ». Faut-il donc généraliser et faire l'éloge de la transgression, parce que, signe de liberté, elle brave les interdits et ballaie les tabous ?[808] ».

La figure excessive, l'outrance du jeune mieux-né dans « une cité éminemment propre à donner naissance à des hommes d'exception du genre le plus dangereux et le plus séduisant [809]» séduit la masse[810]. Mais très vite il est aussi perçu comme : « l'irrégulier, le déviant, le déraisonnable[811] », n'est-ce pas par certains aspects Périandre ? On peut tenter de faire un portrait d'Alcibiade au travers de celui que lui-même livre, notamment dans sa réponse à Nicias.

F. Autoportrait d'Alcibiade

Thucydide, VI, 2, 16.

Je vais suivre ici la traduction C.U.F. de L. Bodin et J. de Romilly (édit., 1955). Attaqué par le discours de Nicias, lors du deuxième débat au sujet du bien-fondé de l'expédition de Sicile, Alcibiade répond. Sa réponse a bien sûr comme but *in fine* que le vote demeure celui de la veille et que l'expédition demeure actée. Néanmoins, il lui faut d'abord se justifier et montrer au peuple assemblé qu'il n'est pas le mieux-né inconséquent que Nicias décrit. Nous reviendrons sur les termes du discours de Nicias au cours de cette seconde partie. Alcibiade va allier statut supérieur et utilité, deux thèmes que nous venons de développer. D'abord, ce qui se

---

Insolence : défier les coutumes, ce qui se fait, ce qui est socialement établi. L'insolence, de comportement inhabituelle, donc insolite, est devenue le manque de respect à l'égard de ce qui est respectable et, surtout, de ceux qui le sont…le social est fondé sur une fiction : l'adéquation de l'être et du paraître [...] ».

[808] *Idem*, 7 ; Bataille G., 1957, 28. Dans le chapitre Baudelaire. Cela vaut me semble-t-il pour Alcibiade : « [...] Et celui qui se damne acquiert une solitude qui est comme une image affaiblie de la grande solitude de l'homme vraiment libre… » ; « Les déviations religieuses et le savoir médical », Le Goff J., 1968, 19-20.

[809] Paraphrase de Nietzsche. « Nietzsche, L'antisystème », *Philosophie magasine*, hors-série, 2015, 57. On peut également se référer au portrait qu'Alcibiade fait de Socrate dans *Le Banquet*, Socrate, affirme-t-il, « ne ressemble à aucun homme, ni du passé, ni du présent, c'est cela qui est absolument merveilleux. Car on peut trouver l'image d'Achille dans Brasidas et dans d'autres ; Périclès peut rappeler Nestor, Anténor, et ces cas ne sont pas isolés ; on peut faire des comparaisons semblables à propos de tous les autres. Mais l'étrangeté de cet homme-là, de sa personne, de ses propos, rien ne peut se trouver qui en approche, même en cherchant bien, ni dans le présent ni dans les temps anciens, à moins bien sûr qu'on le compare à ceux que je dis : non pas à aucun être humain mais aux silènes et aux satyres – qu'il s'agisse de sa personne ou de ses paroles [...] », 221 c – d.

[810] Plat., *Banq.*, 216 b : « [...], je cède à l'attrait des honneurs dont la foule m'entoure ».

[811] Le Goff J., Paris, 1968, 19-20 : « La conscience moderne tend à ordonner à la distinction du normal et du pathologique le pouvoir de délimiter l'irrégulier, le déviant, le déraisonnable, l'illicite, le criminel aussi. A tout ce qu'elle éprouve comme étranger, elle donne par là le statut d'exclusion quand il faut juger, d'inclusion quand il s'agit d'expliquer » ; Meyer M., 1995, 25 : « La différence est le danger qui guette l'identité du groupe, mais elle est aussi ce sans quoi une telle identité n'a guère de sens, et en premier lieu pour ceux qui la composent » ; 30, « L'insolent est ainsi un profanateur qui mérite d'être châtié pour son non-respect de l'autorité suprême » ; Ricœur P., 1990, 175. L'auteur souligne l'idée d'identité narrative. Ici, il existe le récit de la cité et celui d'Alcibiade, à certains moments, semblent se confondre ou se compléter. Et suscite l'adhésion du *plethos*. C'est cette dialectique sans cesse renouveler qui construit l'identité de l'une comme de l'autre.

dégage, notamment, de ses paroles est le statut particulier qui est le sien, pour reprendre le terme dominant de notre première partie son « identité ». Alcibiade, contrairement à Nicias, peut affirmer une lignée prestigieuse tant du côté de sa mère que de celui de son père. Il s'en pare dès l'entame de sa réponse :

> « [...], puisque les actes qui valent tant de bruit à mon nom, s'ils nous procurent à mes ancêtres et à moi-même de la gloire, ont de plus, pour ma patrie de l'utilité ».

Alcibiade a pour lui sa généalogie qui lui procure, dit-il « plus que tout autre des droits, Athéniens, à exercer le commandement [...][812] ».

Supériorité déclarée, affirmée de « celui qui tient le premier rang », assumée et répétée tout le long de son discours pour celui qui prend ici la posture du premier citoyen de la ville ou du premier parmi les siens. Cette affirmation revient comme structure du discours à trois reprises :

« Plus que tout autre, j'ai des droits »	16, 1
« J'y ai des titres »	16, 1
« Quand on a de soi une haute opinion, que de refuser l'égalité avec autrui »	16, 3

Deux sont du domaine de droit d'héritages immatériels. La dernière est du domaine de l'affirmation personnelle. Platon dans *Alcibiade*, prête les paroles suivants à Socrate :

> « Pendant ce temps, j'ai examiné comment tu te comportais à l'égard de tes admirateurs, et voici ce que j'ai remarqué. Si nombreux et si fiers qu'ils fussent, il n'en est pas un que ta hauteur et ton dédain n'aient rebuté. La raison de cette hauteur, je veux te la dire : tu prétends n'avoir besoin de personne absolument [...][813] ». Suit la référence à ses puissants ancêtres.

M. Foucault commente ce passage ainsi (extrait) :

> « Parce que, comme je vous le disais tout à l'heure, il a bien compris qu'il y avait dans la tête d'Alcibiade un peu quelque chose d'autre que la volonté de profiter, tout au long de sa vie, et de ses relations, et de sa famille, et de sa richesse ; quant à sa beauté, elle est en train de passer. Alcibiade ne veut pas se contenter de cela. Il veut se tourner vers le peuple, il veut prendre en main le destin de la cité, il veut gouverner les autres. Bref, [il] est celui qui veut transformer son statut privilégié, sa primauté statutaire en action politique, en gouvernement effectif de lui-même sur les autres[814] ».

On trouve ici dans ce portrait un jugement qui corrobore totalement l'autoportrait que compose Alcibiade. Il est, selon ses dires, de la race de « ceux qui, en quelque domaine, ont brillé hors du commun, si, de leur vivant, ils sont à charge aux autres [...][815] ».

---

[812] Thuc., VI, 16.
[813] Plat., *Alci.*, 104 a.
[814] Foucault M., 2001b, 34.
[815] Thuc., VI, I ; XVI, 5.

Ces hommes « hors du commun » construisent par leurs actes, non seulement une mémoire pour les générations suivantes telle que, bien de leurs pareils, revendiquent alors une parenté, quand bien même celle-ci n'existe pas (s'efforcent d'être identifiés avec eux). Quant à la cité, elle les revendique en tant que citoyens. Ces hommes exceptionnels sont alors, en quelque sorte réhabilités et réintégrés dans le corps des citoyens par la construction d'une mémoire *a posteriori* : « es war » : cela a été[816]. L'utilité liée à ses actes qui « passent pour une « folie contre nature[817] » mais qui est selon Alcibiade une « folie [...] qui sert non seulement ses intérêts mais aussi la cité[818] » est affirmée à quatre reprises :

Devant l'éclat exceptionnel de ma participation aux fêtes olympiques, les Grecs se sont même exagéré la puissance de notre cité [...]	VI, 16, 2.
folie [...] qui sert non seulement ses intérêts mais aussi la cité	VI, 16, 3.
D'un autre côté, tout ce que, dans la cité, je me donne de lustre par mes chorégies ou autrement [...]	VI, 16, 3.
Il rappelle aussi son action auprès des Lacédémoniens : « Or cette politique, c'est ma jeunesse, c'est ce qui passe chez moi pour une folie contre nature qui, par des discours appropriés, a créé des contacts au sein de la puissance péloponnésienne [...] »	VI, 16, 1.

Ce message qui comporte deux lignes d'arguments est clair : non seulement Alcibiade a « plus que tout autre » droit au commandement mais il peut avancer également des résultats probants pour la cité, aux actes que certains juges fous. Ses actes, participation exceptionnelle, « hors du commun » et sa double ou triple, victoire aux Jeux Olympiques, ses chorégies dotées de gros moyens ont pour but évident de faire étalage de puissance et de force et conduisent les Grecs à voir dans Athènes une cité encore plus puissante qu'elle n'est. Ce « tour de force » n'est possible que parce qu'Alcibiade peut profiter d'un système de valeurs qui démultiplie et amplifie de tels actes, qui devient « valeurs » et qui atteint , *de facto*, ses buts non seulement au sein des égaux, mais aussi, et ici et surtout au vu de l'ambition politique d'Alcibiade, au sein même du peuple qui est tout prêt à les accepter comme tels. Ce système de valeurs fonctionne donc pour l'ensemble du collectif, il apparaît comme une valeur commune à la fois aux égaux et au peuple, il participe ainsi à l'unité de la cité. Cela permet à Alcibiade d'intégrer, totalement et sans ambiguïté, à la sphère du politique sa participation aux jeux. L'hypertrophie de richesse, voire de somptuosité, dont il fait acte dans cet épisode olympique, tant pour la course de chars que dans son installation dans le village olympique lui est tolérée, voire autorisée, par son nom.

[816] Expression empruntée à Nietzsche et citée par Rancière J., 2012, 12.
[817] Thuc., VI, 17, 1.
[818] *Idem*, 16, 3.

La *mètis* d'Alcibiade

« [...] j'ai fait passer la cité pour plus puissante qu'elle n'est [...] », cette volonté affirmée d'une représentation, *mimésis,* de sa cité qui apparaît amplifiée, « hors de la réalité ». Alcibiade dans ces « hors », dans ces dépassements est à la fois « bienfaiteur » et homme rusé : car ici, on peut y voir une « ruse de guerre », stratégie pensée, préméditée pour apparaître à la fois aux yeux des alliés et des étrangers autres, comme une cité au-dessus des autres au-delà de toute mesure dont le nouveau premier citoyen est Alcibiade. C. Fleury affirme que :

« Le *kairos* c'est l'obligation de commencer, de créer un commencement, et le moteur du *kairos* c'est le courage. Nicias se défend : « vous connaissez mon courage », Alcibiade fait montre de son *kairos* c'est-à-dire de sa capacité à créer un nouveau départ et pour ce faire de son courage mais aussi de son habileté). Il y a deux personnages, l'un, est peut-être proche de la figure d'Ulysse, prudent mais aussi rusé, il discourt sur l'impossibilité matérielle. Alcibiade, autre ruse, ne parle en aucune façon de l'aspect matériel, prendre une ville n'est pas affaire de sièges et de machines mais dépend de la force du *logos,* du pouvoir de persuasion et de lui-même, de son personnage, de ce qu'il représente. Commencer, saisir ce moment, c'est la décision du chasseur qui déclenche le geste au bon moment, mais c'est aussi le geste du guerrier ». ». Et, cette expédition en suspens, apparaît comme un nouveau commencement pour Alcibiade qui a failli être ostracisé et qui se propose de prendre la Sicile, comme il avait voulu le faire d'Athènes, d'« un coup d'un seul ».

L'ambition d'Alcibiade

Dans *L'Alcibiade Majeur,* Socrate énonce à voix haute les ambitions du fils de Clinias :

Socrate - : « Quel est donc l'espoir qui te fait vivre ? Je vais te le dire. Tu penses que si, un de ces jours, tu prends la parole devant le peuple – et tu comptes bien le faire très prochainement – tu convaincras les Athéniens du premier coup, que tu mérites bien plus de considération que Périclès ou tout autre avant lui, et tu dis que, dès lors, tu seras tout puissant dans cette ville. Et si tu es puissant chez nous, tu le seras aussi chez les autres Grecs ; que dis-je ? Non seulement chez les Grecs, mais encore chez les barbares qui habitent le même continent que chez nous. [...] Oui, je crois qu'à l'exception de Cyrus et Xerxès, aucun homme ne te paraît avoir été vraiment digne de considération[819] ».

Il faut noter la progression de l'étendue du pouvoir que Socrate attribue à l'espoir d'Alcibiade : puissance dans la cité, puis sur tous les « autres Grecs », chez les « barbares qui habitent le même continent », puis enfin, sur l'Asie du Grand Roi. Nous avons déjà noté cette progression de pouvoir dans le passage du *Lysis* où Socrate dit au jeune bien-né, qu'il aura « utilité », d'abord dans son propre *oikos,* puis dans celui de son voisin et, enfin sur la cité. Dans l'exemple d'Alcibiade, la progression est d'une toute autre échelle, elle part de la cité (point d'arrivée de Lysis) pour atteindre la côte ionienne : parce qu'Alcibiade, en quelque sorte dépourvu d'*oikos*, compte d'un coup d'un seul s'emparer de la première place au sein de la cité. En cela, il dépasserait Périclès qui fut d'abord le proche d'Éphialte avant d'accéder au « premier rang » après son assassinat. En cela aussi, Alcibiade veut être « exceptionnel ». Outre ses « actions » en temps de paix, il peut mettre en avant les « actions de guerre » qu'il a menées

[819] Plat. *Alci. Maj.,* 105 a–105 c.

durant la treizième année de guerre (mars 419–février 418) période où il a été élu stratège[820]. Ses actes ne répondent pas aux « passions de son âme (*pathos*) » mais, participent à la stratégie d'un étant « hors du commun ». S'ils servent sa réputation, ils sont là pour amplifier la puissance de la cité. Là est leur utilité. Il faut, peut-être, faire un rapprochement entre le discours d'Alcibiade et l'apostrophe de Socrate au début de *L'Alcibiade majeur* :

« [...] je te reste seul attaché après que les autres t'ont délaissé, et [...][821] ».

Dans les deux cas, on perçoit qu'Alcibiade, à ses deux époques de sa vie, plus de vingt ans ont passé entre ces deux épisodes, est seul, comme isolé du reste de la cité. Au livre premier de les *Politiques*, Aristote avance que l' « homme sans cité est par nature et non par hasard, un être dégradé ou supérieur à l'homme : [...][822] ». Alcibiade n'est pas cet « homme sans cité » mais, il me semble que l'on peut avancer, qu'il s'est de lui-même, certainement placé dans un lieu, pour le moins ambigu, au sens de la communauté citoyenne athénienne[823]. Alors, il n'est pas surprenant qu'il y ait rencontré comme voisin ou proche, Socrate lui-même. Au début du *Banquet*, alors que Socrate se rend chez Agathon, en compagnie d'Aristodème, Socrate s'arrête sur le chemin et enjoint son compagnon de « continuer à avancer [824] ». Puis, « enfin il arriva, sans être aussi longtemps attardé qu'à l'ordinaire, mais on était déjà vers le milieu du repas [...] ». « [...] c'est une habitude qu'il a de se mettre parfois à l'écart, n'importe où, et de rester là, debout [...][825] », dit Aristodème, pour empêcher Agathon de le faire ramener car Socrate, rapporte un serviteur d'Agathon envoyé au dehors : « s'est retiré dans le vestibule des voisins ; il est là debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir[826] ». « Se retirer », « se mettre à l'écart » sont des façons explicites de s'isoler et apparaissent comme autant d'attitudes « hors normes » : Agathon insiste pour que l'on aille rechercher Socrate, Aristodème l'en « empêche[827] ». Plus loin dans *Le Banquet,* Alcibiade rapporte, la scène est bien connue, les écarts à la norme, au « commun », de Socrate au siège de Potidée, la façon dont il marchait, les grands jours de gel, « ce qu'on peut imaginer de pire dans le genre, quand tout le monde évitait de sortir, ou bien ne sortait qu'emmitouflé de façon étonnante, chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peau d'agneau, Socrate sortait, lui, dans ces conditions-là, avec le même manteau qu'à l'ordinaire, et marchait pieds nus sur la glace plus facilement que les autres avec leurs chaussures[828] ». A

[820] Thuc., V, 4, 52. Athènes à l'appel d'Argos envoie Alcibiade élu stratège et engage une expédition dans le Péloponnèse. « Le même été, Alcibiade, fils de Clinias, que les Athéniens avaient élu stratège, s'assura l'appui des Argiens et de leurs alliés et pénétra dans le Péloponnèse avec un petit nombre d'hoplites d'Athènes et des archers. Il s'adjoignit sur place des contingents alliés et, marchant à travers la péninsule avec son armée, pris diverses mesures pour renforcer les alliés d'Athènes et décida les gens de Patraï à étendre leurs murailles jusqu'à la mer. Il songeait également à établir lui-même un fort sur le Rhion d'Achaïe, mais les Corinthiens et les Sikyôniens, ainsi que les autres peuples qui s'estimaient menacés contre ce projet, se mobilisèrent et en empêchèrent la réalisation ; Thuc., V, 4, 55. Lors du conflit qui oppose Argos et Épidaure : « Les Athéniens leur avaient envoyé [aux Argiens] un renfort d'un millier d'hoplites placés sous les ordres d'Alcibiade. Ayant appris que les Lacédémoniens avaient suspendu leur expédition et constatant que les Argiens n'avaient plus besoin de troupes, celui-ci se retira ».

[821] Plat. *Alci.*, 103.

[822] Arist., *Pol.*, I, 9.

[823] Bataille G., 1957, 28. Dans le chapitre Baudelaire. « [...] Et celui qui se damne acquiert une solitude qui est comme une image affaiblie de la grande solitude de l'homme vraiment libre… ».

[824] Plat., *Banq.*, 174 e.

[825] *Idem*, 175 b.

[826] *Idem*, 175 a.

[827] *Idem*, 175 c.

[828] *Idem*, 220 b.

cet attitude qui apparaît comme exceptionnelle, hors norme, Alcibiade conclut son récit par : « [...] : les soldats le regardaient de travers, croyant qu'il voulait les braver[829] ».

Quand Anytos lance à Socrate de modérer ses paroles : « Par Héraclès, prends garde à tes paroles, Socrate ![830] », il aurait pu, sans doute, rajouter : « et cesse ces habitudes hors normes, dérangeantes ! » qui te « détachent de la foule[831] qui amènent sur toi l'incompréhension et la critique ».

Thucydide met en parallèle la réaction du tyran Hippias avec celle du peuple dans sa recherche de la vérité dans l'affaire de la parodie des Mystères et celle de la profanation des hermès. Si on lit en VI, 2, 60, ce que rapporte Thucydide :

> « Méditant sur ce passé et évoquant le souvenir de ce qu'on lui avait raconté, le peuple athénien se montrait à ce moment-là brutal et méfiant à l'égard des gens mis en cause dans l'affaire des Mystères et il voyait dans tout ce qui se passait l'indice d'une conjuration visant à l'établissement de l'oligarchie ou de la tyrannie. Victimes d'une opinion publique exaspérée par ces incidents, bon nombre de citoyens, et non des moindres, se trouvaient déjà en prison. On ne voyait aucun signe de détente. Le peuple

---

[829] *Idem*, 221 a-c. Alcibiade continue en rapportant une seconde attitude : « [...] là-bas, un jour, à la guerre, cela vaut la peine d'être entendu. Il s'était mis à méditer, et rester là debout, depuis le petit matin, à la poursuite d'une idée. Comme cela n'avançait pas, il ne voulait pas lâcher et restait debout, à chercher. Il était déjà midi. Les hommes l'observaient, s'étonnaient, et disaient entre eux que Socrate était debout, en train de réfléchir, depuis le petit jour [...] », 220 c – d. Enfin, troisième anecdote : le repli de Potidée où Socrate, accompagné de Lachès fait, à la fois montre d'un « sang-froid » supérieur à Alcibiade et à celui de son compagnon et, d'une détermination à se défendre qui dissuade tout ennemi à les attaquer.

[830] Plat., *Mén.*, 91 b–c.

[831] Plat., *Banq.*, 215 a : Alcibiade déclare à Socrate : « [...] avec un caractère déroutant comme le tien » ; « tu es un être insolent, n'est-ce pas ? » ; Meyer M., 1995, 10 : « Sortir du rang voilà ce qu'est l'insolence ; afficher un être propre, une différence, au départ seulement insolite, avant qu'elle ne devienne une véritable insulte pour tous les autres qui se coulent dans les normes faites pour eux. Insolite, insulte, insolence : autant de variations sur un même thème que consacre l'étymologie. *Solere* : avoir l'habitude. Insolence : défier les coutumes, ce qui se fait, ce qui est socialement établi. L'insolence, de comportement inhabituelle, donc insolite, est devenue le manque de respect à l'égard de ce qui est respectable et, surtout, de ceux qui le sont…le social est fondé sur une fiction : l'adéquation de l'être et du paraître… Page 11. Mais c'est aussi une vertu que de poser les bonnes questions…l'insolence c'est la différence qui insupporte : c'est l'autre dans sa plénitude d'autre. Page 12. Elle tient davantage à ce qu'il est qu'à ce qu'il fait : il est la différence et à ce titre, il fragilise ceux qui nourrissent leur identité de celle des autres, lesquels participent au même jeu…mais le plus souvent, cette insolence, s'exprime dans l'indépendance mentale ou intellectuelle à l'égard d'autrui, dans le refus de l'envie de ceux qui envient et qui cherchent aussi confirmation de leur propre existence. Par ce refus, ils se sentent dépossédés du miroir où ils espèrent la consistance qu'ils n'ont pas pour eux-mêmes. L'insolent rejette le donnant-donnant de l'approbation et de la louange, brise tel contrat hypocrite, dénonce telle fiction sociale qui ne rend les liens supportables qu'en apparence et que pour un temps, précisément parce que cette renonciation trop coûteuse au bout d'un moment et qu'elle en paraît d'autant moins justifiée. On ne pardonne pas à l'insolent : il est coupable de nous faire ressentir de la culpabilité, culpabilité de ne pas être ce qu'on prétend être, de ne pas avoir pu être ce qu'on avait pourtant cru pouvoir devenir, obligeant à faire semblant. Seule une réalité faite de hochets qu'on s'accorde mutuellement, avec ses titres et ses fonctions, peut compenser et consoler aussi bien des espérances déçues que des différences insupportables. Cela à condition que les autres ne viennent pas tout gâcher en rappelant par ce qu'ils sont tout ce que l'on n'est pas, tout ce à quoi il a fallu renoncer sans y parvenir vraiment, tout ce que eux, si semblables et pourtant si insolents, sont devenus. En ce sens, l'insolence est souvent plus qu'une offense faite à la bienséance, aux convenances, au social qui rassure, parce qu'il situe aux silences qu'il est de bon ton de perpétuer. Car plus l'autre est dépendant de ce lien social pour *être*, moins il supportera l'insolence qui le dénude dans son inconsistance propre, parce qu'il y a des choses essentielles qu'il faut cacher « depuis la fondation du monde »…tout cela illustre bien l'évolution qu'a connue l'insolence depuis que le mot est apparu, vers 1460, où il signifiait seulement l'insolite et l'inhabituel. C'est seulement deux siècles plus tard, environ, que le mot est devenu synonyme d'impertinence et de manque de respect [...] », 9.

se montrait au contraire plus féroce de jour en jour et exigeait sans cesse plus d'arrestations encore ».

Il faut rapprocher ce passage de celui-ci qui le précède :

« [...]. La masse des citoyens finit par s'inquiéter de l'attitude d'Alcibiade, de l'extrême dérèglement dont il faisait preuve dans sa manière de vivre, comme des intentions qu'il laissait paraître dans chacune des entreprises qu'il était chargé de conduire. Ils le soupçonnèrent d'aspirer à la *tyrannie* et se dressèrent contre lui[832] ».

« VI, 15, 4. Effrayés de l'extrême indépendance qu'il affectait personnellement dans sa manière de vivre, comme de la portée de ses vues qui se manifestaient successivement dans chacune des entreprises où il s'employait, les gens formant la masse, se persuadant qu'il aspirait à la tyrannie, se firent ses ennemis[833] ».

Le second passage, nous l'avons souligné, insiste sur l'idée d'absence d'ordre (dé-règlement et/ou indépendance) dans la vie d'Alcibiade, de non-respect des frontières, des limites. La conséquence est le soupçon qui finit par sourdre et prendre de l'ampleur parmi le peuple, sûrement attisé par ses ennemis, véhiculé dans tous les lieux de rassemblement et de discussion. La parodie des Mystères qu'il organise dans sa maison, et elle le fut chez d'autres, donne corps au soupçon. Cette voix qui s'élève contre Alcibiade est amplifiée par les événements et le contexte. L'accusation de son intention de profiter de ses succès dans l'expédition de Sicile pour imposer son pouvoir s'affermit ici. Les Athéniens craignent l'instauration soit d'une tyrannie d'un seul homme mais aussi celle d'une partie des « biens nés » instaurant une oligarchie. L'expédition de Sicile est donc, à plusieurs titres, l'événement majeur de la guerre du Péloponnèse. Cette peur de l'oligarchie est exprimée à Syracuse dans le discours du « chef du parti populaire », Athénagoras. Le contexte, nous le savons, est le suivant : un débat est ouvert à l'Assemblée au sujet de la menace dont la ville est avertie de « plusieurs côtés » : les Athéniens s'apprêtent à revenir en Sicile et cette fois-ci en force afin de la conquérir[834]. Hermocratès, fils d'Hermon, vient de s'adresser à l'Assemblée de la cité syracusaine. Il prend la parole à la tribune pour plaider que la cité prenne toutes les dispositions nécessaires pour faire face à ce danger. Il s'appuie sur les renseignements qu'il détient : « Ils sont maintenant en mer. Je le sais avec certitude. C'est tout juste s'ils ne sont pas déjà là [835]».

---

[832] Thucydide, Roussel P., trad., VI, 2, 15.
[833] Thuc., Bodin L., Romilly de J., trad., C.U.F, Paris, 1955.
[834] Thuc., Roussel P. trad., VI, 1, I. « Au cours de ce même hiver, les Athéniens résolurent de retourner en Sicile avec des forces supérieures à celles que Lachès et Eurymédon y avaient emmenés » ; III, 86, 1 : « A la fin du même été, les Athéniens envoyèrent vingt navires en Sicile avec Lachès, fils de Mélanopos, comme stratège, ainsi que Charziadès, fils d'Euphilétos. 2. Une guerre avait éclaté entre les Syracusains et les Léontins. Leurs alliés étaient pour Syracuse, toutes les villes doriennes sauf Camarina : elles s'étaient initialement rangées dans l'alliance lacédémonienne au début de la guerre, mais n'avaient pourtant pas participé à celle-ci ; pour Léontinoi, les villes chalcidiennes et Camarina ; en Italie, Locres était avec Syracuse, et Rhégion avec Léontinoi en vertu de leur commune origine » ; déjà les Athéniens pensent qu'ils auraient pu gagner la Sicile, ils infligent d'ailleurs l'exil à deux stratèges qui commandaient en Sicile au moment où les cités de l'île en guerre décident de faire la paix. Thucydide commente cette décision ainsi : « Il (le peuple athénien) leur reprochait d'avoir reçu de l'argent pour se retirer de Sicile, alors qu'ils auraient pu se rendre maîtres de l'île. On voit que les Athéniens, favorisaient à ce moment-là par leur bonne fortune, s'imaginaient que rien ne pouvait leur résister et qu'il leur suffisait d'engager n'importe quelles forces, considérables ou insuffisantes, pour mener à bien n'importe quelle opération, réalisable ou non. C'est le résultat des succès surprenants qu'ils avaient remportés dans la plupart de leurs entreprises et qui avaient puissamment contribué à stimuler leurs espérances », IV, 2, 65, Roussel P. trad.
[835] Thuc., Roussel P. trad., VI, 2, 34.

Que dit Athénagoras ? Il affirme ces renseignements faux, de fausses nouvelles « qui ne se sont certainement pas propagées toutes seules et qui ont pour but de « semer la panique dans la cité et de profiter de la frayeur publique pour donner le change sur ses propres intentions[836] ». Il dénonce une manœuvre, un piège dans lequel le peuple ne doit pas tomber. Il faut maintenant souligner ses propos suivants :

> « [...] Aussi bien nous nous défendons mal. Nous ne savons ni nous mettre en garde avant qu'ils nous frappent, ni sévir énergiquement lorsque nous avons découvert les coupables. C'est pour cette raison que notre cité jouit rarement de la tranquillité. Voilà pourquoi elle voit se multiplier les séditions ; pourquoi elle dépense plus souvent ses énergies dans les luttes intestines que dans les guerres étrangères[837] ».

Dans les deux cités, Athènes et Syracuse, les protagonistes de la guerre de Sicile, existe l'idée d'un complot tyrannique ou oligarchique[838] contre lequel il faut se prémunir. Athénagoras dénonce un contexte de complot dont la conclusion est de provoquer une situation de *stasis* dans la cité. Le peuple, dit-il, ne sait pas « sévir énergétiquement ». A Athènes, *a contrario,* le peuple se montre « féroce » et exige « plus d'arrestations encore[839] ». Le peuple athénien agit là, à l'instar du tyran. Il est soudain lui-même pris par l'inquiétude :

> « [...] une petite troupe de Lacédémoniens s'était avancée jusqu'à l'Isthme pour s'engager dans une négociation avec les Béotiens. On crut que c'était le résultat des intrigues d'Alcibiade, que les Lacédémoniens étaient venus, non pas pour les Béotiens, mais à la suite d'un arrangement fait avec lui et que, si l'on n'avait pas pris les devants en arrêtant les personnes dénoncées, la ville aurait été livrée à l'ennemi[840] ».

La situation ne se dénoue finalement que « lorsqu'un des détenus [Andocide], celui sur lequel pesait les présomptions les plus graves, accepta, à l'instigation d'un compagnon de captivité, de faire des révélations[841] ».

Le tyran confisque donc aux bien-nés de la cité bien plus que le pouvoir, il me semble également, que le stade du symbolique est dépassé par un réel des plus crus et C. Jaqmin a raison d'insister sur la « volonté humiliatrice » du tyran qui renvoie les femmes « en ajoutant l'outrage de les faire se déshabiller avec leurs servantes, il brouille aussi les repères sociaux de la cité ». Cela est vrai. Sans vêtements ou bijoux distinctifs, femmes libres et servantes deviennent indistinctes. Elles sont même proches de la joueuse d'aulos que l'on force à marcher nue lors du *komos,* au petit jour, pour le plaisir des hommes enivrés qui rentrent chez eux en troupe. Que ce passait-il dans le champ du tyran de Milet ? Il coupe les plus beaux épis avec la volonté très nette d'égaliser l'ensemble de ceux-ci. Il n'y a plus d'épis, d'*oikoi* dominants et donc dangereux. Si la méthode change, la volonté poursuivie est analogue. Le tyran n'est généralement pas issu de l'élite de la cité. C'est un « preneur de ville » qui peut aussi venir de

---

[836] *Idem* ; *idem,* 38 : « il y a des gens qui nous en content en annonçant des choses qui ne sont pas et qui ne peuvent pas être. Ce n'est pas la première fois que je les y prends. Constamment, je le sais, ils s'efforcent, par des paroles ou par des actes, avec des propos comme ceux-là ou d'autres, plus malfaisants encore, de vous effrayer, vous le peuple, afin de prendre eux-mêmes le pouvoir dans la cité »

[837] *Idem*.

[838] *Idem,* 39. Athénagoras donne là, une définition de l'oligarchie et la signification de démos : « Je répondrai que le mot peuple (démos) désigne la totalité des citoyens et celui d'oligarchie une fraction seulement d'entre eux ».

[839] *Idem,* 60.

[840] *Idem,* 61.

[841] *Idem,* 60.

l'extérieur, C. Jaqmin, en note, rappelle l'exemple de Denys le Jeune qui chassé de Syracuse prend Locres (note 18). Il a la nécessité d'éliminer toute opposition et celle-ci est largement le fait de ceux qui ont le plus à perdre, les mieux-nés.

Au début de son ouvrage, P. Kontos établit un court lexique des concepts sur lesquels vont reposer sa thèse. Nous avons utilisé en premier celui de *prakton* : objet de l'action morale, il convient de revenir sur sa définition de la *phrônésis*.

Phrônésis

A la tribune de l'Assemblée athénienne Nicias et Alcibiade s'affrontant vont se parer de deux qualités opposées. L'une est *phrônésis* et l'autre *sophia*. La première est liée à un savoir construit par expérience, elle est du domaine des hommes ; la seconde est à l'opposé car elle est l'action réalisée sans expérience, du « premier coup ». Ce n'est pas le « coup du chanceux » tel que nous l'entendons, mais celui qui a reçu l'aide des dieux pour la réaliser. Celui qui a été distingué par le monde divin. L'expérience est du domaine de l'intelligence de l'homme, la *sophia* déjoue l'expérience, déjoue l'ordre. Elle procure mémoire et gloire ou envie, jalousie ou peut passer pour folie, pour outrecuidance.

P. Kontos :

> « Il importe de noter que la *phrônésis* occupe une place centrale dans le domaine de la moralité, et ce, du fait qu'elle se rattache aux principes des *prakta*. Cette place privilégiée qui est la sienne, elle la doit à sa nature rationnelle, au fait qu'elle n'est pas purement et simplement « selon la raison », mais bien « accompagnée de raison ». La *phrônésis* constitue la culmination de la vie morale, si bien que nous pouvons, pour l'heure l'identifier à la décision et à l'action morale conscientes c'est-à-dire fondées sur un jugement et une disposition analogues de l'agent[842] ».

Il faut isoler trois extraits :

a) la *phrônésis* est action consciente ;

b) la *phrônésis* est l'action « accompagnée de raison » ;

c) elle est « fondée sur un jugement et une disposition analogues de l'agent » ; la raison n'appartient qu'à l'homme raisonnable.

Le tyran, nous venons de le voir, ne peut être cet homme raisonnable et il est exclu du domaine de la *phrônésis*. Nicias dans son discours veut démontrer qu'Alcibiade n'est pas un *phronimos*. Nous avons souligné les deux sortes d'arguments qu'il avance. Tout d'abord, il n'a voulu et obtenu le commandement que pour s'enrichir personnellement (sa vie dispendieuse et prodigue l'y oblige) et il n'a pas l'âge requis. Néanmoins, P. Roussel dans une note[843] indique qu'Alcibiade avait trente-six ou trente-sept ans au moment de l'expédition de Sicile. Puis, l'adéquation exigée par la *phrônésis*, action morale exercée par un acteur moral n'est pas réunie dans le personnage d'Alcibiade. La *phrônésis* est celle de l'homme d'expérience et c'est sur cette base que Nicias affirme qu' « on ne saurait admettre que des jeunes gens décident et se précipitent dans l'action » et qu'il demande devant le rassemblement des « amis de ce

[842] Kontos P., 2002, 18.
[843] Thuc., Roussel P., trad., note 2, p. 458.

personnage rassemblés à son appel [...] l'appui des citoyens plus âgés[844] ». C. Semenzato, à propos de la *sophia*, rappelle l'historique lexical suivant :

> « Pindare n'est pas le premier chanteur-poète à employer les termes *sophia* et *sophos* ainsi que leurs mots apparentés. Si la *sophia* apparaît déjà dans l'*Iliade* (XV, 412), ce n'est toutefois qu'à une seule reprise, liée au travail d'un charpentier d'exception instruit par Athéna. Par la suite on retrouve volontiers la famille de termes chez Hésiode, Archiloque, Alcman, Sappho, Solon, Stésichore, Alcée, Théognis, Anacréon et Ibycos ainsi que dans le Margitès et l'hymne homérique à Hermès – pour ne citer que les chanteurs – poètes et chants précédants Pindare [...] ».
>
> La *sophia* est utilisée dans le sens suivant :
>
> « Ainsi s'accorde-t-on généralement pour dire que la *sophia* est attribuée à tous ceux qui sont tenus pour habiles, maîtres dans la tâche qui leur est propre[845] ».
>
> « Les dieux en sont les premiers pourvus :
>
> 1. Chez les dieux
>
> A trois reprises, Pindare évoque la *sophia* de certains dieux, liée à leurs différents domaines d'actions[846].
>
> « Parmi toutes les occurrences faisant intervenir les dieux, on ne peut guère reconnaître que quatre domaines auxquels est explicitement liée la *sophia* : ceux de la persuasion amoureuse, de la musique, de la prophétie et de la médecine. Il s'avère que les *sophiaι* divines rencontrées chez Pindare ne sont jamais jalousement gardées par les dieux qui les possèdent, mais sont au contraire toujours transmises, parfois à d'autres divinités, mais surtout aux hommes[847] ».
>
> Il poursuit : « chez les hommes » :
>
> « Nous avons vu que ce qui rend un homme *sophos*, ou ce qui fait qu'un homme possède la *sophia*, peut-être de provenance divine. Elle semble même l'être toujours, mise à part deux occurrences où la foule qualifie par elle-même de *sophoi* certains hommes forts d'une réussite. Ainsi, grâce à une faveur divine plus ou moins directe, Jason Œdipe, Tlépomène, Arsésilas, conducteur de char, les Locriens, les Éginètes, un commanditaire de chants, un vainqueur ainsi que toute une série d'homme en général et de chanteurs en particulier sont à compter parmi les *σοφοι*. Toujours élevée, la *sophia* humaine est toutefois marquée par une gradation, jusqu'à devenir suprême. Quel que soit son degré, elle n'est pas sans limite, tant quant à portée (elle ne mène pas aux confins du monde) que quant à la durée (tantôt un trouble d'esprit la fait disparaître, le commun des mortels ne se souvient tantôt que de la fine fleur de la *sophia*). Doués de *sophia*, les hommes se distinguent en étant notamment capable de veiller sur la cité, de savoir de nombreuses choses et d'avoir une oreille avisée[848] ».

[844] Thuc., Roussel P., trad., VI, I, 13.
[845] Semenzato C., 2013, 45.
[846] *Idem*.
[847] *Idem*, 46.
[848] *Idem*.

Il faut noter d'abord que la *sophia* a deux provenances l'une divine et l'autre populaire, le ciel et la rue. La *sophia* se mesure dit C. Semenzato en terme de mémoire, une *sophia* élevée (en terme de « gradation ») persiste, une *sophia* de faible intensité tant à disparaître avec le temps. La *sophia* écrit C. Semenzato est le plus souvent de « provenance divine ». Cette distinction trouve donc, le plus généralement, son origine dans un geste des dieux qui distingue un homme et qui lui accorde une singularité qui le place haut dans la hiérarchie de ses semblables, voire au plus haut. L'homme est aimé et protégé des dieux. Il a reçu un savoir-faire qui lui permet de se montrer supérieur aux autres. Il me semble que ces extraits de l'article de C. Semenzato nous permettent d'ajouter quelques commentaires car C. Semenzato ne limite pas son analyse à un homme seul. Le vainqueur d'une épreuve des Jeux Olympiques est choisi par les dieux pour recevoir le savoir qui seul lui permet de triompher. Grâce à la médiation du chanteur-poète, et dans cet article il s'agit de Pindare, la « faveur immortelle des dieux » du vainqueur de la « lutte des garçons », Aristomenès, peut être « liée » (par κατα*desis*) au père Xénarchès et à l' « ensemble de leur famille, les Midylides[849] ». Quand l'homme qui reçoit la grâce divine est déjà un « homme d'importance », un « homme prééminent », la grâce le place encore plus haut auprès de ses semblables. Elle lui assigne un statut des plus enviables. Ensuite, je crois que l'on peut souligner que lorsque c'est le cas elle fait alors pleinement partie des héritages immatériels et en constituerait la partie la plus prestigieuse : le choix des dieux.

Cette idée éclaire les déclarations d'Alcibiade sur ses droits à commander l'expédition de Sicile. Il inclut et affirme la *sophia* qui distingue ses ancêtres, les deux lignées auxquelles il appartient par son père et sa mère auquel il ajoute la sienne propre. Ses victoires exceptionnelles sont la preuve que la *sophia* lui est accordée, lui l'héritier (et non à son frère[850]). Sa propre *sophia* est bien la preuve que les dieux continuent de distinguer sa famille dans les actions qu'elle entreprend. Cette lecture possible soutient l'idée d'une analogie qu'Alcibiade avance à la tribune, il est soutenu comme personne dans ses actions, même dans celles qui paraissent les plus audacieuses, conquérir la Sicile, voire Carthage, ne peut à la fois que lui être confié et ne paraît pas, alors, plus impossible que ce qu'il a déjà réalisé grâce à la *sophia* qui le distingue des autres. C. Semenzano poursuit son analyse ainsi et consolide cette idée ainsi :

> « Le chanteur-poète » rappelle « les circonstances de sa prise de parole « - victoire d'homme et invocation divine -, le chanteur – poète commence par décrire la façon dont se forme la vérité populaire. Elle concerne tout athlète qui, à l'instar d'Aristomenès, a remporté des succès ou victoires « sans un long effort » : soit en toute aisance, soit, vu son jeune âge, sans entraînement acharné et vaines tentatives (cf. Gentili, 1995, p. 581)[851]. Un tel athlète, nous dit Pindare apparaît à la plupart des hommes comme un *sophos* : un *sophos* parmi les insensés[852] ».

---

[849] *Ídem*, 52.

[850] Bien que celui-ci est mentionné par Thucydide comme étant un des stratèges qui commande durant la seconde année de guerre (Mars 430 –février 429), une expédition de cents navires y compris des transports de chevaux, 4 000 hoplites et trois cents cavaliers pour opérer dans le Péloponnèse, II, 56.
La même force est réemployée pour une expédition contre les Chalcidiens de Thrace sous le commandement d'Hagnon fils de Nicias, et Cléopompos, fils de Clinias qui étaient stratèges avec Périclès. Puis les hommes d'Hagnon (1 600) se rendent à Potidée. Hagnon perd 1050 hoplites de maladie. Durant l'hiver : au moins vingt –six navires répartis en deux groupes participent à des opérations.

[851] Semenzato remarque (52), que : « Concernant Aristomenès, les scholies relèvent qu'il ne s'agit pas là de sa première victoire : il a triomphé lors des jeux locaux en l'honneur d'Apollon et Artémis, à Mégare, à Marathon, et trois fois dans les jeux en l'honneur d'Héra à Égine.

[852] *Idem*, 52.

Le caractère du *sophos* est d'être celui qui se détache de la foule, c'est-à-dire, dit le texte, des « insensés ». Il est l'habile qui se distingue de la masse et que celle-ci célèbre. Mais son habileté, dit le texte, n'est liée à aucune expérience ni entraînement particulier car il possède la grâce divine qui lui permet de triompher contre toute attente dès son plus jeune âge. Nicias oppose dans le second débat concernant l'expédition de Sicile son expérience de stratège. On relève dans Thucydide que Nicias a reçu le commandement de trois expéditions importantes : d'abord, durant la sixième année de guerre (mars 426 –février 425). Il commande soixante navires et deux mille hoplites dirigés contre Mélos ; puis, l'année suivante, il est à la tête d'une force de quatre-vingts navires et deux mille hoplites auxquels s'ajoutent deux cents cavaliers ; enfin, l'année d'après, (Mars 424 –février 423), en compagnie de deux autres stratèges, Nicostratos fils de Diéitréphès et Autoclès fils de Tolmaios, il conduit une expédition de soixante navires et deux mille hoplites contre Cythère.

Néanmoins, il ne peut pas faire valoir la jeunesse de son premier commandement, il a quarante-quatre ans lors de la sixième année de guerre. Alcibiade est âgé en 415 de trente-cinq ans. Nicias n'hésite pas à le dire à la tribune « d'autant qu'il [Alcibiade] est trop jeune encore pour exercer le commandement[853] ».

A cela, Alcibiade oppose, nous le savons, les droits qu'il détient de sa famille. Mais ce qu'il faut ici citer et commenter, c'est le passage suivant de sa réponse :

4. « Et ce n'est pas non plus un crime, quand on a de soi une haute opinion, que de se refuser à l'égalité avec autrui [...] ».

Dans *Alcibiade,* Socrate lui dit dès la fin de 103 b : « [...], j'ai examiné comment tu te comportais à l'égard de tes admirateurs, et voici ce que j'ai remarqué. Si nombreux et si fiers qu'ils fussent, il n'en est pas un que ta hauteur et ton dédain n'aient rebuté [...] ».

La suite dit qu'Alcibiade ayant un physique d'une grande beauté[854] et étant issu d'une grande famille n'a besoin d'aucun de ceux qui désirent être son éraste, son éducateur aussi. Se considérant, dès son plus jeune âge comme au-dessus des autres, il les repousse, ils ne peuvent rien lui apporter qu'il n'ait déjà.

Auquel s'ajoute ce précédent :

> 17 : « Or, cette politique, c'est ma jeunesse, c'est ce qui passe chez moi pour une folie contre nature, qui par des discours appropriés, a créé des contacts au sein de la puissance péloponnésienne, et, en inspirant confiance par sa vivacité, l'a fait adopter ».

Alcibiade ici rappelle les éléments même qui selon Pindare font le *sophos*, le succès repose plus sur la vivacité de la jeunesse accordée par les dieux que sur une prime expérience. Le *sophos* est précisément caractérisé par ce thème.

Socrate n'avance-t-il pas que lui, qui n'appartient pas à l'élite de la cité, a été distingué par le « dieu qui est à Delphes[855] ». Le dieu lui accorde un savoir qui est supérieur à celui de tous les autres hommes. Nous connaissons le passage de l'*Apologie* où Chéréphon demande à la Pythie s'il y a un homme plus savant que Socrate. Et, le dieu répond par la médiation de la

---

[853] Thuc., VI, 2, 12.
[854] Plat, *Banq.*, 217 a. Alcibiade dans son éloge de Socrate avoue : « [...], car j'étais, bien entendu, merveilleusement fier de ma beauté ».
[855] Plat., *Apol. Socr.*, 20 e.

Pythie que « nul n'était plus savant[856] ». Voilà distingué par les dieux, le couple Alcibiade/Socrate de l'éromène et de l'éraste. Peut-être que celui qui est distingué par les dieux ne peut pas parodier leur rituel sans que la rue s'en émeuve.

G. Se réinviter au *Banquet* de Platon

Il convient compléter ici ma première lecture du *Banquet* et l'ouvrir à l'idée de *sophia*. Reprenons rapidement le contexte. Les invités d'Agathon sont réunis pour fêter la victoire du jeune dramaturge[857], la fête a commencé la veille au soir et reprend, du début de ce récit jusqu'à l'aube de ce second jour, mais seulement sur invitation. Parmi ceux qui sont invités, Platon a centré son dialogue sur un nombre restreint de convives : ceux-ci forment une assemblée dotée de capacités et de qualités intellectuelles élevées. Agathon, l'hôte a convié Socrate qui est venu accompagné d'un de ses « disciples » ; Phèdre qui est un jeune élève de Lysias, un logographe ; Éryximaque, fils d'Acoumène, est médecin ; au côté d'Agathon, son amant Pausanias ; en dernier, Alcibiade, élève de Socrate, demande l' « hospitalité ». Aristophane hoquetant, incapable de parler et donc rendu « muet » ne joue aucun rôle. En termes modernes, ils forment un groupe d'intellectuels et d'artistes. Des figures traditionnelles du savoir ne sont pas ici représentées : ni aèdes ni devins ni « historiens ». On peut recenser ceux auxquels les dieux ont insufflé la *sophia* dans le sens de la définition de C. Semenzato :

> « Ainsi s'accorde-t-on généralement pour dire que la *sophia* est attribuée à tous ceux qui sont tenus pour habiles, maîtres dans la tâche qui leur est propre[858] ».
>
> Il poursuit :
>
> « Parmi toutes les occurrences faisant intervenir les dieux, on ne peut guère reconnaître que quatre domaines auxquels est explicitement liée la *sophia* : ceux de la persuasion amoureuse, de la musique, de la prophétie et de la médecine. Il s'avère que les *sophiai* divines rencontrées chez Pindare ne sont jamais jalousement gardées par les dieux qui les possèdent, mais sont au contraire toujours transmises, parfois à d'autres divinités, mais surtout aux hommes[859] ».

Ces hommes distingués par les dieux sont autant de « figures de savoir », autant de « savoirs d'autorité » qu'ils dispensent. Leurs savoirs constituent un corps commun et participent à une connaissance « implicite commune à tous les hommes de la cité[860] ». Ces savoirs se transmettent oralement, ils sont parole. Ils tendent aussi à être invariants, à constituer des continuités mais aussi à former un fonds de connaissances communes. En termes sociologiques, ces savoirs structurent le récit de la cité ou du monde grec. Ils véhiculent l'idée

---

[856] *Idem*, 21 a.
[857] Vernant J. –P., Vidal – Naquet P., 1972, 153 : « Le héros tragique puise en effet dans l'immense répertoire des légendes héroïques qu'Homère et les auteurs des autres cycles épiques avaient mises en forme et que les peintres imagiers d'Athènes ont représentées sur les vases. Les héros tragiques sont tous empruntés à ce répertoire, et l'on peut dire que lorsqu'Agathon, jeune contemporain d'Euripide, qui incarne la Tragédie dans *Le Banquet* de Platon, écrivit pour la première fois une tragédie dont les personnages étaient de son cru, la tragédie classique est morte, ce qui ne l'empêche pas de subsister en tant que forme littéraire ».
[858] Semenzato C., 2013, 45.
[859] *Idem*, 46.
[860] J'emprunte l'expression à M. Foucault, 2001b, 526.

d'un passé qui se perpétue. Ces savoirs structurent ou font exister un « sens commun ». Ce socle, est donc, pour J. Ober, complété utilement par le fonctionnement des institutions athéniennes qui met en relation et fait vivre ensemble des citoyens venant de tribus différentes et qui peuvent échanger ce qu'ils savent. Les connaissances sont alors transmises horizontalement au sein de groupes au statut comparable.

Agathon répond, me semble-t-il, parfaitement à la définition qu'en donne C. Semenzato : il vient de recevoir le premier prix de dramaturgie ; Éryximaque, fils d'Acoumène, est médecin, il appartient donc à l'un des quatre domaines « auxquels est explicitement liée la sophia » ; Le médecin fait donc partie de ceux que les dieux, et plus particulièrement Asclépios, distinguent en leur donnant un savoir particulier, cela lui procure une position particulière dans la cité – il est reconnu expressément pour son savoir, mais aussi pour sa capacité médiatrice entre les hommes et les dieux et particulièrement Asclépios ; il possède non seulement un savoir mais aussi une autorité ; il est celui qui prescrit pour remettre en ordre le corps défaillant, chaotique. Socrate est celui qui a été désigné par l'oracle d'Apollon comme le « plus savant des hommes » ; Pausanias, l'amant d'Agathon, fait partie de ceux qui étaient déjà présents la veille : lui et les autres participants ont ensemble beaucoup bu. Il réclame une plus grande tempérance, il propose de se limiter à une consommation de plaisir - Pausanias nous est connu par le *Protagoras* de Platon et par la mention que fait de lui Xénophon dans son *Banquet*. Il me semble ici être celui qui est doté de la *phrônésis*. Sa proposition est soutenue par Éryximaque[861].

Ce groupe restreint d'invités comprend, en quelque sorte, des rescapés de la « fête » de la veille ouverte à tous les *philoi*, proches ou tous ceux qui voulaient féliciter Agathon pour son succès mais ils avouent être sans « force » pour continuer de la même manière.

L'originalité de ce « symposion » réside donc dans une consommation de vin qui est appelée à être limitée, les participants vont garder leur capacité intellectuelle intacte. La joueuse d'aulos figure incontournable de la deuxième partie du banquet sort. Elle est remplacée par une sorte de tournoi d'esprit qui consiste, nous le savons à composer un discours sur un thème choisi. Le choix du thème est proposé par Éryximaque pour répondre à une interrogation répétée de Phèdre sur l'absence d'éloge de l' « Amour qui est un dieu si grand et si puissant[862] ». Tout cela est bien connu. Il faut néanmoins remarquer que la « persuasion amoureuse » est l'un des quatre domaines énoncés par C. Sémenzato qui est « explicitement liée à la *sophia* ».

Si nous nous plaçons dans un des angles de l'*andrôn*, nous avons un groupe d'hommes, d'un savoir proche, qui vont échanger entre eux. Bien que les invités d'Agathon ne forment pas une hétairie, il est tentant d'y voir une scène proche de mieux-nés se réunissant pour un banquet dans la demeure de l'un d'entre-eux, celle d'un des hommes dominants. Nous avons vu qu'il existe toutes formes d'hétairies composées de groupes d'hommes se réunissant régulièrement entre eux pour se livrer à une occupation quelconque qui peut être celle de jouer aux dés. Il existe aussi, sans nul doute, nous l'avons vu, des hétairies qui ont pour but d'intervenir dans la vie politique. Il me semble donc que l'on peut avancer à partir de ce point, l'hypothèse qu'à l'intérieur de celles-ci s'échange, s'acquiert, également, un savoir sur le même mode que celui que les citoyens acquièrent, en étant réunis par les institutions démocratiques. Le modèle horizontal avancé par J. Ober, me semble pouvoir fonctionner, également, au sein de groupes

[861] Plat., *Banq.*, 176 c.
[862] *Idem*, 177 a.

de « mieux-nés ». Hermocratès affirme qu'il a la certitude que les Athéniens sont en route pour la Sicile. Il détient cette information très certainement par son appartenance à un réseau qui se déploie au-delà de Syracuse. Dans son discours de réponse à Nicias, Alcibiade lui-même conclut son exposé sur le contexte sicilien par :

> « Voilà donc, d'après les renseignements que j'ai, où en sont les choses là-bas[863] ».

Hermocratès et Alcibiade, mieux-nés de deux cités grecques possèdent la capacité de savoir que ni le peuple athénien ni Athénagoras n'ont. L'incapacité de ce dernier à accéder à l'information le condamne à repousser celle-ci comme une rumeur introduite par les ennemis du peuple, comme le début d'un complot oligarchique[864]. Les mieux-nés qui accèdent aux leçons des sophistes accumulent des connaissances qu'ils doivent discuter entre eux au sein des hétairies.

L'hétairie me semble, je veux le souligner, un lieu particulièrement adapté pour l'acquisition de savoir à vocation politique, un lieu de commentaires des mesures prises dans la poursuite de la guerre et le résultat des expéditions qui rythment les dix premières années de guerre notamment, ou les votes de l'assemblée, ou toute chose qui appartient à la sphère du politique.

Il conviendrait, pour achever cette seconde partie de ce travail, de convoquer, à mon tour, dans un *andrôn* quelques éléments qui me paraissent de nature complémentaire sur ce thème de l'acquisition et de la diffusion du savoir.

Cette fin du Ve siècle me semble être une période de transition instable, fragile, en termes de nature de savoir. Les prémices de l'écrit et du livre viennent se mêler à l'enseignement purement oral[865]. Phèdre s'attache, non seulement à écouter Lysias mais, comme un étudiant, il a pris des notes pour « réétudier » ce que Lysias vient de lui enseigner. Un début de ce qu'il est encore trop tôt d'appeler bibliothèque apparaît chez les plus riches[866]. Les enseignements des sophistes sont variés, leur travail ouvre de nouvelles portes qui seront franchies et dont le chemin qu'elles dévoilent sera parcouru. Il est encore bien trop tôt, certainement pour reprendre littéralement cette citation de J. Le Goff et l'appliquer à l'Athènes du moment :

> « Un homme dont le métier est d'écrire ou d'enseigner - et plutôt les deux à la fois, un homme qui, professionnellement, a une activité de professeur et de savant, bref un intellectuel, cet homme n'apparaît qu'avec les villes ».

Les invités d'Agathon, faisant éloge du dieu Éros, sont bien de leur condition, de leur temps et de leur lieu. La conquête amoureuse de l'éromène occupe, en tout cas, dans les écrits de Platon, une grande part. Socrate, lui-même, n'échappe pas au dieu : dans l'*Alcibiade,* il déclare sans ambages au fils de Clinias qu'il fut le premier à l'aimer et qu'il a élaboré une stratégie de conquête et que voyant Alcibiade entouré de tant de prétendants, refusant de se

---

[863] Thuc., VI, 1, 17.

[864] *Idem,* « Quant à ceux qui essayent de vous faire peur en répondant des bruits pareils [...] ».

[865] Plat., *Protag.*. Protagoras lui-même dans son opposition à Socrate propose de substituer au « discours explicatif » (320 c) la narration d'un mythe : « il me semble que le mythe sera plus agréable » : « C'étaient le temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas encore [...] » (320 c).

[866] Demont P. et Lebeau A., 1996, 118. Euripide aurait possédé une « bibliothèque » : « [...] et qu'il [Euripide] possédait une « bibliothèque » ; ainsi apparaissait-il d'abord comme un homme de lettres, figure encore étonnante à cette époque ». (Voir note précédente sur l'usage du terme « bibliotheken »).

mêler à eux, durant des années, il ne lui adresse pas la parole[867] et ce n'est que le voyant seul qu'il l'interpelle alors. Ce sont les mêmes hommes que l'on a vus chez Protagoras qui recherchent le savoir du maître-sophiste. Dans une période de transition se côtoient l'ancien et le nouveau. Les hommes restent liés encore à leurs croyances anciennes, à leurs traditions.

Ces « maîtres qui concentrent un savoir annoncent à « grands frais » un nouvel ordre de connaissances. Ils construisent une nouvelle herméneutique qui repose sur d'autres substrats que ceux d'Hésiode. L'observation de la nature remplace le divin. Socrate dans l'*Apologie*, dénonce-le prétendu savoir des poètes :

> « Et, en même temps, je m'aperçus qu'ils croyaient, en raison de leur talent, être les plus savants des hommes en beaucoup d'autres choses, sans l'être le moins du monde[868] ».

La *sophia* va prendre un nouveau sens et ce n'est pas le dieu qui la donnera mais l'effort de l'homme sur lui-même pour en acquérir la substance.

J. Ober avance l'idée d'un savoir collectif du peuple qui s'acquièrt grâce aux institutions de la cité. Celles-ci favorisent, selon lui, une vie côte à côte, de gens ayant des savoirs différents qu'ils échangent, s'enrichissant alors mutuellement et devenant ainsi un meilleur citoyen. Dans le même ordre d'idée, il est alors possible, de remarquer que les hétairies, au moins certaines, que nous avons vu composées des mieux-nés, s'ouvrent à de riches métèques. Platon ouvre *La République* par une discussion entre Socrate, Glaucon fils d'Ariston, son frère Adimante, et Polémarque fils de Céphale, au domicile de ce dernier. Ici, si le lieu est une maison. De façon concomitante, je pense que l'on peut observer, me semble-t-il, qu'à Athènes, à cette période, naît un autre phénomène : celui de la différenciation par le savoir. La fortune des mieux-nés leur permet de l'acquérir, pour partie, auprès des sophistes. Aux lieux d'acquisition des savoirs que j'ai notés, ces lieux où Socrate est présent, rue peut-être, mais plus certainement maisons et palestres, il faut plus précisément ajouter le moment du *symposion*. C'est aussi la leçon de ce *Banquet* de Platon, ces lieux, ces moments, ces hommes qui ont la même appartenance sociale ne peuvent, me semble-t-il, qu'être propices à cette pratique. Ils sont, tout autant, des vecteurs de savoirs[869]. Anytos ne peut qu'avoir peur de ces lieux, de ces gens, qui accumulent du savoir à « vocation politique » et produisent un nouvel ordre de connaissance qu'il assimile au désordre. Il apparaît comme le représentant d'un ordre de résistance, celui de l'invariant. Au travers de ses interventions dans le dialogue platonicien on constate son agressivité, ce qu'il sait ne peut pas lui permettre de réfuter Socrate.

H. Se mêler aux métèques

Le savoir comme action de se « soucier de soi » apparaît comme un point d'entrée des communautés de métèques dans la communauté des mieux-nés. Au Pirée, Socrate accepte l'invitation de Polémarque fils de Céphale, métèque riche. Il ne vient pas seul, il est descendu

---

[867] Plat., *Alci.*, 103 a.
[868] Plat., *Apol. Socr.*, 32 c.
[869] Je pense ici bien évidemment au tout début de *La République* de Platon. Socrate descendu au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, pour assister à une procession religieuse, rencontre Adimante le fils de Céphale, qui est accompagné par Nicératos, fils de Nicias, 327 a.

au Pirée en compagnie de Glaucon, fils d'Ariston. Polémarque est accompagné du second frère de Platon, Adimante et de Nicératos, fils de Nicias et « de quelques autres ». Cette première compagnie en trouve une seconde en arrivant chez Céphale :

> « [...] et, arrivés là, nous tombâmes sur Lysias, et aussi Euthydème, les frères de Polémarque. Il y avait là également Thrasymaque de Chalcédoine, et Charmantide de Paénia, et aussi Clitophon, le fils d'Aristonyme[870] ».

Le dialogue est censé se dérouler peu de temps, certainement, avant le décès de Céphale qui intervient en 430/429[871] ; Socrate indique, qu'arrivé chez Céphale, il lui semble que ce dernier a « beaucoup vieilli[872] ». Après la disparition de leur père, Lysias et Polémarque quittent Athènes pour Thouroi. Comme dans *Le Banquet*, l'assistance va au-delà des quelques personnages identifiés.

Tableau des personnages nommés

Socrate	Athénien
Glaucon, fils d'Ariston : premier frère de Platon	Athénien
Clitophon, fils d'Aristonyme	Athénien
Adimante, fils d'Ariston : second frère de Socrate	Athénien
Nicératos, fils de Nicias	Athénien
Céphale	Métèque
Polémarque, fils de Céphale	Métèque
Lysias, fils de Céphale	Métèque
Euthydème, fils de Céphale	Métèque
Thrasymaque de Chalcédoine	Étranger : élève d'Isocrate
Charmantide de Paenia	Étranger : maître sophiste
Au total 11 personnages	5 citoyens athéniens ; 4 ayant le statut de métèque ; deux étrangers désignés par leur origine citoyenne.

On peut remarquer que, dans le dialogue, mis en scène par Platon, les citoyens athéniens nommés, s'ils sont le groupe le plus important, représentent moins de la moitié du groupe identifié. Néanmoins, les métèques, deuxième groupe le plus important, ne sont issus ici que d'une seule famille celle de Céphale qui ne comprend que lui-même et ses trois fils. En dernier, deux étrangers liés au monde du savoir, l'un Thrasymaque de Chalcédoine est un élève d'Isocrate, à l'instar de ceux qui suivent l'enseignement de Gorgias ou Protagoras ; le second, est Charmantide de Paenée. La surreprésentation des métèques et des étrangers s'explique aussi par le lieu choisi par Platon, le Pirée qui, à cette époque était considéré comme un lieu à part de l'Athènes urbaine. Ici, un monde mixte, cosmopolite réuni pour la célébration d'une déesse elle-même étrangère, thrace, Bendis. Il faut citer Clitophon, fils d'Aristonyme que G. Leroux précise comme étant proche d'Anytos et Théramène[873]. Les confessions d'Andocide identifient

[870] Plat., *Répub.*, I, 328 b.
[871] Plat., *Répub*...
[872] *Idem*, I, 328 b
[873] Deux personnages de ce dialogue seront victimes des oligarques de 404 : Nicératos, Polémarque : deux citoyens athéniens et un métèque.

un métèque, Teucros, comme étant l'homme fort d'une hétairie[874]. Parmi les extraits des inscriptions portées sur les stèles de confiscation des « hermocopides » - *IG I*^{3}, 421- 430 - traduites et publiées, par P. Brun[875] est porté le nom de Kephisodoros, métèque, domicilié au Pirée possesseur (entre autre ?) de seize esclaves pour un montant total de 2 512 (ou 2 514) drachmes. Cette proximité : riches métèques/citoyens bien-nés est facilitée dès l'adolescence par la fréquentation des mêmes écoles, des mêmes palestres[876], l'acquisition de la même éducation, des mêmes codes de comportement. Mais cela, il faut ne pas le perdre de vue, ne concerne que la faction des métèques fortunés. Les fragments d'une stèle opistographe révèlent nom et profession de métèques ayant participé activement à la lutte contre les Trente. P. Brun souligne que :

> « On se rend compte, au moins pour les métiers que l'on peut identifier avec quelque certitude, qu'une grande majorité de métèques étaient employés à des niveaux très modestes de la société athénienne : artisans dans des domaines très variés, tout petits commerçants ultra – spécialisés dominent, mais contrairement à ce que l'on pense trop souvent, les métèques n'étaient pas rares dans l'agriculture [...]. Quant aux noms, ils confirment que la quasi-totalité des métèques athéniens étaient d'origine grecque[877] ».

On voit, ici, dans cette description à l'intérieur du microcosme de la maison de Céphale, un possible mélange de citoyens purement athéniens et de métèques grecs, la palestre en est un autre. Parfois, ils partagent les mêmes risques sur le champ de bataille ; Thucydide indique qu'au moment où Brasidas traverse la Thessalie et se porte en Thrace, le stratège Hippocratès mobilise à Athènes « tous les hommes disponibles à Athènes, citoyens, métèques, et étrangers séjournant dans le pays » pour se porter à Délion où les Athéniens, défaits, perdent beaucoup de monde[878].

Céphale est un homme riche[879] mais il ne détient aucun pouvoir politique reconnu dans la cité. A Athènes, existent donc trois groupes d'hommes dotés de fortune : les mieux-nés - citoyens athéniens et propriétaires fonciers en grande partie, potentiellement actifs politiquement - ; les artisans, commerçants enrichis par leurs ateliers : Anytos, Cléon, Cléophon et Hyperbolos représentent ces hommes – ils sont actifs politiquement - ; les métèques : Lysias, Céphale sont quant à eux, exclus de la politique mais vivent en Athéniens.

---

[874] Andocide, I, 15. « Il y eut ensuite une seconde dénonciation. Un métèque d'Athènes nommé Teucros […] donne la liste de ses complices. Sitôt dénoncés par Teucros, ceux-ci prennent la fuite. Prends la liste et lis-nous leurs noms. Noms. Ont été dénoncés par Teucros : Phaidros, Gniponidès, Isonomos, Héphaistodoros, Képhisodoros, Teucros lui-même, Diognétos, Smindyridès, Philocratès, Antiphon, Tisarchos, Pantaclès ». Il ne faut pas selon O. Aurenche s'en étonner : « Les groupes d'oligarques de la fin du Ve siècle n'accueillaient pas que de purs citoyens athéniens et s'ouvraient aussi aux métèques, suivant leurs affinités politiques [874]».

[875] *IG* I^3, 421 (stèle I), colonne I, 9–49.

[876] Que nous avons vu, notamment, dans le *Lysis*. A l'époque hellénistique, il faudra parler gymnases.

[877] Brun P., 2005, 303 – 304.

[878] Thuc., IV, 90. On sait qu'Alcibiade à cheval, permit la retraite de Socrate. Hipponicos père de Callias III y trouve la mort.

[879] Lys., *C. Ératosth.*, Devant le tribunal réuni pour juger Ératosthène pour le meurtre de Polémarque, son frère, Lysias donne une sorte d'inventaire de ce qui leur fut volé par ceux qui étaient chargés de les arrêter, voire de les assassiner : d'abord, chez Lysias, dans un coffre : XII, 11 : « trois talents d'argent, quatre cents cyzicènes, cent dariques et quatre coupes d'argent » ; il indique en 18 que lui et son frère possédaient trois maisons : « à partir d'une des trois maisons qui nous appartenaient [...] », XII, 18 ; il poursuit ainsi : « nous avions beaucoup de manteaux », XII, 18 ; « Ils avaient à nous sept cents boucliers, ils avaient de l'argent et de l'or en quantité, du cuivre, des bijoux, des meubles, des vêtements de femmes plus qu'ils n'avaient jamais espéré en prendre, sans parler de cent vingt esclaves [...], XII, 19.

I. Éléments pour conclure

La contestation socratique est-elle de même nature et a-t-elle sur la cité les mêmes effets ? Socrate, et les sophistes auxquels il est largement assimilé, sont accusés par Anytos, et ses équivalents, d'ébranler l'ordre de la cité ; celui du sacré, celui de la *politeia*. Dans les deux premiers cas, les accusations portées contre Périclès ou les « devins-prophètes-diseurs d'oracles », sont le fait de la collectivité unie majoritairement : le vote contre Périclès le prouve. Le livre VIII se poursuit ainsi :

> « En ces heures de vive anxiété, le peuple, comme il arrive dans les démocraties était prêt à remettre de l'ordre partout[880] ».

Il s'agit bien de réinstaller un ordre perdu. Et cet objectif requiert un effort commun. Ordre et effort sont alors liés. La cité n'a plus les moyens d'un quelconque désordre : moral, politique et sacré. Ion a peur d'être jugé « bien sot, bien ridicule » par « ceux-là qui, bons à la fois et capables, se taisent par sagesse, et fuient la politique », pour ne pas vouloir « rester coi dans la *ville inquiète* ». Cependant, Euripide, tout au long de la pièce, appelle au travers de la figure d'Ion à l'apparition d'une génération d' « hommes nouveaux ». Aux vers 650 et suivants, la métaphore est claire :

> « [...]. Car je veux, au lieu même où je t'ai trouvé, afin d'inaugurer notre table commune, à un commun festin prendre place avec toi, offrir le sacrifice omis à ta naissance[881] ».

Le texte parle de lui-même, il est presque superfétatoire de le commenter : « [...], au le lieu où je t'ai trouvé » est bien sûr le lieu où Ion re-naît, sa reconnaissance comme fils qui lui donne l'appartenance à l'*oikos* de son père : « inaugurer notre table commune » ; et le festin offert tient lieu des rituels de naissance. Les invités au festin seront les témoins de la filiation du fils au père.

Ion est celui qui est appelé à résoudre trois désordres : le premier est, pour Xouthos l'absence d'héritier naturel ; le dieu Apollon, père d'Ion, ne permet pas à Créuse un fils nouveau qui supplanterait le sien ; le second est le constat qu'à la tête de la cité, règne un étranger, Ion de sang athénien résout ce désordre ; enfin, dans la « cité inquiète », il est celui qui par sa position et ses qualités morales peut éloigner de la cité la désunion, la *stasis* ; le propos est proche du discours de Cléocritos dont le propos principal est la réunification de la cité au soir de Munychie, il faut reconstruire l'ordre par la concorde entre mieux-nés, ici les termes sont plus généraux mais tout autant significatifs, il faut réunifier les deux catégories de citoyens que Ion a déterminés : « ceux-là qui bons à la fois et capables, se taisent par sagesse et fuient la politique » et « ceux qui sont nantis des places et du pouvoir ». Les premiers cités manquent à la bonne gestion de la cité car ils sont capables, leur utilité est perdue. Ils appartiennent clairement aux mieux-nés. Le désordre de la cité, les dangers qu'ils seraient amenés à courir les détournent de la gestion commune. La cité est conduite non pas par les *aristoi* mais par des hommes installés dans des « places de pouvoir » et prêts à les défendre : « ils voteront plus encore contre moi ». Ceux-là ont-ils des qualités, Euripide ne leur en donne explicitement pas. Cette absence s'oppose à celles d'Ion qui sont exposées.

---

[880] Thuc., VIII, 1.
[881] Eurip., *Ion*, 650 – 653.

Dans le *Ménon*, l'artisan Anytos apparaît bien comme le tenant de cet ordre qu'il faut restaurer par le peuple unifié. Thrasybule le tyran et Anytos poursuivent, l'un et l'autre, d'une façon proche, la même démarche car l'ordre réclame l'unification, Thrasybule coupe les têtes des épis qui dépassent, Anytos menace de coucher à terre les tiges qui comme Socrate, ou tout autre sophiste, menace l'ordre. En jeu, plus que forme de discours performatif capable de persuader la masse, me semble-t-il, il faut constater la force de l'apparition d'un savoir nouveau dont les fondements ne sont plus le monde selon Thégonis et les poètes, où les devins : *es war* : cela a été[882] ; un savoir qui génère des interrogations audacieuses quant aux dieux et ébranle la piété ; mais aussi, la construction de modes de raisonnement plus élaborés : on le voit dans les paroles de Calliclès dans le *Gorgias* qui expriment des buts limités de pensée. Anytos a-t-il tort de penser ainsi ? Dans notre contemporanéité, il reste l'un des responsables de la mise en jugement de Socrate et donc l'un des artisans de sa mort. Dans cette fin du Ve siècle ou début du IVe, un enjeu premier pour la cité : conserver le régime démocratique rétabli à prix fort après 404. Dans cette défense, le contrôle de l'Assemblée est stratégique : c'est ici que la force numérique du peuple s'exerce. Les sophistes apparaissent à Anytos comme dangereux, ils sont, à ses yeux, ceux qui apprennent aux bien-nés à compenser leur petit nombre par la « persuasion de la parole » pour que ceux qui les écoutent se laissent prendre dans le filet de leurs démonstrations. La pièce d'Aristophane, les *Nuées*, n'est pas l'illustration d'autre chose.

M. Foucault cite alors E. Kant :

« « La critique serait aux yeux de Kant ce qui va dire au savoir : sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger ? La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre « obéissez », c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt, que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie seule[883] ».

Il faut repérer dans cet extrait ce qui nous occupe dans ce travail : savoir – liberté – autorité. Nous avons lié savoir, utilité mais aussi savoir – liberté. C'est ce que Socrate enseigne à Lysis : le savoir permet l'utilité par sa famille, la cité mais il permet aussi de gagner sa liberté et de perdre les entraves de ses parents, du pédagogue et même de l'esclave responsable des chevaux. L'enseignement de Socrate à Lysis lui signifie le bon chemin pour prétendre à l'autorité. C'est là un premier mouvement. Mais ici nous notons une seconde liberté que procure le savoir, l'adhésion au lien civil ou son dés-assujettissement. C'est opportunément que l'on peut reprendre la fin de l'extrait de d'E. Kant cité par M. Foucault : « C'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt, que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie seule ». Si l'on reprend maintenant sous forme de séquence les trois termes : savoir – liberté – autonomie (qu'il ne faut pas lire comme un détachement de la loi mais seulement comme son acceptation critique) – vient au jour par cette manœuvre féconde l'idée de l'autonomie du jugement et des conditions mêmes de la possibilité de la construire : ce qui se déroule dans l'Assemblée le permet-il ? A cette question, nous savons qu'Aristote,

[882] L'expression est empruntée à Nietzsche et citée par Rancière J., 2012, 12.
[883] Foucault M., 2015, 42.

dans *La Constitution d'Athènes* répond, pour la période qui suit la mort de Périclès, presque d'un « non » laconique. 28, 3 - 4 :

Peut-on aller plus loin dans le commentaire d'*Ion* ?

La pièce et son auteur insistent particulièrement sur la citoyenneté d'Ion. Il ne peut intervenir à l'Assemblée, il ne peut avoir d'influence politique sur le devenir de la cité que s'il appartient au *koinon* selon les propres règles de celui-ci. Il le déclare ainsi :

> « Or c'est là que je tombe, affligé d'une double disgrâce, étant fils d'un intrus, et moi-même bâtard. Flétri de ce renom, si je suis sans pouvoir, je resterai le *Rien,* fils de *Rien* du dicton[884] ».

Prenons le risque d'interpréter cette affirmation permanente dans la pièce, au moins partiellement, par le rejet d'une place émergente des métèques dans l'expression de positions politiques.

L'ordre ancien contesté réagit par la violence à l'émergence des prémices d'un ordre nouveau dont les nouveaux « maîtres à penser » esquissent les traits. On peut, à ce stade, avancer l'idée qu'il existe entre les *oligoi* qui vont renverser la *politeia* en 411 et 404 et les nouveaux animateurs et patrons du *démos*, une convergence sur la nécessité de mettre en place dans la cité athénienne, un nouvel ordre des esprits ou moral, néanmoins, un ordre qui diffère d'un extrême à l'autre. Ion, dans la catégorisation qu'il établit des citoyens de la cité envers leur attitude aux affaires publiques évoquent « ceux-là qui sont « nantis du pouvoir » et des principales magistratures et plaide pour une régénération de l'ordre athénien. Apparaît en plusieurs lieux de la cité une contestation de l'ordre régnant ou un appel contre le « dés-ordre ».

A ces accusateurs de l'ordre déliquescent de la cité, il est nécessaire d'ajouter le parti de ceux qui appellent justement à reprendre le cours de l'histoire telle qu'elle était. Celui qui l'exprime le mieux est, me semble-t-il, Cléocritos dans le discours qu'il prononce au soir de la bataille de la Munychie et que nous avions mis en exergue de cette seconde partie.

Contre ces places fortes de pouvoir et de magistratures anciennes, des hommes nouveaux mais aussi anciens, tous « protagonistes », exigent une nouvelle répartition du politique. Le jeu évolue, de nouveaux pièces ou types de personnages arrivent au premier plan, Cléon, Hyperbolos, Anytos issus aussi d'un certain peuple ayant pour ambition de la diriger en entier, de se servir pleinement du pouvoir que la démocratie confère à se peuple doté de l'isonomie politique, d'instaurer ce qu'H. Arendt nomme un nouveau *rulership*[885].

---

[884] Eurip., *Ion*, 590–594.
[885] Arendt H., 1963, 41.

Troisième partie

Introduction

Jusqu'à présent, nous avons appréhendé les mieux-nés en termes d'identité, puis nous les avons décrits, autant que les sources nous le permettent, dans leurs pratiques distinctives et dans l'effort fourni, par certains, dans le but d'acquérir de nouveaux savoirs. Des signes forts d'évolution ont été constatés. Il faut maintenant de toute évidence, dans cette troisième et dernière étape maintenir le souci de ce travail : parfaire la connaissance des lignes d'évolutions des mieux-nés. Tout d'abord, ces lignes s'éclairent et prennent toute leur signification dans l'ambition du jeune Ion, s'avancer au premier rang des guides de la cité. Il ne faut pas douter que cette ambition est partagée par de nombreux héritiers. Elle est inscrite dans leur appartenance même à cette sphère des bien-nés. Ménéxène l'affirme à Socrate : « Avec ta permission et ton conseil, Socrate, exercer le pouvoir sera mon ambition[886] ». Son ambition et, sûrement aussi, son devoir vis-à-vis de sa famille. Que souhaite Alcibiade selon Socrate sinon s'imposer aux Athéniens :

> « Quel est donc l'espoir qui te fait vivre ? Je vais te le dire. Tu penses que si, un de ces jours, tu prends la parole devant le peuple - et tu comptes bien le faire prochainement – tu convaincras les Athéniens du premier coup que tu mérites bien plus de considérations que Périclès ou tout autre avant lui, et tu te dis que, dès lors, tu seras tout-puissant dans cette ville[887] ».

[886] Plat., *Mén.*, 234 b.
[887] Plat., *Alci.*, 105 a – b.

Socrate interroge Ménon sur la vertu :

> « [...] dis-moi de toi-même ce qu'est la vertu. Parle, fais-moi ce plaisir. Je serai heureux de mon erreur, si tu me démontres que vous savez, Gorgias et toi, ce qu'est la vertu, alors que j'ai affirmé n'avoir jamais rencontré quelqu'un qui le sût [888] ».

Ménon, sûr de lui, fait cette réponse à Socrate :

> « Il n'est pas difficile, Socrate, de te répondre. Tout d'abord, si c'est la vertu d'un homme dont tu veux parler, il est clair que la vertu d'un homme consiste à administrer les affaires de la cité et, ce faisant, d'assurer le bien-être de ses amis, le mal des ennemis, en se gardant soi-même de tout mal[889] ».

A ces premiers exemples, il faut naturellement ajouter le personnage de Lysis. Ces héritiers de familles puissantes de mieux-nés souhaitent et affirment clairement leurs ambitions, ils appliquent clairement une « stratégie des ambitieux ». Il leur faut relier « agir » et politique. Cet « agir » n'est pas le seul flux qui relie ce groupe à la cité mais il est en est sûrement le principal et présente, en terme d'évolution, le champ le plus fécond d'étude. La cité est au début de la guerre du Péloponnèse solidement dirigée par la primauté d'un seul et unique mieux-né, Périclès, qui est à la fois, patron du peuple et héritier d'une famille prestigieuse. Le combat politique s'inscrit dans le choix de la participation au jeu politique dans les règles définies par Clisthène. Périclès peut, en pleine lumière, dans son discours de la fin de la première année de la guerre exalter la cause collective. *A contrario*, le radicalisme de certains reste encore enfermé et dissimulé dans l'ombre et l'étroitesse d'un monde souterrain. C'est dans la nuit que les amis d'Andocide mutilent les hermès. Le pouvoir, lorsqu'il est exercé, induit nécessairement l' « agir » ; pour définir et caractériser la politique nous avons utilisé le terme d' « acte de pouvoir ». Le pouvoir est caractérisé par sa dynamique, par son flux et l'autorité serait affaire de statique : l'avoir ne signifierait pas « agir ». Mais à quoi servirait-elle alors ? A Athènes, les bien-nés ne la détiennent pas tous, nous savons qu'elle n'est pas héréditaire. Glaucon chassé de la tribune de l'assemblée ne possède ni autorité ni *hexis*. Sa parole rejetée, il ne peut accéder au pouvoir. Serait-il aussi aisé de poser la règle suivante, sans autorité, pas de pouvoir ? Première réponse possible, celle de T. Hobbes, qui, à cette interrogation, répond : « *Auctoritas, non veritas facit legem*[890] ». Seconde réponse envisageable, ce serait, me semble-t-il négliger, l'importance de la nécessité et de son corollaire, la violence. La fin de la guerre du Péloponnèse se caractérise par des événements qui sont dus à l'état de nécessité et par l'accumulation des violences des guerres. Le mot est ici pluriel parce qu'il s'agit de la guerre, *polemos*, celle des champs de bataille qui est en cours contre la ligue du Péloponnèse, mais aussi, *stasis*, la guerre interne à la cité, celle qui se pratique dans les rues de la ville. Ces deux formes de guerre se jouent dans le même temps et elles possèdent leurs propres champs de nécessité leur propre violence faite aux hommes. C'est la réaction et le comportement des mieux-nés qu'il nous faut étudier ici. En premier, les conséquences la défaite de Sicile : celle-ci inaugure brutalement une situation nouvelle et inouïe pour ceux qui sont restés dans la cité. Le livre VIII de Thucydide ouvre sur cet épisode. Le texte est concis : « Quand Athènes fut informée, elle resta longtemps incrédule [...] les Athéniens ne pouvaient croire à une destruction si complète de toutes leurs

[888] Plat., *Mén.*, 71 d.
[889] *Idem*, 71 e.
[890] Hobbes T., *Lév.*, 26.

forces[891] ». Les défaites ont alterné avec les victoires durant la guerre, certaines ont causé des pertes lourdes, Délion par exemple, mais ici, ce n'est pas une troupe mais une armée entière qui est perdue, fantassins et marins. Thucydide ajoute : « De toutes parts tout allait mal pour eux[892] ». Le texte de Thucydide décrit alors la réaction athénienne et il en ressort trois éléments. Tout d'abord, la force morale des Athéniens, ils ne cèdent en rien et se préparent à faire face, à « agir » ; puis, ils sont « prêts à toutes les disciplines[893] », car pour faire face il faut être unis ; enfin, ils désignent une « commissions d'anciens pour préparer les décisions à prendre en fonction des circonstances[894] ». L'Alcibiade s'achève sur un dernier jugement de Socrate :

Socrate : - « [...]. Non que je me défie de ta nature, mais je vois la puissance de notre peuple et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi et sur toi[895] ».

M. Foucault, la commentant dans un séminaire, dit qu' « elle exprime la force, l'énergie, la violence de la cité[896] ».

Cette force, cette énergie mais aussi cette violence est l'essence même de la cité. Et, en ce début de printemps 413, elle est l'*energeia* qui permet la réaction à cette situation d'exception. D'une certaine façon la cité possède les mêmes qualités que celles que s'attribuent les bien-nés. La réponse politique est la création d'une instance dotée de pouvoirs politiques qui sont au moins ceux du Conseil. Le temps de la cité habituelle cède la place au temps de l'exceptionnel, au *tempo* pressé et nerveux de la nécessité, à la violence exacerbée. Il inaugure un nouvel ordre de la nécessité, celui né des circonstances. Parce que la nécessité privilégie par essence les fins et que le rappelle G. Agamben : « Et la violence est une sorte de nécessité, comme le dit Sophocle : « [...] mais la violence me fait faire ça par nécessité[897] ». Parce que la séquence nécessité/fins/violence coexistent « nécessairement » alors, me semble-t-il, la situation d'exception/ de nécessité que connaît Athènes est le point de départ qui tend à faire évoluer brusquement, comme la crise qui tout d'un coup amplifie l'état de santé du patient, le conflit latent des mieux-nés et du peuple, l'exacerbant et lui permettant de submerger les institutions et de permettre deux coups d'État. Dans ce même temps, la nécessité est matrice du *kairos*, de l'action opportuniste, du coup que l'on joue, des dés que l'on jette. A celui de Samos qui est le premier moment où les mieux-nés déclenchent un conflit frontal avec le peuple.

Latent, propice à la crise, à Athènes, en cette fin de période, il existe plusieurs formes de violence politique.

D'abord, l'accusation, le procès et le prononcé du jugement, Alcibiade fait un bon exemple : il est, soudainement, suspecté – accusé - de préparer l'instauration d'une tyrannie ; ensuite l'exclusion, l'atimie et l'ostracisme, durant notre période celui d'Hyperbolos ; enfin, forme de violence extrême : l'élimination physique. En 404, surtout, le pouvoir des Trente repose, pour sa plus grande part, sur la violence qu'il exerce. Toute autorité est absente. Les Trente n'émergent pas brusquement d'une quelconque obscurité. Ils vivent et s'expriment en public sans que leurs faits et gestes paraissent suspects pour être inquiétés. Ils vivent au grand jour sous la cape de la dissimulation. Ils appartiennent à des réseaux, des « hétairies noires »,

[891] Thuc., VIII, 1, 1.
[892] *Idem*, 2.
[893] *Idem*, 4.
[894] *Idem*, 3.
[895] Plat., *Alci*., 135 e.
[896] Foucault M., 2017, 192.
[897] Soph., *Élec.*, 256.

antidémocratiques, oligarchiques dans lesquelles, protégés par la force du serment, ils peuvent laisser libre cours à leur colère contre le peuple. Dans cette troisième et dernière partie, il convient d'avancer en suivant deux axes. Point de départ du premier axe, l'idée que l'autorité est indispensable pour avoir accès à l'exercice d'une forme de pouvoir politique à Athènes et que la disparition de celle-ci, voire même son affaiblissement, même ponctuel, conduit à la perte du pouvoir ; deuxième point à souligner sur ce premier axe, mettre en exergue et décrire les mécanismes d'acquisition de cette autorité pré-requise. Il faudra, pour ce faire, reprendre les principales conclusions des deux premières parties de ce travail. En effet, celles-ci convergent en grande partie pour les lier fermement et les « torsader » avec ce concept d'autorité. Deuxième axe, relever la fracture la plus profonde et la plus menaçante de la société athénienne des bien-nés : l'existence d'une faction anti-démocratique, d'essence comploteuse et tyrannique ; la thèse qui sera défendue ici est que celle-ci, refusant le jeu de la lumière, s'alimentant du clos et de la dissimulation n'a d'autre choix que de vouloir saisir un moment favorable pour accéder au pouvoir par la violence et de s'y maintenir de même. La violence politique n'est qu'une forme extrême, voire dévoyée du pouvoir, elle n'est en aucun cas autorité c'est-à-dire libre obéissance mais contrainte. « Du fait que la violence – distincte du pouvoir -, de la force ou de la puissance – exige toujours des *instruments* (comme Engels l'avait autrefois souligné)[898] », les moyens deviennent et se confondent alors avec les fins. Il faut lire et relire ce qu'écrit W. Benjamin, dans *Critique de la violence*, à propos de l'emploi de la juste violence que la juste fin qualifie *a posteriori*. Et l'injuste ? C'est le débat permanent des drames de Sophocle et Euripide, *Oreste, Antigone, Ajax* et *Œdipe-Roi*. C'est aussi l'objet permanent des dialogues de Platon/Socrate. Le débat sur la question de la nature de la guerre juste c'est-à-dire de la violence institutionnelle pour atteindre un résultat conforme à la justice traverse une réflexion séculaire. Cette troisième partie n'est pas celle de l'évolution des avoirs ou des savoirs mais celle de la libération de la violence naturelle des hommes bien-nés. Dans l'*Oreste* d'Euripide, le fils d'Agamemnon confronté à la *stasis* de sa cité, dont il a été le révélateur, doit se lever et marcher vers l'assemblée d'Argos et rassembler la cité sous l'autorité dont il doit faire preuve : il est nécessaire qu'il atteigne cette fin.

Les sources

Il faut introduire, ici, une notion que développe M. Foucault dans son cours au Collège de France *Subjectivité et vérité*, l'auto-analyse qu'une société fait sur elle-même, sur sa façon d'être, d'agir et de se conduire sur la représentation qu'elle a d'elle-même. Je voudrais inclure dans ces termes autant l'idée de forme de conduite morale que l'ambition de poursuivre son histoire. M. Foucault cite deux grands exemples d'auto-analyse de notre société : d'abord, selon la grille de la morale du judéo-christianisme ; puis, selon la théorie marxiste[899]. Dans la société athénienne, trouve-t-on concept comparable d'auto-analyse ? La réponse trouve source, me semble-t-il, dans trois sortes de *corpus*. Le premier est celui du couple Socrate/Platon. Nous l'avons abondamment utilisé : *Lysis, Gorgias, Protagoras, Euthyphron, Ménéxène* ; le second est le théâtre que nous avons choisi de privilégier. Nous n'avons pas écarté le théâtre d'Aristophane - il est l'objet d'études denses auxquelles nous n'aurions rien à ajouter de pertinent – mais nous l'avons cité en fin de ce travail. Nous avons privilégié le théâtre dramatique et, au sein de celui-ci, deux pièces peu jouées et commentées : l'*Ajax* de Sophocle

[898] Arendt H., 1972a, 106.

[899] Foucault M., 2014, 43 : « On pourrait dire qu'au XIXe siècle se sont formées deux grandes catégories de l'auto-analyse des sociétés occidentales : la catégorie socio-économique avec le capitalisme et la catégorie socio-religieuse avec le judéo-christianisme »,

et *Ion* d'Euripide ; à celles-ci, nous avons ajouté *Oreste* du même Euripide, jouée à la Comédie Française, encore en janvier 2020 ; le troisième *corpus* fait partie de ceux qui se donnent mission de rapporter l'histoire : Thucydide surtout, Aristote pour *La Constitution d'Athènes* qui nous sert de fil rouge. Quel type d'auto-analyse pour cette société athénienne ? Il me semble que ces auteurs ont en commun une auto-analyse, s'il faut la nommer, de type politico-éthique. C'est ainsi, en tout cas en essayant de suivre cette ligne, que nous avons avancé dans ce travail et, c'est en le poursuivant qu'il nous faut aller de l'avant dans cette troisième partie. A ces sources il faut ajouter les textes de Thucydide, de Xénophon, et du Pseudo-Xénophon.

La source théâtrale

Le théâtre a, me semble-t-il, deux intérêts dominants : d'abord, nous avons conservé un nombre important de pièces tragiques qui offrent une lecture sur toute la période de la guerre du Péloponnèse : huit pièces complètes de Sophocle et des fragments des *Limiers* ; quant à Euripide, nous pouvons lire dix-neuf œuvres complètes et les fragments de deux autres. Sophocle est actif de 468 à 409, Euripide de de 431 à 410/409[900]. Les deux auteurs, mieux-nés tous les deux, sont de parfaits observateurs de la scène politique de la cité durant cette guerre à laquelle Thucydide témoigne de l'activité militaire de Sophocle. Durant la septième année de guerre - mars 425–février 424 – Sophocle, élu stratège, commande, en compagnie d'Eurymédon, une flotte de quarante navires qui font voile vers Corcyre pour porter secours aux démocrates de l'île avant de gagner la Sicile[901].

Extrait du tableau chronologique des créations des pièces de Sophocle et d'Euripide donné par P. et A. Dumont.

431	Euripide : *Médée*
430 427 (?)	Sophocle : *Œdipe-Roi*
428	Euripide : *Hippolyte*
419	Euripide : *Ion*
415	Euripide : les *Troyennes*
414	Euripide : *Héraclès furieux*
413 (?)	Sophocle : *Electre*
412	Euripide : *Hélène*
410 409 (?)	Euripide : les *Phéniciennes*
409	Sophocle : *Philoctète*
408	Euripide : *Oreste*

De ces pièces, il y a lieu d'en retenir trois :

430 427 (?)	Sophocle : *Œdipe-Roi*
419 (?)	Euripide : *Ion*
408	Euripide : *Oreste*

Elles constituent un panel chronologique intéressant, *Œdipe-Roi* peut apparaître comme la pièce du début de la guerre du Péloponnèse, de l'épidémie de peste et de la mort de Périclès.

[900] Demont P, Lebeau A., Paris, 1996, p. 99.
[901] Thuc., IV, 1, 2.

Ion et *Oreste* sont, manifestement, des critiques fortes du fonctionnement de la démocratie directe et cela à deux époques : avant et après l'expédition de Sicile. *Oreste* pose la question de la justification du meurtre : elle est écrite et jouée en 408 après le premier coup d'État oligarchique des Quatre-Cents et les premières éliminations physiques d'opposants politiques à plus grande échelle que l'assassinat de quelques-uns, un Éphialte par exemple. La cause exposée est des plus dramatiques, le fils tue sa mère meurtrière du père. Cette « pièce-procès » est aussi la condamnation d'une ancienne génération de dirigeants : Ménélas se délivre de toute solidarité familiale avec son neveu par peur du peuple. Emerge, ici, le thème de l'agoraphobie qui nous le venons de le voir est récurrent dans les extraits cités du Pseudo-Xénophon ou de Thucydide. Chacune de ces pièces est aussi un appel fort à une prise de parole indexée à la vérité : la *parrhèsia*. Ce thème parcoure toute la période de Sophocle et Euripide, contemporains l'un de l'autre ; il est le thème principal de l'*Ajax* de Sophocle, peut-être, pour P. Demont et A. Lebeau la première œuvre du poète, antérieure même à *Antigone* jouée « selon toute vraisemblance » en 442. Bien que ce drame déborde largement de notre période, il est nécessaire de l'inclure dans l'étude de l'appel à la *parrhèsia* au théâtre.

Le choix du tragique

Choisir de s'appuyer, en grande partie, pour ce travail, sur des pièces de théâtre, présente soit d'indéniables dangers soit une source essentielle et rare de connaître les « attentes du peuple ». Le premier serait de privilégier le point de vue de seulement deux observateurs de la vie de la cité : Sophocle et Euripide, deux mieux-nés disposant du loisir de composer. De Sophocle, P. Demont et A. Lebeau confirment, tout d'abord, sa condition de bien-né. Ils soulignent, également plusieurs points intéressants : il aurait entretenu des « relations privilégiées avec les hommes politiques les plus importants de son temps, d'abord Cimon, puis Périclès et le cercle de ses amis, artistes, philosophes ou savants[902] ». J. –P. Vernant écrit qu'il est « fils d'un riche Athénien, Sophilos, propriétaire d'esclaves forgerons et charpentiers. Son dème est Colone à la limite de la ville et de la campagne, et il le dépeindra dans sa dernière œuvre[903] ». Deux éléments sont à souligner : sa condition d'auteur prolifique (cent-vingt-trois drames[904]) et à succès (dix-huit victoires aux Grandes Dionysies[905]), lui permet d'avoir un accès privilégié aux « guides de la cité » sur une longue période. S'il est placé à un poste d'observateur privilégié, proche de ces hommes forts, il est aussi acteur dans la cité, il y occupe deux magistratures : en « 443 – 442, il est désigné [...] hellénotame ; il est stratège « sans doute à deux reprises – il était à coup sûr en 440, quand il participait aux côtés de Périclès à l'expédition contre Samos [...][906] ». Il est « même l'ami d'Hérodote qui est son contemporain[907] ».

Euripide, né à Salamine, aurait pu écrire *Ajax* si Sophocle ne l'avait pas précédé. Sa vie fut moins exposée à la lumière que celle de son contemporain, il ne participa pas activement au gouvernement de la cité. Il aurait, quant à lui, écrit quatre-vingt-douze drames. P. Demont et A.

---

[902] Demont P, Lebeau A., 1996, 98.
[903] Vernant J. –P., Vidal – Naquet P., 1972, 150.
[904] Demont P, Lebeau A., 1996, 97.
[905] *Idem*, 97.
[906] *Idem*, 98 ; Plut., *Pér*., 8. 8. « Un jour que Sophocle, au cours d'une expédition maritime qu'ils commandaient tous les deux comme stratèges, louait devant lui la beauté d'un garçon : « Un stratège, lui dit-il, ne doit pas avoir seulement les mains pures, mais les yeux aussi ».
[907] Vernant J. –P., Vidal – Naquet P., 1972, 156.

Lebeau soutiennent qu'il fut « mal aimé du public dont il dut heurter souvent les habitudes et les goûts » - un « *contrarian* ?

Un deuxième écueil surgit : les « héros » des pièces de ses auteurs sont par essence des êtres de fiction. Nous savons que le théâtre est la tentative, heureuse ou non, d'une mise en tension entre la scène et l'auditoire. Aristote liste trois éléments qui sont causes de cette mise en tension : l' « *ethos* est avant tout l'orateur, tandis que le *pathos*, c'est l'auditoire, et le *logos* le discours qui traduit leur relation[908] ».

M. Watanabe en juillet 1978 s'entretient avec M. Foucault sous la forme du dialogue, le sujet est le « théâtre de vérité ». Dans cet extrait il commente, non plus la nature des personnages mais les relations de pouvoir et passion qu'ils entretiennent sur ce lieu unique qu'est la scène :

> M. Watanabe : - « [...]. Or, comme il a été analysé par Barthes, la tragédie de Racine est régie par des rapports de forces. Ces rapports de forces sont fonction d'une double relation de passion et de pouvoir. [...] Le théâtre en tant que représentation dramatique constituait, tout au moins dans la culture occidentale, l'affrontement exemplaire sur le plateau, celui-ci étant le « champ de bataille », l'espace de stratégies et des tactiques par excellence[909] ».

L'analyse de Barthes sur le théâtre de Racine, dont le substrat est le théâtre antique, pourrait parfaitement s'appliquer à ce dernier. Sur la scène lors des Grandes Dionysies ou des Lénéennes, il n'est question que de passions exacerbées et de pouvoir : c'est le sujet d'*Oreste*, mais aussi d'*Œdipe-Roi* et le parvis du palais n'est jamais loin de devenir un champ de bataille : « Quant à la façon d'imiter, elle consiste soit à raconter (c'est la *haplè diègèsis* platonicienne), soit à « présenter les personnages en acte » c'est-à-dire à les mettre en scène agissants et parlants : c'est la *mimésis* platonicienne, autrement dit la représentation dramatique[910] ». Toutes les pièces choisies ici sont régies par des moments de tensions : l'arrivée d'Agamemnon près du corps d'Ajax, l'affrontement d'Œdipe et Tirésias, la tentative de meurtre sur Ion « commanditée » par Créuse. O. Ducrot et T. Todorov, dans leur *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage,* rapportent la définition de Diomède, dans la même ligne que Platon, de la pièce dramatique :

---

[908] Meyer M., 2003, 26.

[909] « Tetsugaku no butai », (« La scène de la philosophie » ; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), *Sekai*, juillet 1978, 312 - 332. Foucault M., 2001b, 571.

[910] Warren A., 1948, 320 – 327. La citation est relevée par Genette G., 1979, 18 ; Rancière J., 2012, 14 : « Une histoire, c'est un agencement d'actions par quoi il n'y a pas eu ceci puis cela à son tour, mais une configuration qui fait tenir des faits ensemble et qui permet de les présenter comme un tout : ce qu'Aristote appelle un *muthos* – une intrigue, un argument, au sens où l'on parle de l'argument d'une pièce » ; Ricœur P., 1990, 180–181 : « Il est remarquable qu'Aristote, à qui nous devons la définition de la tragédie comme imitation d'action, entend par action un assemblage (*sustasi, sunthèsis*) d'incidents, de faits, d'une nature telle qu'ils puissent se plier à la configuration narrative. Il [Aristote] précise [P. Ricœur cite ici Aristote *Poétique*, VI, 1450a 7, 15–19, - référence indiquée par P. Ricœur en note 1, 181-] : « Le plus important de ces éléments [de la tragédie] est l'agencement des faits en système. En effet, la tragédie est représentation [mimésis] non d'hommes mais d'action, de vie [*bios*] et de bonheur (le malheur aussi réside dans l'action), et le but visé [*télos*] est une action [*praxis*], non une qualité [*ou piotès*] : or, c'est d'après leur caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse ».

> « [...] Diomède, au IVe siècle systématisant Platon, propose les définitions suivantes : [...] dramatique = les œuvres où seuls parlent les personnages ; [...][911] ».

Sur scène, des personnages qui s'expriment, assis sur les gradins des hommes les écoutent. Ce sont les mythes, c'est-à-dire la narration du « monde » issu de la tradition, nous le savons, qui servent le plus souvent de substrat à ce théâtre. Dans l'*Ajax* de Sophocle, Athéna provoque la perte d'Ajax. Apollon se venge sur Œdipe du meurtre de Laïos qui se rendait à son sanctuaire. Ion est le fils du même dieu. Le monde grec est animé par toutes sortes de récits mythiques à commencer par celui des dieux ; c'est un monde que certains mieux-nés revendiquent comme leur, leur identité s'enracine dans ces liens mythiques et les rattachent au monde divin ou des héros qui sont eux-mêmes issus ou favorisés par les mêmes entités divines.

Sur scène, la *mimésis* de ces temps issus du passé provoque, en première instance, le *pathos*, c'est-à-dire l'émotion qui provient de l'effet de véracité[912]. Mais le théâtre n'est pas que mise en scène du mythe, il est inventif et propose aux spectateurs la représentation de mondes possibles : les hommes historiques, protagonistes de l'intrigue, peuvent être transformés, par l'auteur, en personnages de théâtre, faire écart au mythe : c'est le cas, notamment, de Ménélas et Agamemnon dans *Ajax*, d'Oreste dans la pièce éponyme. Homère avait déjà présenté les deux rois non dépourvus de failles ou de peurs, ils sont hommes ; Sophocle, et encore plus Euripide, les malmènent, les bousculent ; ils font plus que vaciller de leur socle de héros homériques, à l'instar des valeurs anciennes qu'ils sont censés représenter : ils meublent le monde de la tragédie qui ne peut, jusqu'à Agathon, être vide de références au passé. J. – P. Vernant rappelle que :

> « Dans la culture grecque, la tragédie ouvre ainsi un nouvel espace, celui de l'imaginaire, senti et compris comme tel, c'est-à-dire comme une œuvre humaine relevant du pur artifice. La conscience de la fiction, ai-je écrit naguère, est constitutive du spectacle dramatique ; elle apparaît à la fois comme condition et comme son produit. Fiction, faux-semblant, imaginaire ; mais si l'on en croît Aristote, il y a dans ce jeu d'ombres que l'art illusionniste du poète fait vivre sur la scène plus de sérieux et de vérité[913] pour le philosophe que n'en comportent les récits de l'histoire authentique, quand elle s'attache à rappeler comment les événements se sont effectivement passés dans la réalité[914] ».

---

[911] Ducrot O., Todorov T., 1972, 198.

[912] Vernant J. –P., Vidal – Naquet P., 1972, 150.

[913] Badiou A., *Éloge du théâtre*, 2013, 16. Dans ce livre dialogue, N. Truong son interlocuteur, l'interroge sur sa critique du « divertissement » et à ce propos il rappelle l'étymologie du terme : « [...] Certes, son origine latine – *divertere* -, qui signifie l'action de se détourner de quelque chose [...] » ; il me semble que le « drame » athénien n'a pas cette fonction de détourner l'attention des citoyens mais au contraire, usant et détournant les anciennes narrations de leur présenter ou faire envisager des situations politiques sous ce masque » ; A. Badiou, 32, fait état de l'opinion de Platon sur le théâtre : « Platon analyse avec une grande subtilité les avantages et les risques du théâtre. Le théâtre produit sur les spectateurs des effets d'une force considérable : il les émeut, il les transporte, il se fait applaudir ou huer, c'est une vibration vivante » ; 35, « Et pourtant, quelle violence dans sa critique du théâtre, tout au long de son grand dialogue *La République* ! Le théâtre est pour lui une imitation du réel qui, loin d'en produire une vraie connaissance, nous enfonce sentimentalement dans le semblant et l'erreur ». En fait, le théâtre appelle aussi au changement quel qu'en soit le sens : avance vers ou retour.

[914] Vernant J. –P., Vidal – Naquet P., 1972, 23–24 ; « [...] ; en 494, une des toutes premières pièces du répertoire tragique, *La prise de Milet*, du poète Phrynichos, portait sur la scène le désastre qu'à peine deux auparavant les Perses avaient infligé à la cité ionienne de Milet. Tragédie, par conséquent, non pas légendaire, mais historique ; tragédie d'actualité devrait-on dire. Or, lisons Hérodote qui rapporte le fait (VI, 22) : « Les spectateurs fondirent en larmes ; le poète fut puni d'une amende de mille drachmes pour avoir rappelé des malheurs nationaux [...] et

Alors, quoi de moins choquant pour un Athénien du Ve siècle que les progrès de l'intrigue, les péripéties de la pièce qui se joue devant lui, scandées par la volonté des dieux. Athéna transforme Ajax en meurtrier et héraut d'Apollon, *deus ex-machina*, elle permet à Euripide d'annoncer à tous la naissance athénienne d'Ion. L'*Antigone* de Sophocle fonctionne toujours dans notre monde, comme « valeur de vérité » parce que le personnage a outrepassé les limites de la fiction[915]. Œdipe est devenu la réalité du complexe du même nom ; l'appel au meurtre - symbolique - du père est devenu une figure de la psychanalyse[916]. Est-il possible d'écarter ces sources à la seule accusation que les personnages qui parlent et agissent n'appartiennent pas au monde réel ? M. Blanchot ajoute qu'« il est vrai que le récit, en général, est récit d'un événement exceptionnel qui échappe aux formes du temps quotidien et au monde de la vérité habituelle, peut-être de toute vérité[917] ».

J. –P Vernant considère que « l'*Orestie* d'Eschyle (458) peut être considérée comme un témoignage sur les réformes démocratiques d'Éphialte dont Périclès fut l'adjoint, puis le successeur. Il est à peine besoin de rappeler que les Perses (472) sont notre source la plus directe sur la victoire navale de Salamine (480). A travers l'œuvre d'Euripide [...], c'est toute l'histoire d'Athènes au Ve siècle qu'il est possible et légitime de reconstituer[918] ». M. Foucault affirme que :

> « Bien sûr, toute tragédie grecque est une alèthurgie, c'est-à-dire qu'elle est une manifestation rituelle de vérité ; une alèthurgie au sens tout à fait général du terme puisque, bien entendu, à travers les mythes, les héros, à travers les acteurs, à travers les masques que portent les acteurs, la tragédie donne à entendre et elle donne à voir du vrai. En Grèce, la scène, le théâtre constituent un lieu où se manifeste la vérité, comme la vérité se manifeste, quoique sur un autre mode bien sûr, au siège d'un oracle ou sur la place publique, [...][919] ».

Néanmoins, la tragédie n'est pas l'œuvre d'un historien, elle n'en a pas les contraintes, elle n'est pas indexée à la vérité des faits, elle n'a pas à rapporter le mythe tel qu'il est transmis - si toutefois, il n'est rapporté que selon une seule version -, l'auteur prend souvent des libertés, J. –P. Vernant en témoigne :

« L'*Œdipe* d'Homère meurt sur le trône de Thèbes (*Od*., XI, 275-276), ce sont Eschyle et Sophocle qui en ont fait un aveugle volontaire et un exilé. Dans les *Trachiniennes*, le poison

---

défense fut faite à qui que ce fût de représenter ce drame à l'avenir » » ; Schmitt C., 1956, 76 : « La tragédie attique n'est donc pas un jeu reposant sur lui-même. Dans sa représentation s'introduit constamment un élément de réalité qui vient du savoir mythique actuel des auditeurs et qui ne relève plus du pur jeu. Les figures tragiques d'Oreste, d'Œdipe, d'Héraclès, ne sont pas inventées mais données réellement comme personnages d'un mythe vivant intégrées à la tragédie de l'extérieur – et en l'occurrence d'un extérieur présent ».

[915] *Idem*, 79. Dans son introduction à l'étude quatre : le sujet tragique : historicité et transhistoricité, j. –P. Vernant rappelle le jugement de Marx dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique* :
« Si les produits de l'art, comme tout autre produit social, sont liés à un contexte historiquement défini, s'ils ne se comprennent, dans leur genèse, leurs structures, leurs significations, que dans et par ce contexte, comment expliquer qu'ils demeurent vivants, qu'ils continuent à nous parler [et nous à les comprendre] lorsque les normes de la vie sociale se sont évanouies ? En d'autres termes, comment est-il possible d'affirmer le caractère historique des œuvres et du genre tragiques tout en constatant leur permanence à travers les siècles, leur transhistoricité ? ».

[916] *Idem, 170.* « L'histoire moderne du théâtre de Sophocle commence à ces 3 et 5 mars 1585 ou Edipo-Tiranno fut représenté avec une somptuosité princière dans le théâtre olympique » de Palladio à Vicence ».

[917] Blanchot M., 1959, 13.

[918] Vernant J. –P., Vidal–Naquet P., 1972, 151 ; J. –P. Vernant précise que « C'est la thèse soutenue par F. Robert, « Sophocle, Périclès, Hérodote et la date d'Ajax », RPh. 38, 1964, 213-227.

[919] Foucault M., 2012, 24.

qui fait mourir Héraclès n'est pas le sperme du centaure Nessos mais le sang de l'hydre de Lerne. En introduisant cette modification, [...]. C'est encore Sophocle qui crée l'opposition Antigone-Créon et l'opposition Antigone-Ismène. Auparavant, Antigone et Ismène étaient châtiées non par le tyran Créon mais par Laodamas, fils et héritier légitime d'Étéocle. L'Ajax de la légende se tuait, semble-t-il, après sa crise de fureur, c'est Sophocle qui lui fait retrouver sa lucidité avant la mort. Le jugement qui a attribué à Ulysse les armes d'Achille n'est plus prononcé par les Troyennes mais par le vote des pairs du héros. [...] Et, pour revenir encore une fois à *Œdipe-Roi*, qu'est-ce que la légende d'Œdipe avant les Tragiques ? Celle d'un enfant trouvé et conquérant pour qui tuer son père et coucher avec sa mère n'a peut-être pas d'autre signification que celle d'un mythe d'avènement royal dont il est bien d'autres exemples[920] ».

Sur scène, qui parle ? Meyer écrit que :

> « [...] l'*ethos* n'est donc rien moins que l'expertise de l'orateur, ce qui renvoie à la crédibilité que l'on reconnaît à ses propos, à la confiance que l'on a en lui, et qui tient en dernière analyse à ce qu'il est, à son caractère, à sa vertu de pouvoir répondre aux attentes qu'on lui adresse[921] ».

Sophocle et Euripide se satisferaient-ils de montrer leur parfaite connaissance des attentes du public tout au long de leur période d'activité, sans jamais exprimer leur propre pensée ? Je pense qu'il faut nuancer cette affirmation et entrevoir aussi, dans les discours des personnages, la parole de l'auteur, je cite J. –P. Vernant, qui écrit, dans une autre étude : *Le sujet tragique : historicité et transhistoricité*[922], que :

> « [...], dans l'analyse de Platon, le propre de la *mimésis* [est] : l'auteur, au lieu de s'exprimer en son nom en rapportant les événements en style direct, se dissimule au-dedans des protagonistes, endosse leur apparence, leurs façons d'être, leurs sentiments et leurs paroles, pour les singer[923] ».

La rencontre auteur/public due certainement à un cheminement commun vers un point de convergence, nous crée-t-elle problème dans le choix cette source ? Si ce cheminement est réel, le contenu des pièces choisies serait, *de facto*, le proche reflet de l'opinion de la cité. Alors qui parle ? L'auteur exposant ce qu'il pense réellement ou l'auditoire ? Il y aurait là un schéma court et direct, auteur/auditoire, entre deux personnages qui ne sont pas en scène mais qui la créent ; l'orateur :

> « Reste à traiter du *logos*. De quoi est-il question dans l'action théâtrale ? De l'action, on l'a dit, mais le *logos* concerne aussi la façon dont on exprime ce qui se passe, dont on représente cette action : c'est la *mimesis*, que l'on traduit par *imitation*. Par là le théâtre se révèle *représentation*. Le *logos* est mimétique, [...][924] ».

Les pièces que nous avons choisies contiennent toutes trois un fort contenu politique : elles ont notamment en commun d'appeler à un *logos* indexé à la vérité. Le lieu du discours politique est principalement l'assemblée. Si l'orateur expose l'attente du public, celle-ci est alors tournée vers l'hémicycle, où se joue la délibération. C'est donc la qualité de celle-ci qui

---

[920] Vernant J. –P., Vidal–Naquet P., 1972, 154-155.
[921] Michel Meyer, 2003, 27.
[922] Vernant J. –P., Vidal–Naquet P., 1972, 79 et suiv..
[923] *Idem*, 86.
[924] Meyer M., 2003,28.

est en cause : c'est le récit d'Oreste, elle est aussi champ de bataille, à l'instar du récit d'Ion et, seul Teucros peut s'opposer à l'injuste raison d'État avancée par Agamemnon pour laisser là le corps d'Ajax : pour sacrifier la cité aux intérêts des puissants ?

Ces pièces sont autant de mondes possibles, autrement le *pathos* serait absent de la représentation, le lien public/œuvre ne s'établirait pas, néanmoins, ces mondes-là contiennent leur part de réel : l'attente du public[925]. Les textes des deux auteurs, privilégiés ici, peut-être trop, sont autant d'appels au changement de la nature du discours politique. Il me semble qu'il est important de franchir la ligne de démarcation entre monde réel et monde fictionnel, celui-ci en fait n'existe que par l'intervention du premier, il est souvent représentation du monde réel. Si cela s'avère vrai alors nous retrouverons dans le monde réel, celui du discours de Périclès, rapporté par Thucydide que l'on nomme habituellement « de la peste » au livre II.

Auteurs contemporains

Alexandre Kojève[926] note dans ses remarques préliminaires que : « chose curieuse, le problème et la notion de l'autorité ont été très peu étudiées ». Il énonce une typologie comprenant quatre formes d'autorités : la seconde est affirmée par Platon : « L'autorité « juste » ou « légitime » repose sur et émane de la « justice » ou « équité ». Ne retenons que celle-ci. Toute autorité ayant un autre caractère n'est qu'une pseudo-autorité, qui n'est en réalité rien d'autre que la force (plus ou moins brute). ». Il faut retenir cette idée de force qui peut être associé à la contrainte, à l'obéissance forcée. H. Arendt associe « force et puissance[927] ». Émerge alors cette trilogie de termes : *force – puissance – contrainte/nécessité*. Mais *contrainte* est sœur de *violence* à laquelle elle fait régulièrement appel. H. Arendt écrit que cette dernière « exige toujours des instruments (comme Engels l'avait autrefois souligné)[928] ». Quel rapport avec notre recherche ? Il me semble en rapport avec la mise sous contrainte, c'est-à-dire sous le régime de la nécessité, de la cité lors des coups d'État de 411 et surtout de 404. Le terme de coup d'État porte en lui-même l'idée de force et de violence. Le coup d'État est rarement une action pacifique, il a toujours son lot de morts et d'exilés. Le coup d'État est contrainte parce qu'il ne résulte pas d'un choix, d'une décision partagée ou discutée et votée. Le régime qui résulte d'un coup d'État n'est-il qu'une pseudo-autorité ? Les preneurs de pouvoir de 404 ne peuvent jamais asseoir leur prise de pouvoir sur un *substratum* autre que sur un *crescendo* de violence exercée sur leurs adversaires. Dans cette dernière partie interviendront à plus d'un titre les écrits de M. Foucault. Nous rappellerons son intérêt pour la notion de *parrhèsia* qu'il développe largement dans son cours au Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres*, daté de l'année universitaire 1982 – 1983[929]. Nous le suivrons sur ce terrain et profiterons de ses analyses, sous cet angle de lecture, des pièces de Sophocle, *Œdipe-Roi* et

[925] Rosenbloom D., 2002, 283–346. D. Rosenbloom faisant recension d'un article de V. Turner résume sur ce thème la position de celui-ci sur l' « agir » singulier du théâtre au Ve siècle athénien : « Victor Turner stresses the power of theater to articulate and to transform the acts and attitudes of social and political life, influencing what he terms their "social dramas", sequences of conflict and resolution which unfold as breach of a norm, crisis and dissolution into factions, the process of redress, and finally, reintegration or acknowledgment of permanent schism. For Turner, dramatic representation affects the form social conflict and resolution assume, and informs the perception and narration of social dramas. These in turn condition stage drama, which in due course "feeds back" into social drama. Some have argued that the rise and fall of Athenian imperialism in the period 478–404 BCE both transpires and is narrated as tragedy despite the implicit and explicit warnings sounded throughout the genre », p. 283 – 284.
[926] Kojève A., 2004.
[927] Arendt H., 1972a, 106.
[928] *Idem*, 106.
[929] Foucault M., 2008.

d'Euripide, *Oreste*. Nous avons également, utilisé le concept d'auto-analyse d'une société et tiré de précieux enseignements de son ouvrage : *Qu'est-ce que la critique ? – La culture de soi –*[930]. Le parrhésiaste est celui, qui choisissant le discours indexé à la vérité, la confrontation à la force de la *doxa*, s'expose au risque. Nous avons complété l'analyse de M. Foucault à propos de cette situation de courage par deux textes de C. Fleury : *Pretium doloris, L'accident comme souci de soi* et *Le courage du commencement*[931]. L'ouvrage de J. Bollack, *La naissance d'Œdipe, Traduction et commentaire d'Œdipe roi*[932], nous a accompagnés tout le long du commentaire de la pièce de Sophocle.

A. Autorité, alliance, *parrhêsia*

Avant de discuter du concept d'alliance, soutenue par son complément naturel, l'autorité, nous aurions pu rappeler l'alliance, toujours la plus marquante pour notre culture contemporaine celle de l'Alliance de l'Éternel avec son peuple et celle, politique, que Machiavel préconise au Prince. L'élément commun aux deux est le peuple tant politiquement présent à Athènes, à Thèbes et Corcyre, le premier lieu de théâtre et le second lieu réel du récit de Thucydide, sont deux exemples paradigmatiques d'une notion qui est à l'opposé de l'autorité, celle de la force. Son emploi dans un registre négatif a le pouvoir néfaste, voire létale, de transformer :

> « La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre[933] ».

Cette force que l'on peut écrire *pouvoir* qui exclut toute forme de notion d'autorité, d'obéissance volontaire, qui n'est que soumission, est le caractère essentiel de l'exercice du pouvoir de Critias. Dans l'*Ajax* de Sophocle, la force d'Agamemnon submerge la parole de Teucros. Il me semble que le point commun qui s'affirme dans ces récits est l'échec de l'alliance. *A contrario*, la réussite de l'affirmation de l'autorité et la conclusion d'une alliance entre gouvernant(s) et gouvernés est fondement de la capacité de la cité à être gouvernée.

Le verbe « fonder » ou son substantif « fondement », sont porteurs, pour Deleuze au sens philosophique, de « trois caractères principaux : le fait d'avoir une origine plus profonde que celle d'un simple commencement ; le fait d'être soumis à la répétition ; le fait enfin que la chose prenne la dimension du monde. Fonder n'est pas seulement rendre possible mais nécessaire[934] ». Ces caractères sont évidemment des plus prééminents dans l'alliance du guide de la cité avec celle-ci. L' « origine plus profonde » résonne, mais ce n'est pas la seule résonance, avec les héritages immatériels des mieux-nés. Nous avons largement, sans l'épuiser, traité de cet aspect. « Fonder [rend] nécessaire » : car là se trouve certainement l'une des raisons de l'échec ou de la réussite d'une « fondation de pouvoir » et celle des Trente Tyrans. Il nous faudra, quand nous serons mieux armés pour le faire, interroger cette prise de pouvoir, certainement ce simulacre de fondation. Fonder l'alliance est une préoccupation constante.

---

[930] Foucault M., 2015.
[931] Fleury C.2002 ; 2014, 57-66.
[932] Bollack J., Paris, 1995.
[933] Weil S., 2014, 39.
[934] Boucheron P., 2019, 189. « Qu'est-ce que fonder ? », sujet posé à ses élèves d'hypokhâgne par G. Deleuze ».

Établir et conserver le pouvoir acquis sur une principauté, territoire et peuple, en totalité ou en partie est, pour le Prince, de l'ordre de la nécessité. Aristote consacre les huit livres de la *Politique* aux relations de pouvoir, *Le Prince*, l'ouvrage du Florentin, réserve son essentiel aux « Diverses sortes de principautés et par quels moyens on les acquiert » et à leur « conservation » quel qu'en soit le mode d'acquisition et de détention. Les deux thèmes avec des contextes différents sont proches : comment exercer le pouvoir, par quels moyens le conserver, quelles sont les causes de sa perte ? Dans son autre ouvrage, *Discours sur la première décade de Tite-live*, Machiavel consacre le chapitre XI à la solution qu'adopta Numa Pompilius, successeur de Romulus, pour établir, sur son nom, une nouvelle alliance avec le *populus*, qu'il trouva « encore indompté », et le Sénat romain, qui venait de l'élire sous l'inspiration des « cieux[935] ». Il prit pour sol la religion et afferma son autorité sur elle : il « se tourna vers la religion ».

Notre thèse, ici, est de mettre en exergue que l'échec des coups d'État de 411 et 404, « agir » majeur des bien-nés, repose, pour partie, sur l'absence voire la volonté de ne pas établir d'alliance avec le peuple – le refus de faire pacte avec la masse -. La dissimulation et la force déployées et exercées se substituant à l'autorité indispensable de celui ou ceux qui veulent se présenter et être acceptés comme guide de la cité. Nous exposerons cette thèse en interrogeant la notion d'autorité, d'abord de façon théorique et générale, puis en rappelant, pour en étudier les fondements et les conditions qui peuvent en entraîner la perte, l'exemple de Solon et en nous appuyant, pour ce faire, sur le témoignage d'Aristote dans *La Constitution d'Athènes*. En serrant alors notre sujet nous commenterons le moment où Périclès perd l'autorité qui est la sienne en commentant le discours dit de la peste, rapporté par Thucydide. Ensuite, nous commenterons la passation de l'alliance entre Socrate et Alcibiade que Platon met en scène dans l'*Alcibiade majeur*. Enfin, Nous étudierons la notion de *parrhêsia* en nous interrogeant sur son utilisation et sa contribution ou non dans l'établissement de l'autorité.

A.1 L'autorité comme préalable à l'exercice du pouvoir politique

Dans *La Constitution d'Athènes*, Aristote, en 28, donne de façon très courte la liste de ceux qui se sont succédé après la mort de Périclès pour guider le peuple. Le passage est bref et seulement un commentaire lapidaire accompagne cette énumération. Pour ceux, qui appartiennent à ce qu'Aristote nomme le parti du peuple, l'après-Périclès débute avec Cléon, se poursuit avec Cléophon et Callicratès qu'il indique avoir été condamnés à mort. Au-delà de ces deux hommes, il n'indique aucun nom. Celui d'Hyperbolos est notamment omis. La longue prédominance de Périclès sur la cité ne se renouvelle pas. A Thucydide fils de Mélésias, succède Nicias à la tête de l'opposition. A sa mort en Sicile, c'est Théramène qui lui succède. L'autorité à la tête des bien-nés est donc exercée successivement par ces deux hommes durant la guerre du Péloponnèse.

A.1.2 Définir la notion d'autorité

A. Kojève donne la définition suivante de l'autorité[936] « Il n'y a autorité que là où il y a mouvement, changement, action (réelle ou du moins possible) [...]. Et de toute évidence l'autorité appartient à celui qui fait changer, et non à celui qui subit le changement : l'autorité

[935] Machiavel, *Disc. sur la première décade de Tite-Live*, XI.
[936] A. Kojève écrit Autorité. Nous emploierons la minuscule : autorité.

est essentiellement *active* et non passive ». Le pouvoir, lorsqu'il est exercé, induit nécessairement l' « agir » ; il faut ajouter à celle-ci, cette définition d'H. Arendt :

> « L'*autorité*, qui désigne le plus impalpable de ces phénomènes, et qui de ce fait est fréquemment l'occasion d'abus de langage, peut s'appliquer à la personne [...]. Sa caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement ; il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion. L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. Le mépris est ainsi le plus grand ennemi de l'autorité, et le rire est pour elle la menace la plus redoutable[937] ».

L'autorité exige donc mouvement et action. Assis devant chez lui, immobile, en attente, Miltiade le père de Cimon, en est dépourvu. L'action est au cœur du génome des mieux-nés, elle seule permet de pouvoir accéder à la lumière, quitter l'ombre. Alcibiade, lui-même, dans l'Athènes des ambitieux, doit se mettre en marche et se diriger vers la tribune pour exister autrement que comme corps admiré et comme objet de désir. Pour définir et caractériser la politique nous avons utilisé le terme d' « acte de pouvoir ». H. Arendt ajoute : « [...] ; et l'action est évidemment la substance même dont est faite la politique[938] ». Le changement est *de facto* l'essence même de la politique. En peu de lignes nous avons évoqué autour de l' « agir » trois concepts : le *pouvoir*, la *politique*, l'*autorité*. Essayons d'affirmer la *politique* comme champ possible de l' « agir », il en est d'autres. Nous avons essayé dans la deuxième partie de ce travail de définir son aire. Il reste donc le pouvoir et l'autorité. L'autorité selon la définition d'A. Kojève est un attribut détenu – et qu'importe le moyen et le temps de sa détention – par celui (singulier) – ou ceux (collectif) - qui permet l' « agir » c'est-à-dire le changement. Ce point de vue est fécond. Il démontre, que l'autorité est la « marque, la particularité, la propriété, la qualité, le signe » du singulier. Nous retrouvons ici, comme écrit en gras, ce que recherche ou entretienne la plupart des bien-nés athéniens. Nos conclusions des deux premières parties trouvent ici toutes leurs justifications et significations. A. Kojève évoque le pluriel du collectif, il ne faut pas hésiter à s'en saisir car, il est pour nous très significatif : l'autorité du collectif, c'est à Athènes, l'autorité du peuple, du grand nombre. Sur ce sujet, que nous apporte la lecture de P. Ricœur ? Il écrit que : « Ce pouvoir – cette capacité – appartient déjà à l'ordre de l'action, il remplit virtuellement le projet dont il tient comme repliée, l'exécution. [...] seule l'exécution est le critère, l'épreuve du projet[939] ». Le pouvoir peut apparaître comme l'étape d'après. Il réclame deux éléments : d'abord, l'existence et la conception d'un projet, à un sens large du terme, qu'il faut mettre en œuvre, qu'il faut déplier puis, il requiert l'autorité qui permet le passage de celui-ci à la réalité ; enfin, il introduit à deux niveaux la notion de temps, en effet, l'autorité est le requis aux acquis du passé que, lors d'une présent, le projet, on utilise pour construire ce futur qui est « acte ». L' « agir », changement induit par le projet – ou qui a pour but d'atteindre ce changement : néanmoins, l' « agir » ne garantit pas la réussite - du projet. Il faut ajouter en dernière instance, que l'autorité divine est aussi une forme de « faire-faire » et dans nos exemples suivants de commandements - je garde le pluriel.

---

[937] Arendt H., 1972a, 145–146.
[938] *Idem*, 10.
[939] Ricœur P., 1950, 62.

A.1.3 L'autorité est-elle affaire de parole ?

É. Will estime que le pouvoir d'un homme c'est-à-dire l'influence qu'il pouvait exercer sur le vote majoritaire du peuple « était celui de la parole, et s'exerçait à la tribune[940] ». Il reprend et développe cette idée ainsi :

> « Thucydide mettait le doigt sur une faille des institutions athéniennes qui, faute d'un exécutif autonome et responsable, subordonnaient les décisions à l'influence de personnalités ou de groupes. Que l'objet des débats excédât la compréhension du grand nombre ; que l'opinion se divisât en fonction de critères incertains laissant la porte ouverte aux passions ; et qu'enfin nul homme d'État supérieur ne fût là pour imposer ses conclusions à la foule - l'on risquait dès lors que les votes engageant le destin de la cité ne fussent déterminés par d'imprévisibles impondérables. Face à Alcibiade, Périclès eût sans doute raisonné comme Nicias : mais à Nicias manquait l'autorité de Périclès[941] ».

Cette autorité, nous l'appréhenderons donc sous deux formes. A Athènes, elle n'est pas dévolue à tous les bien-nés, nous l'avons écrit en introduction. Elle n'est pas héréditaire, le fait de recevoir des héritages immatériels ne suffit pas en s'en voir doté. Les fils d'Aristide et de Thucydide, fils de Mélésias en sont dépourvus, ils n'ont pas été éduqués pour l'obtenir et ils n'ont pas agi pour la revendiquer à l'instar d'Alcibiade. L'autorité peut se perdre durant le moment où on la détient. Il convient, maintenant que les bases de cette étude sont bien établies, de revenir à Athènes et de soutenir l'exigence d'autorité à travers deux exemples de perte de celle-ci. Première forme d'autorité perdue, celle d'une autorité conférée. Nous avons débuté ce travail avec l'ouvrage d'Aristote, *La Constitution d'Athènes*. Nous avons lu et commenté les paragraphes consacrés à Solon intervenant dans le conflit qui ne trouvait pas d'issue entre les puissants et les sizeniers. Qu'est-ce ici, sinon une situation de nécessité à laquelle il faut faire face ? De quoi s'accompagne-t-elle sinon de violences ? Les deux termes cohabitent dans un cercle animé par une dynamique destructive. Sont tout autant exceptionnelles le contexte de *stasis* et l'autorité conférée à Solon. Notre première lecture insistait sur son origine familiale, sa naissance et sa place dans la cité. Il faut reprendre cette lecture à nouveaux frais et insister sur cette dévolution d'autorité que le détenteur contesté, *in fine*, abandonne. Solon est l'exemple même de l'autorité non conquise, il en est doté par plus puissants que lui. Solon est l'exemple d'une forme de justice arbitrale : deux parties inexorablement opposées dans un conflit, qui dure et ne peut trouver de dénouement juste, choisissent un homme pour ses qualités, qui lui permettront d'imposer l'autorité de ses décisions. L'autorité repose donc sur deux substrats qui sont sa position sociale intermédiaire, ni puissant ni sizenier et sur ses qualités propres. Nommé archonte, Solon possède, *de facto*, le pouvoir institutionnel de commander. Ce procédé se rapproche, par une sorte d'analogie, de la désignation d'un dictateur dans la république romaine lorsque la nécessité, la guerre, les affrontements internes, imposaient que les décisions d'un homme l'emportent sur le mécanisme de délibération d'une assemblée. Néanmoins, ici, il ne s'agit pas d'affirmer que les situations sont identiques et s'analysent avec les mêmes outils et les mêmes perspectives. Nous reviendrons, en nous appuyant sur C. Schmitt, à la fin de cette troisième partie sur cette possibilité institutionnelle et un usage, qui me semble proche, dans la constitution athénienne : la désignation de commissions ou conseils restreints dotés de

[940] Will É., 1972, 265 ; il poursuit : « Il n'était point besoin pour cela, d'assumer une magistrature : tout citoyen jouissant de ses pleins droits pouvait, à ses risques et périls, se pousser au premier rang [...] ».
[941] *Idem*, 350.

pouvoirs. Solon est, peut-être, le premier homme reconnu qui inaugure pareille charge. Comment cet homme, dans un premier temps, impose, apparemment, par la (sa) seule autorité, une solution dans un contexte où seule la contrainte fixait un ordre et un cadre d'obéissance sans autre choix ? Je ne perds pas de vue que Solon, homme du VIe siècle, précède largement notre période. Néanmoins, son souvenir et son action restent particulièrement inscrits dans la mémoire de l'Athènes de la fin du Ve siècle ; il me semble que pour cette raison, il peut être utilisé à bon profit. Cette pleine autorité, Périclès l'a conquise et la revendique comme sienne. Néanmoins, le discours « dit de la peste » révèle qu'elle est remise en cause par le peuple au moment des premières grandes difficultés de la cité. Avec le personnage d'Ion, nous avons déjà rencontré, sans la noter sous ce jour, la rapide transformation de l'orphelin en homme d'autorité. Celle-ci n'est pas seulement le fait de sa nouvelle autorité, mais son « agir » inaugural, l'organisation d'un banquet, dont le charge son nouveau père, montre qu'il possède toutes les qualités pour l'exercer. Cette autorité qui se révèle et aussi celle de Teucros dans l'*Ajax* de Sophocle. Mais Oreste n'en a aucune, contraint à l'aphasie, il est passif, celui dont A. Kojève dit qu'il est alors sans autorité et ce n'est que lorsqu'il décide de prendre la parole que son autorité émerge. Sur la *scène* de l'Assemblée, le neveu de Périclès, Alcibiade, l'acquiert par sa parole mais aussi par ses origines et ses soutiens – par l'ambition que ces deux éléments lui donnent -. Le débat devant l'Assemblée est d'abord ou aussi un affrontement d'autorité. C'est au nom de celle-ci que Nicias appelle les citoyens âgés à repousser l'exigence d'Alcibiade et des jeunes Athéniens. Mais l'autorité est aussi dangereuse, l'ostracisme est la disposition institutionnelle qui existe pour y mettre momentanément fin par l'exil de dix ans. Mais quelle parole donne l'autorité ? Tous, personnages de théâtre, citoyens de cités fictives, activés par leurs auteurs et personnages de la cité réelle, dans les diverses positions qu'ils occupent, sont contraints - ou animés - au discours vrai, à cette *parrhèsia* longuement discutée par M. Foucault – mais qu'il faudra reprendre et replacer dans son contexte. Car, l'une et l'autre, autorité et *parrhèsia*, apparaissent indéfectiblement liées, à tel point qu'il est difficile d'affirmer l'essence de l'une sur l'autre. Leur relation est de type vraiment circulaire. Vouloir les hiérarchiser ou les séparer ou tout autre opération serait briser ce cercle fécond. Cependant, il ne faut avancer que celle-ci soit parole apaisante, l'*autourgos* ne fait pas unanimité. La *parrhèsia*, implique les mêmes transmutations que l'autorité, l'appel au collectif par le passage de l'unitaire à celui-ci. Son absence est criante dans le récit d'Aristote dans *La Constitution d'Athènes*. H. Arendt écrit ceci :

> « [...] il faut remonter à Aristote : il fut le premier à proclamer qu'en matière politique, l'intérêt, qu'il appelait le *sumpheron*, ce qui est utile à une personne à une personne, un groupe ou un peuple, règne et doit régner sans partage[942] ».

Cet intérêt dominant des plus puissants participe largement à l'échec de Solon. *A contrario*, le collectif domine dans le discours de Périclès. Une mutation a eu lieu.

A.1.4 Solon, la perte d'une autorité conférée

> « Solon était, par sa naissance et la réputation, des premiers de la cité ; mais par sa fortune et son rang c'était un homme de la classe moyenne [...][943] ».

L'extrait indique de façon claire que ce n'était pas l'étendue de sa fortune qui le distinguait, bien au contraire, peu étendue, elle l'incluait dans cette classe moyenne indistincte

[942] Arendt H., 1967, 29.
[943] Arist., *Const. Ath.*, 5. 3

– sans distinction et mérite. L'élément distinctif est sa naissance sur laquelle il peut s'appuyer pour obtenir, par celle-ci, mais aussi, par ses propres actions une réputation telle que l'on fait appel à lui pour résoudre le conflit qui dure entre le peuple et les puissants. Ces derniers, tant politiquement que par la fortune, les deux sont intimement liés, possèdent tous les leviers du pouvoir. Aucun ne dispose de l'autorité nécessaire à la résolution du conflit et aucune famille ne souhaite donner ce pouvoir à l'une d'entre elles, c'est pour ces raisons qu'il est nommé archonte Il est ainsi pourvu du nécessaire pour accomplir sa mission de paix civile et de réconciliation. Il faut noter que son profil ne semble pas présenter le danger qu'il s'arroge de façon définitive le pouvoir temporaire qui lui est confié. Si cela lui suffit pour décider et mettre en place une réforme importante de la constitution de la cité, cela ne le préserve pas des uns et des autres. Quels premiers éléments émergent ici pour alimenter une réflexion sur les fondements de l'autorité ? Solon semble échouer parce que son autorité, bien qu'amplifiée par sa désignation, est au départ bien trop faible, elle n'empêche pas ceux qui se sentent lésés de l'interpeller jusqu'à chez lui. L'autorité politique conférée, n'a de forte capacité à agir que si elle a été conférée par des institutions politiques solides et que celles-ci lui apportent leur force et pérennité.

A.1.5 L'exemple de Périclès : une autorité forte contestée

> « [...] ; et justement, si j'ai réuni l'assemblée, c'est afin de rafraîchir vos souvenirs et de vous adresser des remontrances [...][944] ».

Réunir l'assemblée est un pouvoir que Périclès détient par son élection à la stratégie. Faire acte d'autorité : c'est prendre la décision de le faire, d'aller au-devant de cette foule dont il sait qu'elle lui est maintenant défavorable. C'est aussi avoir la capacité à retourner la situation : à se placer lui-même en position d'accusateur.

La situation de Périclès est celle-ci, il se heurte à ce qu'É. Canetti nomme *masse de refus*. Il la caractérise ainsi : « Une sorte particulière de masse se constitue par un refus : des hommes ensemble ne veulent plus faire ce qu'ils ont fait jusqu'à présent à titre individuel. Le refus est soudain, interdiction qu'ils imposent à eux-mêmes ». Il ajoute : « Elle s'impose en tout cas avec la plus grande force. [...], mais c'est son caractère négatif qui est déterminant. Elle naît toujours d'un besoin des intéressés[945] ». Il lui faut rétablir, contre l'indocilité que lui manifeste le grand nombre, ce double lien d'assujettissement, du peuple à lui-même et de lui-même au peuple, il s'agit là d'un mouvement réflexif que l'on peut traduire par alliance et autorité. Il faut noter la situation visiblement dissymétrique entre l'homme seul et l'assemblée des citoyens. On aura l'occasion de la noter à plusieurs reprises dans le commentaire des protagonistes de nos sources théâtrales : Ion, Teucros, Oreste ou Œdipe. Dés-assujetti, redevenu au sens propre sujet de son action, le peuple a déjà envoyé des ambassadeurs à Lacédémone. Pour ré-assujettir le peuple a sa politique, à ses choix, et redevenir le *premier citoyen* de la cité, il choisit dans la seconde partie de son discours d'être le parrhésiaste.

La *mètis*, écrivent Jean-Pierre Vernant et Marcel Détienne, « ancre profondément l'esprit dans le projet qu'elle a par avance machiné, grâce à sa capacité de prévoir, par-delà le présent immédiat, une tranche plus ou moins épaisse du futur[946] ». Deux métaphores sont souvent employées comme exemple de détenteur d'autorité : le pilote du navire qui prend les

[944] Thuc., II, 60, 1.
[945] Canetti É., 2018, 56.
[946] Détienne M., Vernant J. –P., 1974, 22.

décisions pour mener à bien son voyage ; le médecin qui doit prendre des décisions de soins, de traitements. Ces deux professionnels ont en commun de posséder une technique dont l'utilité est de prendre soin des autres. Le médecin fait recouvrir la santé à ses patients, le pilote doit éviter le naufrage et donc souvent la mort à ses voyageurs et membres d'équipage. Le médecin est aussi celui dont la parole est indexée à la vérité pour au moins deux raisons, me semble-t-il, d'abord, il s'inspire du savoir du dieu ; puis, sa prescription est notamment celle qui instaure un régime de guérison ou préventif qui repose sur un savoir ; savoir et pouvoir, ici de guérir, sont à nouveau assemblés et les conseils d'Eryximaque dans le *Banquet* de Platon sont suivis, sans conteste, par les invités. Ce sont les nouveaux arrivants qui n'ont pas écouté le médecin qui créent l'indiscipline. Le médecin est vérité par sa parole mais aussi par le régime qu'il prescrit, par les aliments ou la préparation absorbés. Ces deux hommes ont ceci en commun que le sort des autres les préoccupe plus que le leur, ou en tout cas, leur statut les pousse à cela. C'est dans cette optique que se place Périclès dans son discours. Entre les deux métaphores possibles pour incarner la figure du guide de la cité, il choisit celle du médecin. Le choix du pilote me semble exclu ici, en effet, le médecin a un double rôle, d'abord celui de prévenir, d'anticiper la maladie mais aussi, de la vaincre quand elle vient ; le pilote doit anticiper les écueils pour éviter le naufrage, et ici la capacité de Périclès à prévoir est mise en cause, il n'a pas su prévoir l'épidémie et le navire a déjà touché l'écueil et il est perdu. L'inattendu, l'imprévisible pour le savoir de l'époque est arrivé. C'est sur son *hexis*, son aptitude à savoir, socle de l'autorité, que Périclès doit de nouveau convaincre, la figure du médecin s'y prête mieux que celle du marin, ses connaissances sont plus larges et reliées au dieu. Cette métaphore du médecin contribue donc largement à la construction de l'image d'un homme qui fait face à la crise, qui est soucieux d'apporter la bonne solution c'est-à-dire d'homme possédant une autorité indéniable dans ce processus. On prononce un discours à l'assemblée pour persuader, et persuader c'est rendre croyable ce que l'on dit. Si *dire c'est faire*, c'est aussi *faire croire*. A la tribune les deux affirmations coexistent. La double vérité des sophistes n'est pas autre que cela, faire croire, à l'une ou l'autre des thèses. Le croyable, c'est littéralement le bien-fondé. Mais rendre croyable n'est peut-être pas seulement affaire de mots mais aussi de temps.

Que dit Périclès ? Le peuple est malade, Périclès l'a observé, il montre des « symptômes de colère », il en « perçoit les causes ». R. Barthes rappelle dans son ouvrage *L'aventure sémiologique*, la définition que donne M. Foucault, d'un point de vue sémiotique, du symptôme : « ce serait la forme sous laquelle se présente la maladie ; un dictionnaire de médecine dit : « symptôme : phénomène particulier qui provoque dans l'organisme l'état de maladie » ; on reconnaissait autrefois les symptômes objectifs, découverts par le médecin, et les symptômes subjectifs signalés par le patient[947] ». Néanmoins, il ne suffit pas de faire ce travail d'identification, il faut au médecin dresser un tableau des signes de la maladie. Le signe, indique R. Barthes est, toujours selon M. Foucault le symptôme auquel se rajoute la

[947] Barthes R., 1985, 274 – 275 ; Didi-Huberman, 2020, 40. « Il faudra, donc, s'interroger encore sur ce que veut dire, sur ce qu'implique le mot « symptôme ». Mot difficile à cerner : il ne désigne pas une chose isolée, ni même un processus que l'on pourrait réduire à un ou deux vecteurs, ou à un nombre précis de composantes. C'est une complexité au deuxième degré. C'est autre chose qu'un concept sémiologique ou clinique [...] Le paradoxe visuel est celui de l'apparition : un symptôme apparaît, survient et, à ce titre, il interrompt le cours normal des choses [...] un symptôme n'intervient jamais au bon moment, apparaît toujours à contretemps, tel un très ancien malade qui revient importuner notre présence. [...] ce que le symptôme temps interrompt n'est donc rien d'autre que le cours de l'histoire chronologique ».

« conscience organisatrice du médecin ». Le symptôme est la résultante d'un travail d'observation, il va alimenter le tableau des signes de la maladie qui conduit au diagnostic. La métaphore du médecin prend alors tout son sens et son ampleur car, écrit R. Barthes « le médecin serait alors celui qui transforme, par la médiation du langage [...] le symptôme en signe[948] », c'est-à-dire en diagnostic. Il poursuit ainsi : « [...] le signe médical aurait une triple valeur, ou une triple fonction ; il est anamestique, il dit ce qui s'est passé ; il est pronostic, il dit ce qui va se passer ; et il est diagnostic, il dit ce qui se déroule actuellement[949] » - en cela il est proche du devin, porteur de la parole du dieu. Cela, me semble-t-il, est tout à fait conforme au choix et au discours de Périclès. A partir des symptômes, ayant énoncé les signes que présente la cité, Périclès identifie la maladie et déjà il annonce un traitement : « c'est afin de rafraîchir vos souvenirs et de vous adresser des remontrances ». Périclès agit en médecin, son but est bien de changer l'état du peuple, de le faire passer de l'état d'un corps malade à celui de corps sain[950]. Périclès montre que c'est sa *technè* singulière de médecin qui lui a permis d'identifier des causes qui se manifestent par les symptômes qu'il a perçus et traduits. Néanmoins, peut-être faut-il être moins affirmatif sur la relation d'efficacité du couple savoir/prescription, c'est du moins l'affirmation de Gorgias, si le médecin s'appuie sur sa connaissance, il doit avoir un discours persuasif auprès de son patient pour lui faire admettre le bien-fondé de la prescription. Socrate s'adressant à Gorgias l'interroge ainsi :

> Socrate : - « De quels discours ? De ceux qu'indiquent aux malades le régime à suivre pour retrouver la santé ? », 449e.

Sur cette efficacité Gorgias répond ainsi :

> « Il m'est arrivé maintes fois d'accompagner mon frère ou d'autres médecins chez quelque malade qui refusait une drogue ou ne voulait pas se laisser opérer par le fer et le feu, et là où les exhortations du médecin restaient vaines, moi je persuadais le malade, par le seul art de la rhétorique », 456 b.

Que lire ici ? Que le rhéteur est apte à remplacer le médecin ? Ou que la science du médecin n'est rien si le patient n'est pas persuadé de l'utilité de la chose prescrite ? La métaphore du médecin/guide de la cité utilisée par Périclès, ne peut fonctionner, que si celui-ci s'appuie, à la fois, sur un savoir reconnu et sur le discours persuasif. Dans le cas contraire, il est réduit à être ce médecin, frère de Gorgias qui pose le bon diagnostic mais qui ne peut pas persuader son patient de la justesse de sa prescription. L'échec du seul savoir est-il seulement un échec du discours ou l'absence d'autorité ? La métaphore du médecin est figure du discours, compréhensible par tous, l'identification fonctionne, mais n'est pas suffisante. Son autorité est affaiblie, elle seule ne peut persuader, il lui faut comme pour le savoir du médecin le vecteur du discours qui emporte la décision. M. Foucault affirme que la *parrhèsia*, le discours indexé à la vérité est ce mode qui permet de prendre l' « ascendant » sur les autres. Néanmoins, la métaphore de l'autorité du médecin disparaît rapidement, il reprend le personnage politique

---

[948] *Idem*, 275 – 276.
[949] *Idem*, 276.
[950] Foucault M., 2004, 122. « Il y a maintenant les significations d'ordre moral. « Gouverner » peut vouloir dire « conduire quelqu'un, soit au sens, proprement spirituel, du gouvernement des âmes – sens tout à fait classique et qui, lui, va durer et subsister très, très longtemps -, soit d'une manière légèrement décalée par rapport à cela, « gouverner » peut vouloir dire « imposer un régime », imposer un régime à un malade : le médecin gouverne le malade, ou le malade qui s'impose un certain nombre de soins se gouverne ».

qu'il est pour affirmer sa propre autorité, une autorité sans masque, pour donner et asseoir ses conseils à la cité :

> « En ma personne, pourtant, votre colère vise un homme qui, je crois, n'est inférieur à personne pour juger ce qu'il faut et le faire comprendre, qui de plus est patriote, et ne cède pas à l'argent[951] ».

Il faut faire deux remarques. D'abord, émerge ici le souci des autres, si Périclès emploie le « je » pour affirmer son autorité, celle-ci est au service du « nous », la cité. Pour prouver les qualités qu'il affirme posséder dont l'expérience, cette prudence de l'action, la *phronésis*, il se réfère à son passé de guide de la cité :

> « Les arguments devraient vous suffire, par lesquels, en d'autres circonstances, j'ai souvent déjà, montré que ce soupçon était mal fondé[952] ».

Ce « souci des autres » peut s'exprimer par le terme *épiméleia* : « le soin que l'on prend de quelque chose, voire de quelqu'un ». [...] . C'est un mot très fort. Il décrit une activité, il implique l'attention, la connaissance, la technique[953] ».

Puis, le début du discours affirme de façon distincte le pouvoir qu'il détient de son élection à la stratégie, de l'autorité qu'il manifeste. L'autorité a besoin d'un socle sur lequel s'appuyer, celui-ci peut être la force, ici, dans le contexte de la démocratie athénienne, Périclès s'appuie sur ses qualités, sur son expérience, sur son passé de guide de la cité qui sont alors socle d'autorité. Il ne s'agit plus du passé dont se réclame Alcibiade pour obtenir le commandement de la cité, mais celui de son « agir » au service de la cité, c'est-à-dire du collectif. Le présent (ou son futur) comme stratège s'appuie sur sa personne et non plus sur sa famille, sur un *muthos* ancestral.

> « Je m'attendais à ces symptômes de colère que vous marquez envers moi, car j'en perçois les causes ; [...][954] ».

Périclès aurait pu entamer son discours en affirmant qu'il est surpris des manifestations de mécontentements du peuple athénien à son encontre. Cependant, une telle entame serait un aveu de faiblesse, le stratège serait surpris par la manœuvre, ici, il n'en est rien, il est même prêt non seulement à répondre, mais aussi à soigner cette crise dont les symptômes lui sont connus. Néanmoins, faiblesse il y a, et, A. Kojève écrit que « l'autorité est la possibilité qu'a un agent d'agir sur les autres (ou tout autre) sans que ces autres régissent sur lui, tout en étant capable de la faire[955] ». Dans ce contexte, l'existence de symptômes de crise montre, de façon claire, qu'il existe une large faction d' « autres qui réagissent » à l'encontre de Périclès et qui lui contestent son autorité. Il faut constater, ici, une diminution de l'autorité de Périclès. C'est par sa parole, par sa force de conviction qu'il tente de rétablir cette autorité qui le fuit. Ce fait marque toute la différence entre la réaction du tyran dont la reconnaissance de l'autorité repose sur la force et la peur et celle de Périclès qui, dans la cité démocratique, repose sur la légitimité. En II, 61, son discours prend une autre direction :

---

[951] Thuc., VIII, 60, 1.
[952] *Idem*, 62.
[953] Foucault M., 2001b, 1219.
[954] Thuc., II, 60, I
[955] Kojève A., 2004, 58.

> « Toutefois, il est un point encore que je veux vous signaler. Il ne semble pas que vous ayez songé à l'importance des moyens dont vous disposez pour assurer votre domination. Je n'en ai pas non plus parlé dans mes précédents discours et, comme il y a quelque prétention à user de cet argument, je m'abstiendrais aujourd'hui encore de le faire, si je ne vous voyais en proie à un désarroi injustifié[956] ».

A partir de là, longuement, il détaille les avantages que possède Athènes sur ses adversaires et qui lui procurent sa supériorité et une grande espérance dans le gain de la guerre. Il ne lui suffit plus de donner son avis pour que l'autorité qui est sienne entraîne les citoyens à voter dans son sens. Il lui faut avancer les arguments qui lui ont servi à construire sa propre opinion. Il n'en avait pas, de son propre aveu, eu la nécessité. Son avis ne s'impose plus naturellement, face à la réaction du peuple, il essaye de reconstruire un socle de vérité à partir de l'aveu que jusque-là, il n'avait pas tout dit. C'est de ce « discours d'aveu » qu'il se voit forcé de repartir[957]. Cependant, si le discours d'aveu a partie liée à la *parrhèsia*, discours d'autorité, le paradoxe est là car l'aveu souvent associé pour nous à la faiblesse est, dans l'exercice de la parole indexée à la vérité, affirmation de force. Il faut s' « avouer » pour être fort c'est-à-dire disposer de cette autorité convoitée.

Si l'autorité de Périclès lui permet d'être réélu successivement quinze fois, puis de nouveau en 429, il ne faut, dans cette étude avoir une image onirique de l'autorité de l'homme politique sur Athènes. A l'autorité décrite par A. Kojève, socle du pouvoir d'alliance entre un homme politique et les compagnons de son hétairie, puis à une autre échelle, avec la fraction des bien-nés ou le grand nombre du peuple, puis encore, transcendant cette dichotomie, avec la cité, il nous faut ajouter le pouvoir et le droit de commander. Qu'est-il, qui le donne et qui le reçoit ? L'autorité permet de « faire-faire ». La parole de celui qui détient l'autorité est résumée laconiquement par le titre bien connu de l'ouvrage J. –L. Austin : *Quand dire, c'est faire*[958]. L'auteur utilise le verbe *to perform*, dont une partie du sens anglo-saxon, est absent dans l'usage du français[959] : « *Perform*, verbe que l'on emploie d'ordinaire avec le substantif action car il indique que produire l'énonciation est exécuter une action (on ne considère pas, habituellement, cette production-là comme ne faisant que dire quelque chose)[960] ». Si à la tribune, l'orateur performe au sens *austinien*, est-ce suffisant pour commander[961] ? Le droit de commander, non seulement appelle mais impose l'obéissance, il est force et obéissance et dans cette obéissance il puise sa puissance. Seul le stratège détient cette puissance et cette force de se faire obéir[962] :

> « Quand ils exercent un commandement, les stratèges ont le droit d'emprisonner tout homme qui manque à la discipline, de le chasser de l'armée et de lui infliger une amende ; mais ils n'usent guère de l'amende[963] ».

---

[956] Thuc., II, 62.
[957] Foucault M., 2014, 17.
[958] Austin J. –L., 1970.
[959] Dans le domaine de la pratique de l'art, nous avons le même problème devant l'artiste dont l'acte artistique est d'agir pour signifier : nous utilisons le plus souvent le terme : *performance*.
[960] Austin J. –L., 1970, 42.
[961] Ambroise B., 2008, 8. Sur ce sujet, B. Ambroise écrit : « L'idée que le langage sert à faire des choses n'est pas totalement inédite, puisqu'Aristote, déjà, dans la *Rhétorique*, s'était intéressé aux effets que le langage pouvait susciter ».
[962] La constitution athénienne limite le pouvoir du stratège, fonction élective, à un an renouvelable. Pour agir, il lui faut un vote des citoyens qui l'autorise à mobiliser des moyens en hommes, en navires et en argent.
[963] Arist., *Const. Ath.*, 61, 2.

A l'autorité, à l'écoute que le peuple lui accorde, Périclès ajoute ce pouvoir d'imposer que la stratégie lui procure. La stratégie fait partie, selon le terme de N. Loraux, des *realia*[964], qui sont la sphère même de la notion de pouvoir.

Nous avons ici un droit sur lequel nous pouvons marquer trois points : autorité - alliance - pouvoir de commander. Ce dernier terme, dans le cas de Périclès, nous l'avons limité par l'institution qui le lui accorde et je voudrais insister sur ce point. La prise de pouvoir de Critias elle aussi trouve son premier sol par un vote du peuple qui le désigne ainsi que vingt-neuf autres citoyens pour rédiger la constitution dans un moment d'exception[965] mais où aucun moyen de limitation de pouvoir ne peut s'appliquer hors la violence. Nous reviendrons sur ce sujet en toute fin de cette étude.

A.2 Nouer alliance

A.2.1 L'*Alcibiade* de Platon : comment se scelle l'alliance entre Socrate et Alcibiade

Socrate en interpellant Alcibiade prend à la fois l'initiative et mais aussi le risque lié à l'interpellation du faible par le fort. L'interpellation est une forme de parole performatrice qui peut contenir de façon sous- jacente ou non, un ordre, un faire-faire pour parler comme R. Barthes. Elle est habituellement l'usage du puissant. Ici, Socrate interpelle le jeune et ombrageux mieux-né Alcibiade. L'interpellation de Socrate entame le dialogue mais surtout, elle constitue le premier *acte* de la naissance politique d'Alcibiade. Pourquoi à ce moment Socrate prend-il cette initiative, alors, qu'il l'avoue lui-même au jeune Athénien, il a attendu de nombreuses années pour lui adresser la parole ? Une partie de la réponse se trouve dans la situation d'Alcibiade : il est seul, « [...] les autres l'ont délaissé[966] », « sa hauteur et son dédain[967] » les ont « rebutés ». Socrate lui dit : « [...] j'ai examiné comment tu te comportais à l'égard de tes admirateurs, et voici ce que j'ai remarqué[968] ». Prenons un temps d'arrêt. En premier, il faut souligner cette solitude d'Alcibiade. Elle est à l'opposé de la norme de vie d'un bien-né qui se doit d'être entouré, d'entretenir et de développer un large cercle de sociabilité. Cette solitude hors de la norme induit une situation de vulnérabilité dont profite Socrate. Il sera important de revenir sur cet état au moins à deux reprises, à propos de la nature des hétairies et dans le texte du Pseudo-Xénophon où celui-ci dénonce la vulnérabilité des bien-nés face à la force et la violence du peuple. En second, soulignons deux thèmes liés qui émergent clairement ici : *mètis* et *kairos*. Apparaît de façon sous-jacente la métaphore du chasseur, celui-là même qui doit maîtriser et allier les deux pré-requis du résultat de son entreprise. Pour atteindre sa fin qui est d'arriver à nouer une alliance avec Alcibiade, Socrate doit capter sa proie sans attendre plus. Il lui faut donc, dès l'entame du dialogue, déjà faire état de ses qualités dans un mode rapide et incisif. L'affaire se joue ici en trois étapes distinctes, d'abord, l'observation : « j'ai examiné comment tu te comportais [avec les autres qui n'ont connu que l'échec auprès de

[964] Darbo-Peschanski C., 2004, 37–38. Le terme est emprunté à cet article consacré à la pensée et la pratique d'historienne de N. Loraux.
[965] Xén., *Hell.*, II, 3, 1.
[966] Plat., *Alci.*, 103 a.
[967] *Idem*, 104 a.
[968] *Idem*, 103 b ; Détienne M., Vernant J.–P., Paris, 1974, 23. Peut-être que Socrate a même épié Alcibiade : « *Dokeuein*, épier est un terme technique de pêche, de chasse, de guerre. L'auteur du *Bouclier hésiodique* l'emploie pour parler d'un pêcheur accroupi à l'affût, prêt à jeter sur le poisson le piège de son large filet ».

toi] » ; Socrate en a tiré leçon et a adopté un comportement tout différend ; puis, maintenant seulement il saisit l'opportunité de lui parler car il est seul ; cette solitude présente pour Socrate deux avantages certains : il ne sera pas aux prises avec des érastes concurrents comme auparavant ; Alcibiade esseulé sera plus enclin à écouter avec attention Socrate ; enfin, la troisième étape est bien sûr la présentation des termes de l'alliance et les avantages que l'un et l'autre en retireront. A l'initiative de la rencontre, Socrate engage en premier le dialogue. Il prend et garde la parole de 103 a à la fin de 104 c. entame longue mais surtout dense car il lui faut dans le discours qu'il entreprend, non seulement parcourir les trois étapes que nous avons notées, mais montrer dès lors, et cela est de la plus haute importance, qu'il est l'homme indispensable qu'il faut à Alcibiade, l'homme de sa situation. Ici, dans ce dialogue, Platon associe *métis* et politique. Émerge, également, la nécessité. Quelle est-elle ? La décision de Socrate d'aller au-devant d'Alcibiade, de rompre son vœu de silence est motivée par une nécessité, Alcibiade a le projet de prendre la parole devant l'assemblée et il est nécessaire que sa première prise parole soit un succès. Schéma intéressant, car il est proche de la position de Périclès. Ce dernier doit parler et son discours doit impérativement récolter l'approbation du peuple. Le thème de la *mètis* réapparaît. Son utilisation suggère l'idée d'une réflexion toujours engagée par celui qui l'utilise, la *mètis*, disent M. Detienne et J. –P. Vernant, est « rien moins que légère, *leptê* » parce qu'elle est « lestée de tout le poids de l'expérience acquise, elle est une pensée dense, touffue, serrée – *pukinë* ». Il faut fomenter, étudier les conséquences du geste, l'homme à la *mètis* n'est jamais en repos. C'est l'homme en perpétuelle réflexion mais aussi toujours en mouvement, il est littéralement animé par l'*energeia*. On pressent que cet « homme à la *mètis* » est doté d'une intelligence supérieure. Cela explique que la *mètis* est toujours perçue par l'homme grec comme une forme d'intelligence, pour reprendre le sous-titre d'ouvrage de M. Detienne et J. –P. Vernant. Il faut à ce moment, faire deux remarques à valeur d'avenir : d'abord, il faut ajouter ici le commentaire d'Hélène à propos d'Ulysse, dans une scène du début de l'*Iliade*, que commente M. Casevitz : « Hélène exprime le sentiment mêlé que le personnage lui inspire, comme à d'autres sans doute, de l'admiration et de la défiance, puisque la *mètis* engendre ingénieuses combinaisons mais aussi pièges » ; dans les pièges offerts à la pratique de la *mètis*, il y a la fausse apparence qui est toute proche du mensonge ; J.–P. Vernant cite l'exemple du poulpe qui « est réputé pour sa *mètis*[969] », il cite Oppien qui le « compare à un de ces voleurs qui sortent la nuit pour saisir une proie par surprise ; le poulpe est insaisissable : sa *méchanè* lui permet de se confondre avec la pierre à laquelle il se fixe » ; se faire passer pour pierre est aussi une forme de mensonge ; enfin, au contraire du poulpe, Socrate ne ment pas à l'instar d'Ulysse qui se pare d'identités différentes jusqu'à prétendre n'être personne ou être aveugle, se dévoiler est sa ruse. A l'opposé d'Ulysse, sa finalité est vérité et non mensonge. En ce qui concerne strictement la politique, la « *technè* des *technai* », G. Ginsburg note cette appréciation de Socrate sur sa façon de la pratiquer :

> « Je crois être un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul », s'exclame Socrate d'une façon provocante, « qui cultive le véritable art politique et le seul qui mette aujourd'hui cet art en pratique »[970].

[969] Détienne M., Vernant J. –P., 1974, 45.
[970] Ginzburg C., 1989, 18–19 ; la citation du *Gorgias* est 521d.

Ils associent également, la *mètis* avec le *kairos*. Pour eux, « l'homme à la *mètis* est sans cesse prêt à bondir ; il agit dans le temps d'un éclair[971] ». Il saisit ou provoque l'occasion[972]. « Car l'homme à la *mètis* » est celui qui profite des situations, qui adviennent naturellement ou qu'il conduit à faire advenir. Les auteurs disent : « Devançant le *kairos*, si rapide qu'il soit, c'est la *mètis* qui joue contre lui l'effet de surprise ; elle peut « saisir » l'occasion dans la mesure où même où, n'étant pas « légère », elle a su prévoir la suite des événements et s'y préparer de plus loin[973] ». La *mètis* écrivent J. –P. Vernant et M. Détienne « ancre profondément l'esprit dans le projet qu'elle a par avance machiné, grâce à sa capacité de prévoir, par-delà le présent immédiat, une tranche plus ou moins épaisse du futur[974] ». La *mètis*, pour l'homme qui en possède tous les possibilités s'apparente à la vision du devin si elle n'est pas d'inspiration divine, elle semble plaire aux dieux. Il faut noter une première intervention de la notion de temps. Socrate est exactement cet homme que décrivent les deux auteurs, car il réunit sur sa personne et son action à la fois la *mètis* et le saisissement du moment opportun. L' « homme à la *mètis* » est alors, celui qui sait utiliser le temps. L'utilisation du temps, savoir le ralentir – « tandis que moi pendant tant d'années [...][975] » - ou l'accélérer quand il le faut. Parce que les conditions n'étaient pas remplies, le dieu retenait Socrate et sa parole, le dieu est lui-même *mètis* – « Aujourd'hui qu'il a cessé [l'empêchement divin], je viens à toi[976] » - : Socrate n'abordait Alcibiade ni ne lui parlait parce que celui-ci était trop jeune et ne nourrissait pas encore une ambition affirmée. Socrate montre là, dans son attente patiente et dans son action rapide et inattendue, les qualités du stratège qui surprend l'ennemi, mène à bien son embuscade ou son encerclement. Ce dialogue est le moment où le temps est venu et donc s'accélère, l'entame du discours le dit, les premières parole de Socrate sont : - « Fils de Clinias, tu es sans doute surpris [...] ». Alcibiade ne s'attendait pas à cette apostrophe, il est certain que Socrate, ne le suivant pas, à prémédité de le rencontrer, comme par hasard, à l'intersection de deux ruelles de la ville haute d'Athènes. Déjà là, faisant preuve de *mètis* et de *kairos*, il montre à Alcibiade deux des qualités qui seront versées à son crédit dans la proposition d'alliance avec lui.

---

[971] Détienne M., Vernant J. –P., 1974, 22.

[972] Selon Hérodote (VI, 140), Cimon fils de Miltiade, en matière de *mètis* et de *kairos* sait de qui tenir : voici le récit qu'Hérodote fait de la prise de Lemnos par Miltiade, fils de Cimon, son père. Dans cet extrait, le *kairos* est à la fois la conquête de la Chersonèse, assimilée au territoire de l'Attique, qui fait face à Lemnos et dont elle n'est que peu distante, en tout cas suffisamment près, pour qu'un équipage possédant un navire léger et rapide, préparé pour la circonstance, puisse faire la traversée en une seule journée ; et en second, l'attente par Miltiade de circonstances météorologiques favorables, des vents étésiens établis (c'est-à-dire soufflant du nord), profitables aux Athéniens : « Il ne se passa plus rien alors. Mais bien des années plus tard, la Chersonèse passa aux mains des Athéniens, et Miltiade fils de Cimon profita des vents étésiens pour se rendre, en un jour, d'Éléonte en Chersonèse à Lemnos ; il rappela aux Pélasges l'oracle qu'ils ne s'attendaient pas à voir un jour réalisé, et leur ordonna de quitter l'île. Les gens d'Héphaistia obéirent ; ceux de Myrina refusèrent d'admettre que la Chersonèse fut l'Attique, mais ils furent assiégés jusqu'au jour où ils durent également céder. C'est ainsi qu'avec Miltiade les Athéniens prirent Lemnos. Le récit montre là, sans aucun doute, que Miltiade a préparé avec soin son raid afin qu'il soit un plein succès. De plus, il fait montre de savoir militaire en prenant la ville Myrina grâce à un siège. Cette dernière action a été certainement facilitée par l'impréparation de la cité à le tenir. La surprise est élément fort de son action : Miltiade conjugue ici des talents militaires indéniables mais démontre également une qualité essentielle aux grands stratèges l'art de saisir le moment : c'est-à-dire de savoir gérer une composante du temps : temps court ou temps long, il y a un moment à saisir pour agir : *μῆτις* et *καιρός*, les deux sont étroitement présents et liés dans la prise de Lemnos.

[973] Détienne M., Vernant J. –P., 1974, 22.

[974] *Idem*, 22.

[975] Plat., *Alci.*, 103 a.

[976] *Idem*.

> « Tu penses que si, un de ces jours, tu prends la parole devant le peuple – et tu comptes bien le faire très prochainement – tu convaincras les Athéniens, du premier coup, que tu mérites bien plus de considération que Périclès ou tout autre avant lui, et tu te dis que, dès lors, tu seras tout puissant[977] dans cette ville[978] ».

Socrate lui décrit un projet apparemment simple, néanmoins à la hauteur de l'ambition du garçon, il doit prendre la parole à la tribune de l'assemblée et, aux yeux du peuple, acquérir immédiatement une valeur, une estime supérieure à celle dont jouissait son oncle et tuteur Périclès ou « tout autre » guide du peuple avant lui. Seulement, lui dit Socrate, il y a un prérequis, Alcibiade doit faire alliance avec Socrate :

> « Cher fils de Clinias et de Diomaché, c'est qu'il est impossible que tu réalises sans moi tous ces projets, tant est grande la puissance dont je crois disposer pour tes intérêts et sur ta personne ».

Il faut lire lentement ce passage ; d'abord, Alcibiade est interpellé non pas par son seul nom, ni seulement avec accolé au sien celui de son père, qui est de coutume, mais aussi, de façon inhabituelle, avec celui de sa mère ; Socrate rappelle ainsi les sources de puissance d'Alcibiade ; puis, il affirme, sans détour, que lui-même, possède une puissance supérieure à celles-ci ; sans l'aide de Socrate, être le descendant de Clinias et de Diomachè, disposer de tous leurs héritages immatériel n'est pas suffisant. Cela Socrate lui-même l'affirme en suivant à Alcibiade :

> « [...] J'espère de mon côté, que je serai très puissant auprès de toi, quand je t'aurai démontré combien je suis précieux , à tel point que ni ton tuteur, ni tes parents, ni aucun autre, n'est en état de te faire acquérir la puissance que tu désires, personne, excepté moi, avec l'aide du dieu, bien entendu ».

Une alliance doit être fondée sur des avantages réciproques. Les termes doivent se rapprocher de l'équité. Au moment où ceux des alliés s'affaiblissent, et que ceux d'Athènes deviennent disproportionnés, alors l'alliance est *de facto* dissoute, et la relation se transforme en soumission. L'alliance que propose Socrate est donc à double effet car elle doit servir les intérêts politiques d'Alcibiade. L'homme-*mètis* Socrate dévoile à ce moment l'avantage qui est le sien, il serait « très puissant auprès de lui », dans quel but ? L'alliance proposée est pleinement de nature amoureuse de type éraste-éromène. L'homme âgé et expérimenté propose au jeune homme son savoir. Ce savoir que certains bien-nés, nous l'avons bien vu dans la seconde partie de ce travail, considèrent comme assez précieux pour être acquis à prix d'or. L'affaire amoureuse n'est pas moins importante que l'action proposée. Dans *Le Banquet*, traité de l'amour *érastique*, Platon met dans la bouche de Pausanias les paroles suivantes : « par ailleurs, il est impressionnant de voir comme chacun y va de son conseil pour encourager l'amoureux, sans considérer qu'il fait quelque chose de honteux ; s'il arrive à ses fins, on le félicite, et c'est, s'il échoue, qu'on le méprise[979] ». Le moment choisi doit être le bon, Socrate, en quelques paroles, doit arrêter Alcibiade, capter son attention, le prendre dans son filet et le relever. Qu'a attendu Socrate durant « tant d'années » ? Sinon que l'alliance, l'échange soit possible, que la nécessité l'impose, qu'Alcibiade ait des ambitions politiques et qu'il accepte

[977] *Idem*, 105 d. Plus loin Socrate rajoute « Car si, toi, tu mets tes espérances dans le peuple pensant lui démontrer que tu es précieux pour lui et par-là acquérir sur-le-champ pleine puissance sur lui, [...] ».
[978] *Idem*, 105 a – b.
[979] Plat., *Banq.*, 182 d–c.

l'aide proposée par Socrate, là où Socrate n'a rien d'autre à proposer que sa capacité à raisonner et son savoir pour capter le jeune mieux-né. Alcibiade, en première lecture, n'est pas libre de son destin car il fait partie des intentions du dieu et rien ne peut se faire sans l' « aide du dieu » – certains diraient Dieu a des projets pour toi. Mais, l'apport du dieu est essentiel dans la déclaration de Socrate : « tant que tu étais trop jeune et que ces espérances ne t'emplissaient pas encore dans le cœur, le dieu ne m'autorisait pas à te parler ; il ne voulait pas que je le fisse inutilement. A présent, il me rend la liberté, car tu es prêt à m'écouter[980] ». En fait, son destin n'est-il pas déjà inscrit dans la *mètis* de Socrate ? La suite nous la connaissons, Socrate au lieu de démontrer à Alcibiade l'étendue de ses connaissances, lui fait avouer, mettre au jour – le procédé de la maïeutique – son absence de savoir. Deux thèmes prédominent à ce point, d'abord, la parole liée au savoir que l'homme doit posséder – *épistém*è contre *doxa*. Nous pourrions presque avancer que le but de Socrate pourrait être d'établir entre la cité et Alcibiade, une relation de même nature que celle qui l'unit à Alcibiade : de type éraste – éromène. Une forme d'alliance comportant une dimension où l'amour n'est pas exclu avec ses vicissitudes.

Dans l'*Alcibiade*, se dessine donc la double alliance de Socrate avec Alcibiade et de ce dernier avec le peuple. Alcibiade doit, pour accéder à la puissance, premier pré-requis, prendre la parole à la tribune et convaincre le peuple, cela est acté. Apparaît un deuxième pré-requis qui résulte de l'examen que Socrate impose à Alcibiade sur le savoir qu'il maîtrise. Il ne suffit pas qu'il monte à la tribune, il lui faut donner les meilleurs conseils : « Ainsi, c'est à propos des choses qui te sont connues que tu peux donner de bons conseils ?[981] ». C'est-à-dire, c'est ton savoir qui te permettra principalement de prendre l'ascendance sur le peuple et les autres orateurs. Si savoir et pouvoir font le plus souvent couple, il faut ici, à Athènes, associer savoir à autorité. C'est à la fois le message de Socrate et celui de Périclès. Que peut-on ajouter ? Certainement, cette réflexion à propos du lien entre le souci de soi que défend Socrate et l'éthique politique de J. Butler qui fait partie de la réponse à la question qu'elle se pose à propos d'une vie bonne :

> « En tout état de cause on rappellera ces formules de *L'Herméneutique du sujet* où Foucault déclare avoir montré « comment le souci de soi – ce vieux souci de soi dont on avait la formulation théorique et systématique première dans l'*Alcibiade majeur* – avait été libéré de son rapport privilégié à la pédagogie, comment il s'était affranchi de sa finalité politique et par conséquent comment il s'était dégagé des conditions sous lesquelles il était apparu dans l'*Alcibiade*. Le souci de soi s'est donc libéré de la politique[982] ».

A.3 *Parrhèsia*

M. Foucault, dans sa lecture d'*Ion*, la pièce d'Euripide, insiste particulièrement sur la notion du risque de la parole parrhésiastique :

> « Vous voyez apparaître ce problème du risque, ce problème du courage, ce problème qui va se passer entre celui qui a obtenu la décision et le peuple qui l'a suivi. C'est ce

[980] Plat., *Alc.*, 105 e–106 a.
[981] *Idem*, 106 d.
[982] Butler J., (2014), 12-13.

> jeu du risque, du péril, du courage, qui est indiqué, avec si vous voulez, ce pacte parrhésiastique qui répond un peu à celui qu'on a évoqué tout à l'heure dans la pièce d'Euripide. C'est un pacte parrhésiastique : je vous dis la vérité ; vous la suivrez si vous voulez ; mais si vous la suivez, considérez que vous serez solidaires des conséquences quelles qu'elles soient, et que je n'en serai pas le seul et l'unique responsable[983] ».

Ce commentaire s'applique parfaitement à ce discours de Périclès dans lequel il assume clairement au moins à deux reprises ses prises de position antérieures :

> « Si, au moment où vous avez suivi mon conseil d'entrer en guerre [...][984] ».
> « Pour moi, donc, je suis le même, et ne me dédis point[985] ».

De façon claire, Périclès se lie, se coud de lui-même à sa parole, à son discours. Ce que la parole vaut, l'homme le vaut. L'un des éléments forts qui ressort de ce discours est la solitude de Périclès. Il est seul et ne se dédit point : il ne bifurque pas, sa parole reste droite. Sa solitude et le refus de se dédire sont deux éléments du risque souligné par M. Foucault : le parrhèsiaste est celui qui affronte les autres, conscient du risque, mais ne renonçant pas.

> « Au cours de l'histoire, les chercheurs et les diseurs de vérité ont toujours été conscients des risques qu'ils couraient ; aussi longtemps qu'ils ne se mêlaient pas des affaires de ce monde, ils étaient couverts de ridicule, mais celui qui forçait ses concitoyens à le prendre au sérieux en essayant de les délivrer de la fausseté et de l'illusion, celui-là risquait sa vie : « S'ils leur étaient possible de mettre la main sur un tel homme…ils le tueraient », dit Platon dans la dernière phrase de l'allégorie de la caverne. Le conflit platonicien qui oppose diseurs de vérité et citoyens [...][986] ».

Attitude qu'il partage avec le personnage de Teucros. Pourquoi se dresser ainsi en *contrarian* ? Qu'est-ce qui motive ce courage ? Une vision de l'intérêt de la cité qu'exprime Périclès :

> « Je pense en effet, quant à moi, qu'un État sert mieux l'intérêt des particuliers en étant d'aplomb dans son ensemble, que prospère en chacun de ses citoyens individuellement, mais chancelant collectivement [...][987] ».

Périclès défend une conception des liens cité/citoyens : le parrhésiaste, qu'il soit *autourgos* ou frère d'Ajax est, d'abord, le défenseur solitaire d'un ordre et d'une vérité. Ce qu'il faut, *in fine*, faire surgir, souligner et garder en mémoire, est le lien entre autorité et vérité ; c'est l'autorité individuelle ou collective, qui garantit la véracité. Nous venons d'affirmer le lien : autorité / *parrhèsia*. Une autre relation est venue à la lumière dans le commentaire de la rencontre de Socrate avec Alcibiade, celle de la *parrhêsia* avec le savoir. Pour Platon le savoir est celui des philosophes cependant, dans *Oreste*, le savoir est celui de la tradition et de la loi naturelle. Ici, émerge une parole vraie pouvant trouver substrat sur deux formes de vérité, celle d'un droit naturel et un celle d'un nouveau droit qui s'amplifie, celui de la science. Elle met en valeur la portée de la question de Socrate à Alcibiade qui est celle-ci : comment peut-on espérer parler vrai quand on ne connaît que peu ou rien des questions que l'on débat, quand on ne

---

[983] Foucault M., 2008, 160-161.
[984] Thuc., 60, 7.
[985] *Idem*, 61, 2.
[986] Arendt A., 1972b, 292.
[987] Thuc., 60, 2 – 4.

possède pas le savoir nécessaire pour guider le peuple ? Parler avec autorité change de sphère de pertinence. Dans le discours de Périclès, est visible une des qualités majeures du parrhésiaste, le courage, il nous faut l'ajouter à notre réflexion. Dans ce dossier qui prend forme, il convient de progresser en trois étapes. D'abord en traitant cette dernière qualité pour la donner acquise ; puis en reprenant M. Foucault et son analyse du livre II de Polybe ; enfin, dans les sources. Cependant, préalablement, il est nécessaire de préciser que M. Foucault identifie et décrit trois sortes ou types de *parrhèsia* dans *Ion* :

> « Deuxièmement, le texte de *Ion,* nous met en présence de trois pratiques de dire-vrai. L'une qui est appelée par Euripide lui-même, dans ce texte, *parrhèsia*. On peut appeler cela la *parrhèsia* disons politique ou politico-statutaire ; c'est le fameux privilège statutaire, lié à la naissance, qui est une certaine façon d'exercer le pouvoir par le dire, et par le dire-vrai ». Il nous faudra revenir sur cette affirmation relevant du lien « privilège statutaire/lié à la naissance » avec l'exemple d'Alcibiade. La seconde et la troisième forme de *parrhèsia* concerne la « parole » de Créuse[988] ».

De cette classification, nous n'en garderons qu'une seule, la parole « politique ou politico-statutaire » qu'Ion hérite comme privilège statutaire de naissance. La *parrhèsia* appartiendrait-il alors aux héritages immatériels que reçoit le mieux-né de sa lignée ? Et cela, parce qu'elle exige force et courage, ce « *Courage de la vérité* » qui est le titre, ou sous-titre, du deuxième cours de M. Foucault, consacré au « *gouvernement de soi et des autres*[989] » est ainsi repris dans ce *corpus* d'extraits d'un article de C. Fleury qu'il est important de discuter parce qu'il apporte un éclairage que nous pouvons lier avec certains concepts développés à propos de l' « agir » des mieux-nés, dans la seconde partie de notre approche.

Le courage de la vérité

« Pour Vladimir Jankélévitch, le courage est la vertu « réussie entre toutes », l'élément qui rend « les autres vertus efficaces et opérantes » ; et, peut-être, après tout, « est-il moins une vertu lui-même que la condition de réalisation des autres vertus. Sincérité, justice ou modestie, elles commencent toutes par ce seuil de la décision inaugurale ». Le courage est ainsi une affaire de seuil, de saut[990] ».

D'abord : le courage est vertu ou condition primordiale des autres aptitudes – un seuil qu'il faut franchir, idée qui implique celle de limite qu'il n'appartient pas à tous de franchir, seuls certains sont aptes à le faire. Comme forme de discours la *parrhèsia* se tient au-delà de ce seuil. Elle résulte alors clairement d'un mouvement, d'une action, *energeia* dont la finalité est « morale ».

« L'art de commencer au sens où, d'une part, le courage relève de la décision pure, celle qui fait origine ; et d'autre part, le courage comme la justice est un acte sans capitalisation possible. Ce n'est pas parce qu'on a été juste ou courageux qu'on le sera demain et que cela

---

[988] M. Foucault fait ici référence à son cours du 26 janvier 1983, nous sommes donc dans le cours suivant, celui du 2 février 1983. En effet, il entame ce dernier cours en annonçant qu'il va éclaircir son propos concernant la définition de la *parrhèsia*. Il apparaît que certains des étudiants présents au cours du 26 janvier lui ont « fait part de leur confusion dans la compréhension de la nature de la *parrhèsia* [...] ». Il précise donc dans le début de ce cours de février « simplement, ce que j'avais voulu vous indiquer la fois dernière, c'est que les deux véridictions de Créuse (la véridiction-imprécation et la véridiction-aveu), qui ne sont pas appelées par Euripide *parrhèsia*, prendront ce nom, seront désignés par ce terme ultérieurement etc. », 141.

[989] Foucault M., 2009.

[990] Fleury C., 2014 ,57.

nous absout de l'être encore et encore. « Le juste est aussitôt arrivé que parti, et inversement les justes ». (Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l'amour. Traité des vertus II, I, « Du courage »*). Les courageux sont des commençants, écrit Jankélévitch. Des commençants et des recommençants. Même si à chaque fois ce recommencement est toujours différent, et donc toujours commencement : ce qui est fait n'est nullement fait ; ce qui est déjà fait n'est pas encore fait. Impossible de se dire courageux. Il faut simplement l'être, dans l'instant. Impossible de s'en satisfaire. La chose n'est jamais réglée. Il y aura toujours épreuve à surmonter pour prouver que l'on est courageux. « Ma vertu, au contraire, retombe chaque fois à zéro dans les pauses de l'intention ; la création morale n'est pas une paternité définitive, et qui engendre une fois pour toutes sa créature : c'est plutôt une paternité semelfactive et instantanée [...]». Cet extrait souligne et précise la notion d' « action-courage », il faut les relier ainsi, de façon serrée parce que si le courage est recommencement, alors il ne fait pas partie intégrante des héritages immatériels. C'est, me semble-t-il, seulement l'impératif d'action inculquée aux mieux-nés qui est héritage.

« Qu'est-ce que vouloir ? Qu'est-ce que vouloir si ce n'est déjà manifester une certaine forme de courage ? Car vouloir, ce sera affronter le passage au pouvoir. Vouloir n'est pas *ipso facto* pouvoir. Il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir » affirme aussi V. Jankélévitch dans le même ouvrage. C'est l'absence de vouloir qui fait écart au statut des bien-nés, l'inaction est toujours condamnable dans le monde classique. Les fils d'Aristide et de Thucydide, fils de Mélésias, déplorent la leur. Ils n'ont pas reçu la part d'éducation que seuls leurs parents pouvaient leur donner. Il manque à ces deux hommes, et cela est clair, une part dans les héritages reçus. Dépourvus de celle-ci et ils la souhaitent pour leurs propres enfants. Mais en étant dépourvus, ils n'ont rien à transmettre, c'est pour cette raison, notamment, qu'ils recherchent de concert ceux qui pourraient se substituer à eux, et que le fils d'Aristide tente d'obtenir l'aide de Socrate en appelant au souvenir d'une *philia* antérieure.

> « On croit que la lâcheté dit la vérité des hommes, mais rien de tel. Seul le courage dit leur singularité[991] ».

Le bien-né est bien celui qui doit vouloir passer ce seuil, car le mouvement nécessaire à cette action est courage. Dit simplement, la *parrhèsia* est aussi un défi courageux de dire la vérité malgré tous les risques que cela comporte. Alcibiade ne parvient à la dire qu'un court moment car elle comporte un autre seuil celui de se dire. La vérité du *logos* parrhésiastique n'est pas, le masque qui indique quel personnage du moment on joue, mais elle découvre l'homme qui a choisi ce mode d'expression, ce qui requiert également du courage. La *parrhèsia* est-elle impératif d'appartenance à l'orbe des mieux-nés ?

A.3.1 *Parrhèsia*, première saisie : l'analyse de Polybe (II, 38, 6) par M. Foucault

La première saisie est celle contenue dans la leçon que M. Foucault donne au Collège de France : « Leçon du 2 février 1983[992] ». Dans celle-ci, il analyse un court texte de Polybe[993], où l'auteur a décrit la nature et la forme du gouvernement de la « Confédération des Achéens » qui se singularisent parmi les autres Grecs par « le fait que leur constitution impliquait *isêgoria* (disons égalité de parole, droit égal à la parole[994]), *parrhèsia* et, d'une façon plus générale en

[991] *Idem*, 62, pour ces trois citations.
[992] Foucault M.**,** *Cours 1982–1983*, 136.
[993] Poly., *Hist.*, II, 38, 6.
[994] Foucault M., *1988*, 136.

somme, *alêthinê dêmokratia*[995] ». Pour M. Foucault, Polybe caractérise la démocratie par ces deux seuls éléments : *parrhèsia* et *isêgoria*. Il ajoute que le choix des institutions de la Confédération et de leur fonctionnement est à l'identique de ceux des Achéens, le peuple le plus faible de la Confédération. M. Foucault souligne le lien qui relie *isêgoria* et *parrhèsia*. La première permet à tous de prendre part à la délibération de façon active, d'intervenir à la tribune et de penser y être entendu autant qu'un autre, quel que soit le statut de cet autre. L'auteur propose de commenter et d'élargir ce lien en posant les interrogations suivantes : pourquoi extraire des dispositifs institutionnels de la Confédération achéenne cette double qualité pour en faire le paradigme même de la pratique démocratique ? Pourquoi Polybe la place-t-il si haut dans le fonctionnement de la société achéenne ? Paradoxalement, dans le contexte athénien de notre espace de temps, la délibération dans la cité serait source de tous les maux. Les grands témoins que sont Thucydide et Aristote l'ont rappelé dans la *guerre du Péloponnèse* ou dans *La Constitution d'Athènes*. Euripide et Sophocle en font l'un des thèmes dominants de leurs drames. L'intérêt de reprendre les propos de M. Foucault est bien là, entreprendre la construction d'un triangle de relations entre la *parrhêsia* et le fonctionnement de la cité, premier et second point et enfin les bien-nés que nous étudions durant cette guerre. En premier, les commentaires et questionnements de M. Foucault incitent à revenir au texte même de Polybe au livre II. Voici le passage qu'il relève dans sa traduction C.U.F. :

> « Voici donc, à mon avis, cette cause. On ne saurait trouver un régime et un idéal d'égalité, de liberté, en un mot de démocratie, plus parfaits que chez les Achéens[996] ».

Il faut, néanmoins, relire attentivement Polybe et ne pas négliger de rappeler le contexte de cette citation. Le début du livre II a pour sujet l'histoire de la Confédération achéenne qui disparaît dissoute par Alexandre le Grand. Elle présente des différences notables que Polybe souligne. L'auteur, il est bon de noter, est lui-même achéen et cette appartenance n'est pas sans conséquence sur son récit qu'il faut savoir regarder avec prudence, néanmoins, contemporain de cette confédération, il en reste un bon témoin. La Confédération des Achéens diffère du tout au tout de la première confédération. Pour celle-ci, Thucydide emploie le terme de ligue[997] à l'instar de celle de Délos. Elle est une association égalitaire de cités : Sparte en occupe la tête (hégémon) et la dirige : Thucydide rapporte le discours des Corinthiens de la seconde réunion des alliés :

> « Alliés [...]. Quand une cité se trouve à la tête d'une ligue [...][998] ».

Elle est composée, pour une part, de cités n'ayant aucun choix décisionnel, se trouvant dans l'orbe de la dépendance de Sparte, et de cités, à l'instar de Corinthe, qui ont conclu alliance avec Lacédémone mais en reconnaissent sa prépondérance et son autorité. Le nouveau *koinon,* selon le propos de Polybe, repose sur un principe opposé, en effet, les Achéens qui ont donné leur nom à cette Confédération ne se « distinguent » pas, de son propre aveu, par l' « étendue de leur territoire et le nombre de leur villes ni par leurs richesses ni par leurs qualités viriles[999] » : les Arcadiens et les Laconiens les « dépassent » presque en tout[1000]. Polybe le dit : la Confédération achéenne porte ce nom parce que seules les institutions du peuple achéen

[995] *Idem*, 136.
[996] Poly., *Hist.*, II, 38, 6.
[997] Thuc., I, 4, 120.
[998] *Idem*.
[999] Poly. *Hist*., II, 38, 2.
[1000] *Idem*, II, 38, 3.

permettent et garantissent un fonctionnement égalitaire et démocratique d'une assemblée communautaire. Pour quelles raisons ?

Sans décrire par le menu les institutions, il faut en saisir, toutefois, le fonctionnement puisque ce sont précisément celles-ci qui font de la Confédération achéenne ce modèle démocratique selon Polybe. Si la Confédération péloponnésienne était dominée et contrôlée par Lacédémone, la Confédération achéenne est bâtie sur un autre paradigme et s'en démarque radicalement. Il s'agit d'un nouveau *koinon* qui regroupe la presque totalité des cités et des peuples du Péloponnèse que Polybe déclare ne former qu' « une seule et même cité[1001] ». Néanmoins, les cités qui en sont membres gardent « leurs lois et leurs tribunaux propres »[1002] ». Il existe donc deux strates de pouvoirs hiérarchisés, le pouvoir de la cité et au-dessus de celui-ci, décidant d'affaires supra-citoyennes, la Confédération[1003]. Il faut souligner ce refus de hiérarchisation ou d'assujettissement des cités en fonction de leur importance ou de leur puissance. Les cités membres de la confédération gardent, pour toutes les décisions internes, leurs traditions et leur pleine liberté, quelles que puissent être celles-ci. Il n'est donc pas invraisemblable de penser qu'il existe autant de modèles de constitution que de cités membres de la Confédération, mais à l'intérieur de celle-ci, il n'existe qu'une seule forme de gouvernement. La multiplicité devient alors unicité. Le jugement de Polybe porte donc principalement sur le fonctionnement de celle-ci, et sur son prédicat, la constitution des cités du peuple achéen. Cette assemblée de la Confédération achéenne est composée de citoyens élus par les cités laconiennes, arcadiennes ou achéennes grandes ou petites, puissantes ou non mais qui au sein de celle-ci ont un pouvoir et un droit égal[1004]. Nous voilà de nouveau à la citation de M. Foucault - *Si l'assemblée de la « nouvelle cité » est porteuse de ces valeurs* -. En fait, Polybe quelques lignes plus loin, ajoute deux autres qualificatifs au fonctionnement de la Confédération : cette dernière s'est adjointe « pour réaliser son programme », « deux auxiliaires très puissants : l' « égalité et la libéralité[1005] ». Cette constitution affirme Polybe est le « moteur de l'actuelle prospérité que l'union du Péloponnèse fait régner dans le pays[1006] ». Il est intéressant de noter qu'il établit un lien fort entre ce type d'organisation politique et la prospérité économique. Quatre termes sont employés par Polybe pour décrire l'excellence du fonctionnement de la Confédération ; d'abord, deux termes principaux : *isêgoria* et *parrhèsia* ; puis, deux termes ou prédicats auxiliaires : l'isotélie et la philanthropie. Le mode de fonctionnement décrit par Polybe n'est donc pas paradigmatique du régime démocratique de la cité grecque où le peuple détient le pouvoir à la fois par le mode de représentation directe et *de facto* par sa masse lors des votes. Ce régime d'isonomie dans lequel chaque membre est l'égal des autres appartient à un système de représentation indirecte. Le peuple des cités est représenté par des délégués. Les deux systèmes ne sont pas à l'identique. La Confédération achéenne ne peut pas me semble-t-il être mis sur le même plan que la forme de démocratie de la cité. La parité à l'intérieur des institutions achéennes est une construction contrainte. Les deux premiers

[1001] *Idem*, II, 37, 11 : « et qu'en un mot le Péloponnèse tout entier ne s'écarte de l'organisation propre à une seule cité que parce que ses habitants ne disposent pas d'une seule et même enceinte [...] ».
[1002] *Idem*. Voir notamment note 1, 83.
[1003] La confédération place à sa tête un stratège élu par l'assemblée qui est composée de représentants des cités. Un Conseil permanent entoure le stratège. Il est composé d'un secrétaire, d'un administrateur financier et d'un hipparque, tous élus. A ceux-ci il faut rajouter dix démiurges, représentants eux-mêmes les cités ».
[1004] Dans les faits, la Confédération helvétique fonctionne d'une façon analogue, la Confédération des États-Unis s'en inspire aussi au moins pour le Sénat, un État, quels qu'en soient la taille, la démographie ou le P.I.B., n'est représenté que par deux sénateurs.
[1005] Poly. *Hist.*, II, 38, 8.
[1006] *Idem*, 9.

et principaux, selon la hiérarchisation de Polybe, ont à voir avec la parole, ce sont *isêgoria* et *parrhèsia* ; les seconds, l' « égalité et la libéralité », à la relation des hommes entre eux lors de l'exercice de la parole c'est-à-dire une considération égale exprimée par l'isotélie et la *philanthropia* dont on peut retenir comme sens possible le moderne « affable » où l'affable est l'homme à qui on peut parler, celui qui est prêt à écouter[1007]. De façon extensive, l'homme qui écoute. En tant que lien, *isêgoria* implique le devoir de *parrhèsia*, elle sous-tend l'égalité citoyenne. Mais à ces droits, dit Polybe, il faut ajouter une qualité humaine, la *philanthropia*, qui permet non seulement l'écoute dans l'assemblée mais l'acceptation que les problèmes soient débattus librement tout en respectant les règles édictées ici et soient résolus par la parole entre hommes prêts à le faire[1008]. Il y a donc là un cumul qui ouvre une perspective intéressante, celle de la construction institutionnelle qui ne peut exclure une composante relationnelle entre les hommes, sans laquelle la machine tournerait à vide car il ne suffit pas de soumettre un problème à l'assemblée, encore faut-il pouvoir le faire devant des hommes dont l'accord tacite et *exprès*, est de le résoudre par le débat. L'assemblée des Achéens peut ainsi être analysée, de façon complémentaire, comme le lieu où l'on donne et reçoit en partage – en partage égal -. *Isêgoria* se traduit donc par « égalité de tous pour la parole ». Chacun puise dans le terme, le droit de prendre la parole, de s'exprimer à son tour devant une assemblée. C'est donc bien une liberté. L'utilisation du substantif *parrhèsia* n'est pas doublon ou synonyme, la *parrhèsia* s'adosse à l'*isêgoria* et lui donne pleine signification, au droit de se lever et s'exprimer pour tout citoyen, la *parrhèsia* apporte l'absence de censure et la sécurité, c'est-à-dire la sécurité pour l'orateur durant et après son discours. M. Foucault a raison de lier *parrhèsia* avec franchise et indexation à la vérité. Si on lie *parrhèsia* et partage égalitaire si l'on parle selon le discours indexée à la vérité, on doit recevoir en retour, un discours parrhésiastique. Cela implique que l'assemblée, selon Polybe, fonctionne sur le précepte du donner - recevoir - rendre – appliquer au discours. L'indexation à la vérité est primordiale, elle exclut le langage excessif qui abuse de ce droit et le dénature, il faut dire la vérité. La suite de son commentaire va dans ce sens, nous le suivrons. Le parrhésiaste peut donc être tout citoyen respectant cette dernière règle. Les deux notions, *isêgoria* et *parrhèsia* constituent à elles seules, ou de façon primordiale, écrit M. Foucault « [...] *alêthinê dêmokratia*[1009] », l'exercice d'une vraie démocratie : juste, sincère équitable. La démocratie est définie de façon claire de la même façon par Athénagoras, par le pouvoir d'un peuple doté du savoir et de la raison. A partir de ce substrat bien établi, il est alors possible de prolonger la réflexion une première fois. Le discours indexé à la vérité n'est pas le discours savant ou le discours ornementé du sophiste, il est le discours du citoyen capable de raison, il est alors citoyen utile. L'utilité de ce citoyen est définie différemment de celle de Lysis qui, s'il veut être utile à sa famille, à la cité, doit acquérir le savoir. Revient comme point d'intersection le savoir, mais celui-ci n'est pas le même pour les uns et les autres, mais quelle que soit sa

[1007] Il faut, ici, rejoindre les travaux de L. Capdetrey et y trouver une analogie. Le pouvoir du roi séleucide semble en fait ne pouvoir fonctionner que si les conditions d'une relation de bienveillance sont réunies entre le roi et les cités. D'une certaine façon, qui contient une part irénique, il ne faut pas perdre de vue qu'*in fine*, il dispose de la force, que dans cette relation asymétrique, le roi doit accepter de la part de la cité une quantité de liberté de parole qui permet d'abord à celle-ci d'exprimer les revendications qu'elle juge nécessaire à sa communauté et, au roi, de jouer le rôle indispensable de bienveillant et de protecteur. Cette part et forme de *parrhêsia* garantit à la cité une forme et une part de liberté.

[1008] Gernet L., 1917, 21. « Hirzel, *Thémis*, [Leipzig,1907], *Dike und Verwandtes*, page 242 et suiv., a très bien montré qu'un bon nombre de mots de la famille de *nomos* ne sont nullement dérivés de *nomos*, mais de *nemein*, *nemesthai* « donner et recevoir en partage » ainsi *eunomia*, *isonomia*, *autonomos* » ; A propos d'*isonomia*, la lecture de L. Gernet, apporte cette précision importante : *isonomia* est un dérivé de *nemesthai* : « donner et recevoir en partage », il en est ainsi d' « *eunomia*, [...] » 21.

[1009] Foucault M.**,** 1988, 136.

définition, son contenu, son appréhension, il sépare les uns et les autres. Anytos reproche à Socrate le savoir sophistique, mais s'il n'en suggère aucune autre forme : on peut être certain que celui qu'il promeut se rapproche ou se confond avec ses propres acquis d'artisans-marchand. A ceux qui l'écoutent, Périclès dans le « discours dit de la peste », déclare que le savoir est remplacé par l'intérêt de groupes, de sous-ensembles à la communauté de la cité qui sont mus par un intérêt restreint. Alors, le choix du drame d'Euripide, *Oreste*, prend tout son sens : l'auteur y fait le portrait de toutes les formes d'orateurs mus par cet intérêt restreint. Et cette description est comme celle d'un modèle ou d'une cité réelle, dont la capacité de décision est anéantie par les premiers orateurs et enfin rétablie par le dernier, l'*autourgos*. Le procès d'Oreste et, de sa sœur, apparaît alors comme un prétexte, à un autre jugement plus actuel pour l'auteur et son public, non plus celui des deux accusés, mais des premiers orateurs qui s'adressent à la foule d'Argos. Dans cette œuvre, seul l'*autourgos* se dresse à la tribune en parrhésisate. Ce paysan-citoyen-soldat, propriétaire de sa terre, symbole proche de l'autonomie économique chère à Aristote, ne dépendant que de la solidarité de ses égaux, est le paradigme de la parole libre. L'*autourgos* est aussi un homme au savoir traditionnel utile possédant un savoir agricole que décrit notamment Hésiode. Il est, peut-être, cet homme de « quarante ans, puissant[1010] » qui guide la charrue derrière « une paire de bons bœufs de neuf ans, à l'indestructible vaillance[1011] », qui connaît le rythme des travaux des champs par les indéniables signes de vérité de la nature dont l' « arrivée annuelle de la grue criant depuis le sommet des nuages et apportant le signal des semis, elle annonce l'époque de l'hiver pluvieux [...][1012] » ; et, qui a « peu de raisons de goûter aux procès et aux luttes, l'homme qui n'a pas engrangé sa récolte annuelle, fruit saisonnier de Déméter que la terre dispense ». Les autres orateurs sont autant de danger pour la délibération de la cité. Ici, retrouve-t-on, me semble-t-il, à la fois Aristote et son commentaire dans *La Constitution d'Athènes* et le jugement négatif de Thucydide. L'*autourgos* incite à s'interroger pourquoi, dans cette pièce d'Euripide, est-ce ce personnage, certainement représentatif du groupe des petits propriétaires terriens, ceux qui s'attellent à la charrue, qui incarne cette valeur de vérité, et non par exemple, Diomède, le héros mieux-né. L'*autourgos*, mis en exergue par Euripide, n'est-il pas représentatif lui-même d'un groupe d'intérêt au sein de la cité ? Il ne faut ne pas perdre de vue que dans son cours M. Foucault transpose l'organisation politique supérieure d'une confédération, au possible fonctionnement d'une cité, c'est-à-dire d'un seul peuple ; que la « cité parfaite » décrite par Polybe s'oppose à la description que Ion/Euripide fait du combat politique athénien, à cette même réalité où domine l'opposition, « parti des bien-nés » opposé au peuple, renforcée par l'opposition traditionnelle amis/ennemis. Le glissement par analogie est susceptible d'oublier certaines lignes frontières qu'il faut savoir garder en mémoire.

A.3.2 La *parrhèsia* dans les sources théâtrales

Derrida citant Arthaud

> « Le théâtre est un débordement passionnel, Un épouvantable transfert de forces du corps au corps. Ce transfert ne peut pas se reproduire deux fois. [...][1013] ».

G. Agamben :

[1010] Hés., 441.
[1011] *Idem*, 437.
[1012] *Idem*, 448–451.
[1013] Derrida J., 1967, 367.

> « La tragédie témoigne, elle aussi, du lien intime entre guerre civile et famille et de la menace que l'Arès *emphylios* (cf. Eschyle, *Euménides*, v. 862.863), l'Arès qui demeure dans l'*oikos*, fait peser sur la cité. L'*Orestie* est, selon Loraux, l'évolution des meurtres commis dans la maison des Atrides et, en même temps, la commémoration de son dépassement par la création du tribunal de l'Aréopage qui mettra fin aux massacres familiaux. « L'ordre civique a intégré la famille en son sein. Ce qui signifie qu'il est toujours virtuellement menacé par la discorde, qui est à la parenté comme une seconde nature, et qu'il a toujours dépassé cette menace ». (Loraux, 1997a, p. 39)[1014] ».

Dans *Oreste*, si Tyndare exprime sa colère contre le meurtrier de sa fille Clytemnestre, il appelle non pas à la vengeance, mais au jugement qui doit conduire à une sentence de mort. La violence permanente qui domine la pièce trouve sa cause première dans ce matricide décrit comme odieux et abject ; puis la sentence de mort qui semble inéluctable règne sur l'attente d'Oreste et de sa sœur. Néanmoins, Oreste et Tyndare n'ont pas une relation d'ennemis et cela permet le jugement et non le poignard du père de Clytemnestre ou d'Égisthe. Tirésias n'est pas l'ennemi d'Œdipe car il n'est que le porte-parole du dieu, ses propres sentiments importent peu, sa fureur est celle d'Apollon.

A.3.2.1 Oreste

A propos du théâtre, J. Derrida a écrit :

> « Il semble bien que là où règne la simplicité et l'ordre, il ne puisse avoir de théâtre ni de drame, et un vrai théâtre naît, comme la poésie d'ailleurs, mais par d'autres voies, d'une anarchie qui s'organise (IV, p. 60-1-2)[1015] ».

Que dit J. Derrida ? Notamment, que le théâtre dramatique ne peut qu'être que situation d'exception générant des états de nécessité au sens d'Aristote, sans obstacles point d'intrigue. L'*Ajax*, l'*Œdipe-Roi* de Sophocle et l'*Oreste* d'Euripide répondent parfaitement à l'exigence de Derrida. Ces trois pièces ne sont que drames et parfois même chaos. Oreste a assassiné sa propre mère, Clytemnestre, qui a elle-même participé au meurtre de son mari Agamemnon, la cité est sans maître. Oreste, n'est pas en position de succéder à son père, il existe clairement une vacance du pouvoir. Ajax a le sang des bouviers de l'armée achéenne sur son épée, Œdipe, celui de son père Laïos et sa cité Thèbes, la cité de Cadmos, est frappée par des maux. Ses habitants, sont victimes de la peste qui « fouaille la ville » et « vide peu à peu la maison de Cadmos [1016] ». Le contexte de la ville frappée par l'épidémie ressemble certainement à celui d'Athènes subissant les assauts de la pandémie en tout début de la guerre du Péloponnèse.

Dans les trois pièces, il s'agit de juger ou d'appliquer la sentence de ces trois actes hors du commun. Ce contexte fragilise l'unité et est facteur de *stasis*, d'abord Teucros conteste par la parole le pouvoir des rois Agamemnon et Ménélas et se tient prêt à les affronter par la lance ; puis, Argos, sans guide, est une cité en crise, il y existe un risque réel de *stasis*, d'affrontement entre, au moins, deux clans prétendant au contrôle de la cité ; enfin Œdipe accuse Créon de

---

[1014] Agamben G., 2015, 16.
[1015] Derrida J., 1967, 365.
[1016] Le prêtre de Zeus en fait la description en tout début de la pièce, il commence ainsi : « La mort la frappe dans les germes où se forment les fruits de son sol, la mort la frappe dans ses troupeaux de bœufs, dans ses femmes, qui n'enfantent plus la vie ». Le mal frappe tout ce qui contribue à permettre ou à donner la vie. Cultures et femmes sont devenues, de façon analogue, « improductives », stériles. Le mal qui frappe la ville lui interdit de perdurer, de se renouveler, au sens littéral, on peut même dire qu'il lui est interdit tout ce qui serait nouveau, qui viendrait à nouveau, le cycle de la vie est interrompu ».

comploter contre son pouvoir. Les trois cités qui servent de décors aux trois pièces sont *polis* sans pouvoir fort, trois cités vulnérables. Il faut ajouter l'Athènes d'Ion. Le roi est aussi sans successeur.

> « Si nous nous agenouillons devant ton foyer, ce n'est pas que nous te mettions au rang des dieux, ni ces enfants ni moi, mais nous voyons en toi un homme qui n'a pas son égal ici-bas dans les passes difficiles de la vie, [...][1017] ».

Ces vers rappellent les termes du discours dit de la peste prononcé par Périclès et rapportés par Thucydide. Le contexte de la ville frappée par l'épidémie peut être celui d'Athènes subissant les assauts de la pandémie. Peut-on y voir la figure de Cléon qui en 425 poussé par le peuple à l'assemblée d'Athènes qui réussit à faire prisonnier les hoplites spartiates de l'îlot de Sphactérie ? Cette action est datée de 425, elle entre dans la fourchette estimée de présentation de la pièce. Peut-on voir une analogie entre le « roi du hasard » et Cléon en quelque sorte vue comme le « roi de la chance » ? Œdipe : ne réussit-il pas à résoudre l'énigme comme Cléon réussit à Sphactérie. Périclès, Cléon et Œdipe : trois hommes de pouvoir : les deux derniers sont « hommes nouveaux », chacun dans leur cité.

Lecture d'Oreste

Quelle lecture faire d'Oreste, la pièce d'Euripide dans le cadre de notre travail ? En premier, deux éléments sont à souligner, le lieu, l'assemblée d'Argos et ce qui s'y joue, un procès. Lieu et événement sont familiers aux Athéniens. Des différences apparaissent quant au déroulement du procès, l'accusé Oreste est absent des débats. Ce ne sont pas des accusateurs qui prennent la parole, mais des personnages qui sont autant de donneurs de sentences. L'assemblée d'Athènes ou le tribunal de l'Héliée ont cela en commun qu'ils sont lieux de joutes de parole. Quel est, alors, le propos d'Euripide ? Que défend-il ou condamne-t-il ? La forme de la pièce choisie par l'auteur est-il prétexte à un autre procès, celui de pratiques athéniennes de sa contemporanéité ? A l'assemblée d'Argos, quatre orateurs prennent successivement la parole, Talthybios, Diomède, « Langue que rien n'arrête » (le démagogue) et enfin, l'*autourgos*. De cette liste apparaît, immédiatement, une césure entre déjà un ancien et un nouveau monde, Agamemnon, Talthybios, Diomède figurent le monde ancien, le premier est mort, les seconds n'ont ni autorité ni pouvoir. La pièce dit clairement que le pouvoir incarné dans la singularité d'un homme, Agamemnon, n'est plus. Le nouveau monde est représenté par le couple antagoniste : « Langue que rien n'arrête » et l'*autourgos*. Mais, ce dernier parle-t-il en homme du présent ou bien son discours appelle-t-il à des valeurs anciennes (une constitution des Pères, à un autre monde perdu et dont le retour est souhaité ? Il faut mettre en exergue un dernier personnage, Pylade, l'ami d'Oreste qui est l'exemple même de la fidélité et des valeurs de cette amitié que nous avons décrite dans la première partie. La fin de la pièce le voit récompensé par l'annonce de son mariage avec la sœur d'Oreste par le dieu Apollon, venu apaiser les affaires des protagonistes.

Dans l'*Ajax* de Sophocle, existe, en partie, cette même césure, l'enjeu entre Teucros et Agamemnon est l'application à tous de la loi générale de la cité contre le traitement d'exception qu'Ajax, selon son frère, méritait pour son appartenance à la famille des Télamonides et ses actes de bravoure dans le combat. Agamemnon incarnait alors, comme Créuse dans *Antigone,* le monde moderne régi selon la loi élaborée par les citoyens de la cité. L'autorité des meilleurs des mieux-nés est alors mise hors-jeu politique par la délibération et le vote du grand nombre.

[1017] *Idem,* 29–69.

L'*autourgos* en défend une même loi qui puise sa source dans la tradition. Teucros et l'*autourgos* se ressemblent.

A .3.2.1.1 Talthybios, le héraut porteur de parole

Sur la scène, le Messager rapporte que le premier à intervenir à l'assemblée est Talthybios. Il appartient, avec Diomède qui lui succède, au monde homérique. Le Messager fait de celui-ci, « valet de tous les maîtres[1018] », un portrait où la lâcheté le dispute à l'opportunisme. Sa parole est d'abord qualifiée de « discours à double tranchant[1019] » composé de « beaux vilains propos qu'il sut entortiller[1020] ». L'apposition des deux adjectifs, beaux et vilains, forment un oxymore qui fait paire avec le « discours à double tranchant ». Mais cela révèle aussi l'habitude de parler, liée à sa fonction, et une certaine habilité dans le maniement du discours. L'homme est décrit comme ayant deux faces, l'une rappelant sa fidélité à Agamemnon dont il fut l'un des « compagnons[1021] » et l'autre tournée « vers les amis d'Égisthe[1022] ». Double face, ou double masque, associés à un double discours[1023]. Les propos de cet homme, Talthybios, sont disqualifiés par la peur qui suscite l'absence de morale et d'éthique[1024]. Il ne peut en aucun cas prononcer de justes paroles, donner un avis droit. Parce qu'il ne s'adresse pas au peuple des citoyens mais seulement à deux catégories de gens, à la lignée d'Agamemnon et aux amis d'Égisthe, à ceux à qui il doit plaire. Il est décrit par Euripide/le Messager à l'opposé des vieillards qui composent la scène de jugement du bouclier d'Achille au chant XVIII de l'*Iliade*, dont le but est de donner l'avis le plus juste devant la foule qui entoure la scène et qui autant de censeurs vigilants pour les juges. Il en ressort qu'il ne soutient pas, pour le moins, Oreste et sa sœur : « Il encensa ton père – sans approuver ton frère[1025] ». Sa parole est dictée, elle ne lui appartient pas, Euripide disqualifie Talthybios pour cette raison. Il est le portefaix du discours d'autrui. Tirésias l'est aussi mais la parole qu'il délivre est celle de dieu. De fait, ne pouvant pas échapper à sa condition d'ombre, Talthybios ne peut en aucun cas accéder à la *parrhèsia*. Non seulement, il se confond avec la parole des autres, mais ces autres sont ses maîtres, il ne peut être lui, sa parole est serve. Elle n'est donc pas celle d'un homme libre. La

---

[1018] *Idem*, 890-891.
[1019] *Idem*, 890.
[1020] *Idem*, 892-893.
[1021] *Idem*, 889-890, « un de ceux que ton père avait près de lui pour la ruine de Troie ».
[1022] *Idem*, 895.
[1023] Ce personnage de héraut décrié ici, l'est aussi dans *Les Trachiniennes*, Lichas, le héraut d'Héraclès n'avoue ses premiers mensonges à Déjanire que parce que le Messager le pousse dans ses dernières limites et le confronte à eux.
[1024] Tout, dans ce portrait de Talthybios s'oppose aux qualificatifs utilisés dans l'*Iliade* pour qualifier les hérauts. Au chant IV, Ménélas est blessé par la flèche décochée par Pandare, fils de Lycaon, « animé » par Athéna. Agamemnon envoie Talthybios à la recherche de Machaon, le médecin, disciple d'Asclépiados : « Talthybios, fais venir Machaon le plus vite possible, ce mortel que conçut Asclépios, guérisseur sans reproche, [...] [1024]» ; Au chant VII, durant le duel opposant Ajax le Télamonien à Hector, fils de Priam, ce sont Talthybios et Idaios qui imposent que le combat cesse : « Ils auraient alors combattu sur-le-champ par le glaive, si les Troyens et les Achéens cuirassés de bronze ne leur avaient dépêché deux hérauts de Zeus et des hommes, Talthybios, Idaios, respirant tous deux la sagesse. Sceptre en main, ils s'interposaient, et il eut ces paroles, le héraut Idaios, qu'inspiraient des paroles de sagesse [...] [1024]» ; Il faut, toutefois, remarquer que les « paroles de sagesse » d'Idaios lui sont inspirées par les dieux, partie prenante de l'affrontement : « Apollon le [Hector] remit sur ses jambes [1024]». Idaios est bien ici un « porte-parole ».
[1025] M. Foucault en fait le commentaire suivant :
« Le premier qui parle est le héraut lui-même, Talthybios, personnage officiel qui est chargé de porter la parole de ceux qui détiennent le pouvoir. Le texte dit seulement que ses paroles sont *dikhomuta* : ce sont des paroles doubles, des paroles qui peuvent satisfaire à la dynastie d'Agamemnon parce que ce sont encore des puissants mais également il faut plaire à Egisthe ».

parrhèsia est donc la parole personnelle d'un homme libre, qui la possède en propre et peut ainsi la pratiquer. Et ainsi, me semble-t-il, montrer le lien obligatoire entre *isêgoria* et *parrhèsia* que souligne Polybe et si ce lien n'est pas établi, la *parrhèsia* est impossible.

A. 3.2.1.2 La parole de Diomède

> « Les Achéens restèrent longtemps accablés et stupides ; enfin Diomède parla, le guerrier à la voix claironnante : « Agamemnon, je combattrai d'abord ta bêtise. L'assemblée m'en donne le droit [...][1026] ».

Interpeller ainsi Agamemnon demande du courage ; Diomède en a fait preuve à maintes reprises sur le champ de bataille. Le personnage d'Euripide est pourtant peu conforme au récit de l'*Iliade*. En effet, Diomède, second personnage, à prendre la parole devant l'assemblée d'Argos, qui est qualifié de « prince[1027] » en appelle seulement à une condamnation à l'exil, car il juge selon la culpabilité d'Oreste vis-à-vis de la loi divine : « Votre exil semblait respecter mieux tous les devoirs de piété [...][1028] ». Mais ce n'est qu'une demi-sentence. Tyndare appelait aussi à la justice des hommes et il entend obtenir la condamnation à mort d'Oreste. Demi sentence, demi approbation : « Les uns applaudissaient, criaient : « C'est bien parlé ! », les autres protestaient ». Dans ces derniers, on peut penser, notamment, aux amis d'Égisthe. M. Foucault commente en ces termes l'avis de Diomède : « Diomède, héros de l'*Iliade,* héros mythique par essence, « qui représente un modèle de courage et un exemple d'éloquence ». « Il va donner une opinion qui est mesurée. Diomède va donner une voie moyenne, une voie mesurée. Et il va entre les partisans de l'acquittement et les partisans de la condamnation à mort, proposer la décision mesurée, la décision sage qui est celle de l'exil…la parole de Diomède va partager l'auditoire en deux ».

« Parole mesurée, parole de sagesse », le commentaire de M. Foucault est très juste. Néanmoins, la parole n'est pas unificatrice : elle partage la cité en deux. Elle ne résout rien. La voix de Diomède n'a pas su s'imposer comme solution, comme dénouement. Elle ne fait que renforcer le risque de *stasis* dans la cité. Il n'est pas l'homme fort attendu. Le prince homérique a perdu toute autorité, il n'impose plus, l'idée d'affrontement l'a fui. Son apparente sagesse n'est pas *parrhèsia*. Son discours est calculé. La *stasis* exige la réponse binaire du pour ou du contre.

A.3.2.1.3 « Langue que rien n'arrête »

Le troisième orateur, dont le Messager rapporte les paroles, est traité également en termes brefs mais d'une densité particulière. Son nom est en quelque sorte : « langue que rien n'arrête[1029] ». De la période homérique, à laquelle appartiennent les deux premiers orateurs, nous voilà revenus au Ve siècle à Athènes, véritable lieu de la pièce. Voici dénoncé le comportement vulgaire de ceux que l'on nomme les démagogues, les élèves de Gorgias et des autres sophistes. Ceux que W. R.Connor nomme les « Nouveaux politiciens » et en particulier Cléophon[1030] qui se veut le guide du peuple. Le scholiaste donne au personnage de « langue que rien n'arrête » l'identité de Cléophon mais est-ce lui qui est décrit ici ? Ou de façon plus générale un type d'hommes politiques véhéments dans leurs propos à l'assemblée ? Euripide le

---

[1026] Hom., *Il.*, IX, 30–33.
[1027] Eurip., *Or*, 889.
[1028] *Ídem*, 900-901.
[1029] *Idem*, 902.
[1030] La suggestion du nom de Cléophon est donnée par V. –H., Debidour à la note 59, 1585.

pare de tous les défauts, il doute de sa citoyenneté : il est présent à l'assemblée par « effraction[1031] » car « il n'est point d'Argos[1032] » ce qui constitue une violation de la loi. Pour seule force, Euripide lui reconnaît l' « arrogance[1033] » et qualifie son langage de « tapage et bagout de butor ![1034] ».

Il choisit, par essence, la condamnation d'Oreste et d'Électre à mort. Il va ainsi dans le sens de la foule : on sait le rejet moral et religieux auquel Oreste est déjà condamné par celle-ci. Le Messager l'accuse en surplus d'être le porte-parole de Tyndare[1035].

M. Foucault commente ce passage d'*Oreste* ainsi :

« Euripide le caractérise [le « démagogue »] « par le fait que c'est un Argien/non Argien et qu'il a été imposé de force dans la cité. Nous retrouvons ce problème : le vrai parrhésiaste, celui qui utilise la bonne *parrhèsia doit* être un citoyen à part entière, doit être un citoyen de souche. Il doit être né sur place. Ces personnages qui ont obtenu un droit de cité tardivement, qui ont été « assimilés » après coup, sans que leur famille appartienne au corps des citoyens, ceux-là ne peuvent pas exercer comme il faut et convenablement la *parrhèsia*. Troisième caractère, celle-ci est *amathè*, dit le texte, c'est-à-dire non instruite, grossière, fruste. Elle n'est donc pas indexée à la vérité. Elle n'est pas capable de se formuler dans un *logos* raisonnable et qui dit vrai. Qu'est-ce qu'elle peut faire simplement ? Le texte dit qu'elle est capable de persuader (pethanos). Elle peut agir sur les auditeurs, elle peut les entraîner, elle peut emporter une décision. Mais elle ne l'emporte pas parce qu'elle dit vrai. Elle l'emporte, ne sachant pas dire vrai, par un certain nombre de procédés qui sont ceux de la flatterie, de la rhétorique, de la passion, etc. et c'est cela qui va entraîner au désastre[1036] ».

Nous avons souligné que Talthybios est celui qui ne s'adresse par intérêt personnel qu'à deux factions parmi la foule. Diomède, s'il s'adresse à l'ensemble du peuple, a pour seul souci de contenter tout le monde. Ce comportement est sanctionné par une division en deux parties de l'auditoire. Seul le démagogue peut rassembler sur sa décision l'ensemble des citoyens : il va dans le sens de ce qui est déjà voulu. Il ne fait que reprendre les mots de Tyndare. On peut même s'interroger sur sa capacité à avoir sa propre pensée. Il ne tente donc, à mon sens, dans ce cas précis, ni de convaincre ni de persuader, son discours va dans le sens de l'eau. Il n'est qu'un écho de la « *vox populi*[1037] ». Cela explique aussi pourquoi, le Messager ne rapporte pas ses paroles, elles sont sans intérêt parce que sans originalité. Le démagogue est, dans cette pièce, présenté comme une caisse de résonance de la *doxa* de Tyndare qui alimente, lui-même, en arguments la foule dans le sens de sa propre vérité. L'*èthos* du démagogue est telle qu'elle rentre dans la classification de M. Foucault comme *parrhèsia amathês*, c'est-à-dire comme discours non indexé à la vérité. Il ne peut en aucun cas se prévaloir d'une *parrhèsia* indexée sur

---

[1031] *Eurip., Or.*, 903.
[1032] *Ídem*, 905.
[1033] *Ídem*, 903.
[1034] *Ídem*, 905-906.
[1035] *Idem*, 907-908. Le messager. - « [...] : on sentait là les menées de Tyndare, qui dictait de tels mots à tous les partisans de votre mise à mort ».
[1036] Foucault M., 2009, 153.
[1037] Girard R., 1982. « La foule tend toujours vers la persécution car les causes naturelles de ce qui la trouble, de ce qui la transforme en *turba* ne peuvent pas l'intéresser. La foule, par définition cherche l'action mais elle ne peut pas agir sur les causes naturelles. Elle cherche donc une cause accessible et qui assouvisse son appétit de violence. Les membres de la foule sont toujours des persécuteurs en puissance car ils rêvent de purger la communauté des éléments impurs qui la corrompent, des traîtres qui la subvertissent »,26. Nous sommes tout à fait dans ce contexte.

la vérité parce que ses qualités morales le disqualifient de la même façon qu'est disqualifié le héraut. C'est à l'*autourgos* de prendre la parole.

A.3.2.1.4 Le quatrième orateur : l'*autourgos*

Mais, dit le Messager, un quatrième se leva « qui prit le contre-pied », le contre-courant. Cet homme, c'est évidemment l'*autourgos*. Il ne prend ni n'adopte une position, il dit ce qu'il pense. Ce n'est, en aucune façon, une posture, il ne porte aucun masque, il ne cherche rien sinon à rappeler la tradition, une règle ancienne supérieure aux lois écrites qui pourrait s'énoncer à peu près ainsi : un homme marié, parti combattre au loin pour sa patrie, possède le droit de se venger, à son retour, de sa femme infidèle, « impie et méprisable ». Elle est en situation d'impiété pour avoir trahi les serments du mariage. Elle est méprisable pour avoir profité de l'éloignement patriotique de son mari. Il y a là renversement des rôles : ce n'est plus le féminicide qui porte la faute et qui en devient impie mais l'épouse infidèle. Impiété et mépris : deux raisons qui doivent s'ajouter l'une à l'autre. A la fin de la pièce, Oreste déclare à Ménélas, son épée sur la gorge d'Hermione : « Quand les femmes sont viles, je les tue, inlassablement, les unes après les autres[1038] ». La loi de Dracon autorise seulement, sans jugement, le meurtre de l'amant de la femme infidèle, à la condition supplétive, que celui-ci soit pris en flagrant délit inopiné, qu'il ne tombe pas dans un guet-apens. De ces prémisses, l'*autourgos* en déduit que le fils peut se substituer au père/mari en situation d'incapacité totale, pour faire justice. Le fils n'est donc pas en situation de fils assassin mais de substitut du père, il accomplit, là, pleinement, le devoir filial qu'il doit à son père et réalise un châtiment exemplaire destiné à décourager les amants, ceux qui sont laissés « à l'arrière, embusqués », et rassurer ceux qui sont partis en campagne, ceux qui ont endossé les armes. C'est, me semble-t-il, sur cette base que l'*autourgos* peut affirmer que le peuple doit voter une couronne en faveur d'Oreste. L'acte d'Oreste n'est, non seulement nullement condamnable, mais il mérite récompense. Si l'homme des champs requerrait devant un tribunal contemporain, il demanderait un acquittement. Sa position est, indubitablement, à contre-pied de celle exposée par les trois autres orateurs, mais aussi de la *doxa*, de l'opinion déjà arrêtée du peuple assemblé. Il tire sa force non pas d'un physique avantageux, propre à être mis en avant, contenant en lui-même des vertus, mais de son *èthos*. Le Messager l'annonce comme un homme avare de ses visites à la cité, ne perdant pas son temps à « tourner » sur l'agora, passant de l'un à l'autre, écoutant tous les propos, il est moralement intègre, il ne peut pas être corrompu comme le héraut ou le démagogue. Cela n'en fait pas un homme sans qualités d'esprit, il est doté d'un « esprit futé quand il veut se mêler aux joutes de parole ». Travailleur, combattant capable de donner un avis droit pour guider sa cité, il est ici présenté comme le modèle du vrai citoyen athénien. Son enracinement au sol, par sa naissance et par son labeur, la morale de l'homme des champs qui s'oppose à celle de la cité délétère lui permettent de parler sincèrement, que sa parole soit reconnue comme parole vraie et écoutée. Il est, ainsi, proche d'Ion. Les deux personnages d'Euripide s'accordent entre eux : est-ce étonnant ? Mais que peut-on voir de très différent entre ces deux pièces ? *Oreste* précède *Ion* de dix ans (418 pour la première pièce : *Ion* – 408 pour *Oreste*). *Oreste* est écrite dans la période de l'entre-deux coups d'État. Dans ces deux moments – 411 puis 404 -, il n'existe plus qu'une seule parole, celle des citoyens est supprimée : d'abord la parole privée, celle de tous les jours, celle que l'on échange lorsque l'on rencontre autrui, mais, aussi, la parole de l'assemblée, l'*isêgoria* et la *parrhèsia* disparaissent avec le renoncement à l'*isêgoria* pour cause de peur. De fait, de ce triptyque, aucun droit,

[1038] Eurip., *Or.*, 1574–1602.

aucune valeur ne peut être séparée des deux autres. Si l'*autourgos* peut exercer la *parrhèsia,* il le doit à son statut isonomique de citoyen – le statut argien/non argien de « celui à la parole creuse » corrompt son discours – qui serait incomplet sans l'*isêgoria.* La sécurité est l'élément indispensable à l'orateur. Talthibios a peur, Diomède « temporise », l'*autourgos* peut affronter la *doxa* populaire, peut-être, aussi, parce qu'il ne se soucie pas de venir aux premiers rangs de la cité. Son conseil, son rôle de guide ne recherche pas la prééminence politique. L'idée de premier rang est incontestablement présente chez Ion, on voit cette ambition émerger puis prendre de la consistance avec l'idée d'une assise citoyenne[1039]. L'*autourgos* n'est pas « un », mais représente un type de citoyen, un collectif. Cette base que les Quatre-Cents disaient vouloir représenter. Euripide semble, dix ans plus tard, rejeter le pouvoir d'un seul, même s'il possède d'indéniables garanties et qualités pour bien gouverner la cité. Le guide promu dans *Oreste* n'est plus « un », mais une classe entière de paysans propriétaires de leur terre qui doivent prendre le risque de la prise de parole. La *parrhèsia* n'est plus la vertu d'un seul mais, celle d'un groupe d'hommes possédant des caractéristiques communes, formant unité. Est parrhésiastique ce groupe entier. Que semble indiquer ici Euripide ? D'abord que, pour dire sa vérité, l'*autourgos* n'a pas besoin des enseignements de Socrate ou des sophistes. Ce groupe est certainement de ceux que J. Ober décrit, lors de leur mandature au Conseil, qui échangent non seulement un savoir autre que celui dispensé aux bien-nés par les maîtres sophistes mais qui reconnaissent et vivent selon des traditions et des coutumes autres que ceux-là ; puis, pour le moins, il souligne la faillite du groupe des mieux-nés qui s'est délité, emporté dans le coup d'État de 411 qui marque une césure entre un monde d'avant représenté par les homériques et le monde du présent : *autourgos* et « dents creuses ». Le choix des orateurs indique bien que le groupe des *autourgoi* s'expose à la fois au risque populaire des « paroles creuses », et celui des paroles indécises, rétrécies du groupe des mieux-nés, sans qualité de rassemblement, illustrées par Diomède, qui semble avoir perdu, à la fois, toute sa vaillance et sa capacité de conseil : modèle qui était réputé propre aux mieux-nés ; enfin que l'*autourgos,* en parlant ainsi, est-il capable de provoquer une *stasis* en se dressant seul contre tous ? N. Loraux indique que :

> « *Stasis*. Nom d'action dérivé du verbe *histemi*. Synonyme : *kinésis*, « mouvement » ou, plus exactement, « agitation ». [...] il y a aussi l'évidence de la *stasis* comme nom de l'être arrêté, de la station debout en son immobilité (et, de fait, *histemi* signifie « dresser, placer, arrêter »)[1040] ».

Nous avons écrit précédemment que la Confédération des Achéens ne fonctionne, selon Polybe, qu'en respectant le concept de *parrhèsia*. L'assemblée d'Argos où les discours prononcés n'ont aucune homogénéité, ne peut se former un avis qui rassemble, l'*autourgos* au discours parrhésiastique mais clivant est à la fois danger de *stasis* mais aussi appel à une *stasis* bénéfique. Il n'est pas indifférent de garder en mémoire que dans son plaidoyer de défense, Théramène rappelle à Critias que celui-ci passait « sous la démocratie [...] pour le pire ennemi du peuple [...] » et en avait certainement à la fois les attitudes et les discours : parole double, masque et déguisement.

[1039] Foucault M., 2008, 143. « Ce besoin exprimé par Ion d'avoir la *parrhèsia* était lié à un certain nombre de choses. Premièrement : la volonté de Ion d'être au premier rang parmi les citoyens. Il emploie l'expression « prôton zugon » qui veut dire le premier rang. Et par « premier rang » il faut entendre très précisément, non pas le premier en avant de tous les autres, mais plutôt être dans le petit groupe de gens qui constituent la première ligne des citoyens. L'image de la ligne de soldats, en tête de front, est, je crois importante à retenir. C'est un ensemble d'individus qui vont être là au premier rang. S'il veut avoir la *parrhèsia*, c'est pour être à ce « premier rang ».

[1040] Loraux N., 1997b, 104–105.

L'isonomie[1041], cette égalité devant la loi est un des principes fondateurs de la démocratie. Si elle accorde le droit pour chaque citoyen de la cité de comparaître ou de faire comparaître quiconque, elle a, néanmoins, besoin pour être effective de l'*isêgoria*, cette notion que Polybe tient pour le second critère de la démocratie. Mais cette possibilité égale pour tous à prendre la parole, soit dans une cour judiciaire soit dans une instance délibérative[1042], c'est-à-dire de participer à la politique de la cité n'a de réalité que si une troisième garantie existe, celle qui assure au plaideur ou à l'accusé le droit et la possibilité réelle de s'exprimer devant les juges, de façon sincère et libre, qu'ils aient la garantie que la liberté et la sincérité de leur *logos* ne les conduiront pas à subir un préjudice ni judiciaire ni extra-judiciaire. Ce franc-parler judiciaire garde le nom que Polybe lui a donné, *parrhêsia*. Dans *Œdipe-Roi,* Sophocle met en scène très précisément une situation conflictuelle de grande dissymétrie.

Dans cette première partie de la pièce va débuter, à l'arrivée de Tirésias devant le roi Œdipe, une lutte dans un contexte très proche, pour ne pas dire analogue à une cour de justice. Les règles formelles du procès ne sont pas ici de mise, mais accusateur et accusé sont bien réunis. Les juges peuvent être assimilés aux citoyens de Thèbes présents devant le palais quand Tirésias parle. La procédure est donc publique. Dans les grandes lignes nous pouvons, je pense, accepter l'idée générale, que nous sommes, pour le moins, dans un cadre judiciaire. A la fin du dialogue, une sorte de jugement est déjà à entrevoir, Tirésias triomphera d'Œdipe. Le devin soutient, à l'instar de Teucros, un face-à-face contre la colère d'un roi qui la clame lui-même « Dans la fureur où je suis, [...][1043] ». Les deux personnages, le devin et Teucros affrontent la tempête colérique des puissants. On sait que lorsque la colère éclate, elle est libéralement moment de crise, moment d'exception, qu'elle obère le jugement et ne connaît pas les limites. C'est donc un moment d'extrême danger pour celui qui la subit. Que lui reste-t-il pour se protéger et pour se défendre contre la parole emportée de l'accusateur ? Dans l'*Ajax,* Teucros en appelle au droit que son frère a de recevoir une inhumation conforme à ses actions durant la guerre et à ses origines familiales. Antigone, devant Créon, en appelle aux lois divines pour réclamer une sépulture pour son frère. Dans *Œdipe-Roi* ce qu'il faut retenir, c'est le droit de la cité qu'invoque Tirésias pour parler en égal du roi, pour parler en disant la vérité. Il met au défi Œdipe de respecter en tant que tyran de la cité le droit de celle-ci. Le citoyen de Thèbes, exige au nom de ce statut un droit de réponse devant le puissant : « un droit de répondre point par point ». Ce droit de se défendre, c'est un droit de parole au moins égal dans la réponse à l'accusation que porte contre lui le roi Œdipe. Cette puissance qu'Œdipe vient justement de faire étalage en disant en quelque sorte, moi Œdipe, j'ai vaincu la Chanteuse, ce n'est pas toi

[1041] Eurip., *Suppl.*. Le héraut d'Argos et Thésée ont entrepris une controverse sur les avantages et désavantages de la cité dirigée par un roi, - Thésée qualifie ce régime de tyrannie – et la démocratie. Le héros athénien définit cette dernière en opposition au régime du tyran et met en avant comme différence dans cette réplique l'existence de lois écrites « faites pour tous » qui donnent au « pauvre et riche » les mêmes droits » : « Le faible peut répondre à l'insulte du fort, et le petit, s'il a raison, vaincre le grand », 432-435. Ces lois écrites viennent en complète opposition à celles du tyran car la « loi c'est sa chose », la loi appartient en propre au tyran, à son vouloir seul. Elles ne sont pas forcément écrites, ne s'appliquent pas forcément à tous et de la même manière. Cette manière de différencier la démocratie s'ajoute à ce que Thésée déclare en réponse à l'interpellation du héraut arrivant et cherchant le roi d'Athènes : « Où est donc votre roi ? [...] », 399, « Ton discours étranger, débute par l'erreur, et tu cherches à tort un roi dans cette ville, qui n'est pas au pouvoir d'un seul : Athènes est libre. [...] », 403-405.

[1042] Eurip., *Suppl.*, Thésée résume ainsi la notion de liberté : « Quant à la liberté, elle est dans ces paroles du héraut à l'Assemblée athénienne à l'ouverture des délibérations : « Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie ? ». Ici l'*isegoria* pour Thésée est synonyme de liberté c'est-à-dire la liberté de parole pour tous, ou plutôt si on regarde attentivement ce qu'Euripide fait dire à Thésée qui introduit comme pour la souligner cette restriction « [...] qui peut donner un avis [...] ». Mais cela ne doit « effacer » le « Qui veut [...] », nous reviendrons sur cette dichotomie.

[1043] Soph., *Œd.*, 345.

l'aveugle qui peut espérer me vaincre[1044]. Il exprime là, sa force, son *kratos*. Mais ce droit de réponse que réclame Tirésias, il le fonde dans le droit qu'il oppose au roi, tout puissant qu'il soit : « Tu règnes ; mais j'ai mon droit aussi, que tu dois reconnaître [...] ». Et, ce droit s'apparente à *l'isêgoria.* A ce moment, poussé dans ses extrêmes retranchements par les menaces d'Œdipe, il va l'exprimer sous la forme de la *parrhêsia*, du discours sincère, du franc-parler qu'il choisit alors d'utiliser. L'*isêgoria* qu'il appelle comme droit de parler-vrai, que seule lui assure la sécurité que donne une cité où règne la liberté intérieure[1045]. Le « tout-dire » est donc toujours affaire de volonté et de courage devant une situation de forte asymétrie, et le degré de risque pour le parrhésiaste dépend du degré de sécurité que lui confère la liberté intérieure de la cité et du degré de confiance que celui-ci a envers les autres membres de la communauté devant laquelle il s'exprime. On retrouve cette confiance dans la description que Polybe fait du fonctionnement de la Confédération des Achéens et dans l'attitude de Périclès, mais sa condamnation ne provient pas de la forme de son plaidoyer. La communauté politique ou judiciaire, est la même dans *Oreste* et *Œdipe-Roi*, elle se confond avec le peuple des citoyens lui-même, et est, en quelque sorte, garante ou pas de la sécurité du parrhésiaste. Cela apparaît clairement dans les semaines, les jours qui précèdent la prise de pouvoir des Quatre-Cents à Athènes en 411. Thucydide décrit cette période au livre VIII[1046], on peut citer ce court extrait très illustratif : « Aucune opposition ne se manifestait parmi le reste des citoyens, qu'effrayaient le nombre des conjurés. Lorsque quelqu'un essayait malgré tout de les contredire, on trouvait aussitôt un moyen commode de le faire mourir [...] ». L'affaire se déroule bien à l'intérieur de la communauté civique et ceux qui veulent donner leur avis, un avis contraire aux conjurés, sont assassinés. La *parrhêsia* n'arrête pas la violence, mais où règne le silence, rien n'arrête la violence d'un exercice de la politique qui ne l'a pas déposée.

A.3.2.2 Identité et nature des protagonistes de L'*Ajax* de Sophocle et de l'*Oreste* d'Euripide

Quand on lit, sous l'optique de la *parrhèsia*, l'*Ajax* de Sophocle ou l'*Oreste* d'Euripide, on constate que, dans la première, le personnage principal n'est pas le héros homérique mais

---

[1044] Soph., *Œd.*, Œdipe : - « Tu ne vis, toi, que de ténèbres : comment donc pourrais-tu nuire, à moi, comme à quiconque voit la clarté du jour ? », v. 378 ; ici aussi, Œdipe affirme sa supériorité de voyant « physique » sur Tirésias l'aveugle « physique ».

[1045] Foucault M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, 1988.
M. Foucault rajoute à ces définitions une nouvelle caractéristique à la démocratie athénienne l'idée d'*eleuthéria* qu'il traduit par « liberté ». Avant de la discuter, il faut d'abord en préciser la « territorialité ». Elle est d'abord liberté collective est donc liberté de la cité. La cité peut aspirer à deux niveaux de liberté : premier niveau ce que M. Foucault appelle (en page 138) la liberté nationale qu'il définit comme l'indépendance absolue de la cité. La cité est libre de tout lien de soumission avec quiconque : elle traite avec tous librement ; deuxième niveau : la liberté à l'intérieur de la cité (la cité prise comme territoire). Athènes est l'exemple même au moment de l'ouverture de la guerre du Péloponnèse de la cité libre. Les cités de la Ligue de Délos, *a contrario*, fournissent l'exemple inverse. Si leur adhésion a été libre et qu'elles ont accepté volontairement l'hégémonie athénienne, elles se sont, durant la guerre du Péloponnèse, retrouvées pieds et poings liés à Athènes, dans l'impossibilité même de se déclarer neutres. Sur le territoire athénien, le peuple détenant le pouvoir, il bénéficie de la liberté qu'il s'est octroyé. La liberté des citoyens est liée à la forme politique qui prime dans la cité. A Athènes, la liberté indépendance de la cité s'accompagne aussi de la liberté intérieure. Cette liberté-intérieure, permet à chaque individu citoyen d'être libre. Pour M. Foucault la démocratie est indissociable d'un corpus légal, les lois, (*νομοι*), qui donne à la gouvernance athénienne un cadre formel. A ces lois écrites, il faut ajouter sans retenue la tradition c'est-à-dire le non écrit qui n'en pas moins force de loi) ; Euripide, *Les Suppliantes*. Il faut souligner une nouvelle fois la première réplique de Thésée au héraut d'Argos : « [...] Athènes est libre », il traduit cette liberté par cette affirmation en forme d'assise politique : « Le peuple y règne ». Là où le peuple règne, la liberté serait assurée, c'est en tout cas le discours d'Euripide ici, 404.

[1046] Thuc., VIII, 2, 66.

son frère Teucros. Et que dans la seconde, l'*Oreste*, c'est l'*autourgos* (la figure du paysan-propriétaire de sa terre) qui est celui qui, dans l'optique d'une lecture parrhésiastique, sont les protagonistes réels. Dans Œdipe-roi, deux personnages tiennent le premier rôle et s'affrontent, le roi Œdipe qui porte le manteau du puissant et le devin Tirésias vêtu de la tunique du faible. Faible, Tirésias l'est à triple titre, d'abord en terme de puissance : il n'a que l'apparence du devin et, est, de surcroît, aveugle - cette cécité lui procure une infériorité physique évidente car, non seulement, il est dans l'incapacité absolue d'exercer une quelconque violence physique ou de se défendre contre cette même violence, mais pour cheminer, il dépend d'un jeune garçon qui le guide. Le commentaire apporte cette précision scénique : « Entre Tirésias guidé par un enfant » ; néanmoins, il détient une vision qui n'est pas sienne mais celle du dieu. L'exclusion du pouvoir de voir par ses yeux l'empêche également d'être effrayé par la puissance menaçante de l'homme au manteau de roi. Dans l'*Ajax* de Sophocle, le premier à rejoindre Teucros campé devant le corps de son frère est Ménélas. Teucros est le second d'Ajax, Ménélas, le second d'Agamemnon. Ménélas interpelle Teucros pour lui interdire de recueillir le corps de son frère[1047] et comme décret, il invoque « son bon plaisir » et celui du « généralissime » c'est-à-dire celui d'Agamemnon[1048]. Puis, advient Agamemnon, un personnage encore plus impressionnant que Ménélas, le pouvoir le plus important de l'armée grecque. Teucros sait à quoi s'en tenir : « [...] je suis sûr qu'il va lâcher la bride à son verbe brutal[1049] ». Il se caractérise par *Kratos* et *Biê*, domination et force brutale. L'asymétrie entre les trois hommes est posée, elle génère une hiérarchie que domine Agamemnon et dans laquelle Teucros occupe une dernière place loin des deux premiers. Et, malgré tout cela, Sophocle décide l'affrontement, comme si un stratège décidait d'affronter l'ennemi en forte supériorité numérique, dans la plaine, pour un combat qui le peut croire perdu d'avance. Euripide met en scène un Oreste fragile, atteint de crises de convulsions, souffrant du « haut mal » c'est-à-dire de crises d'épilepsie. Lorsque la crise le submerge, l'agite, lui fait perdre le contrôle de lui-même, il devient marionnette, il est hors-de-lui, comme en exil de lui-même. Il devient le plus vulnérable des hommes, comme l'est un homme entravé. Il est alors, sans « agir » propre, dépourvu d'énergie, témoignage de sa soumission à la volonté des dieux qui disposent de lui selon leur vouloir. L'exhibant au peuple comme coupable aux yeux des habitants de l'Olympe qui l'ont déjà jugé et condamné, la maladie est clairement perçue comme la manifestation du courroux du ciel. Alors si Oreste est le faible, qui est le fort ? Ce n'est pas Tyndare. Il est manifestement celui qui agit pour réunir une autre puissance afin d'arriver à ses fins. A la justice du ciel, Tyndare en appelle maintenant à la justice des hommes, après le tribunal céleste, le tribunal d'ici-bas des citoyens d'Argos. Le fort est le peuple assemblé tout entier pour juger - (condamné) – Oreste.

Un autre couple oxymorique émerge dans les trois œuvres : l'ancien et le nouveau monde. C'est un thème déjà présent dans *Ion*. Ion en appelle à une forme de gouvernance de la cité où les places fortes politiques détenues par les puissants doivent disparaître. Œdipe incarne aussi la figure du tyran que ne veut pas devenir Ion : « [...] haïssant les bons parce qu'il craint sans cesse un attentat. Mais tu diras que l'or compense tout cela, et qu'être riche est un plaisir ?

[1047] Soph., *Ajax*, 1063-1065. « Le sort que réserve les deux rois prépondérants de la coalition achéenne au cadavre d'Ajax, Ménélas le dit : « [...] Dès lors nulle force humaine ne saurait mettre son corps au tombeau : jeté au hasard des sables blonds, il sera livré en pâture aux oiseaux de plage ».
[1048] Soph., *Ajax*, 1045. Ménélas. – Hé l'ami ! Bas les pattes, tu entends ? Ne recueille pas ce cadavre, laisse-le comme il est » ; 1042-1043 « C'est mon bon plaisir, et le bon plaisir du généralissime ».
[1049] *Idem*, 1226.

Je n'aime pas pour garder un trésor, prêter l'oreille aux bruits, vivre dans les soucis [1050] ». Œdipe, le tyran, roi du hasard et des circonstances, perd son pouvoir devant la révélation de la vérité.

A.3.2.3 Parrhêsia et nécessité

Des hommes sans choix

L'état d'exception est le fondement de la nécessité, cette contrainte qui restreint ou annihile la liberté, c'est-à-dire la capacité des héros à faire des choix. C'est l'essence même du théâtre dramatique. La scène est le lieu de la lutte risquée du héros qui doit se libérer de cette contrainte. Teucros, frère et fils[1051], rejoint les rangs de ceux qui n'ont pas le choix devant l'exceptionnel. Il est l'homme dont le discours ne peut se détacher de la valeur à laquelle il attache une importance majeure, la fidélité : fidélité à l'homme à terre mais aussi à un droit irrévocable.

La *parrhêsia* est-elle l'ultime choix de ceux qui affrontent la nécessité ?

Teucros *versus* Agamemnon, les éléments rassemblés à ce moment pour ce duel de la parole sont, en premier, deux hommes qui vont se défier en ennemis sur des positions inconciliables[1052]. Les deux hommes se font face et C. Fleury insiste sur la nécessité de faire face : ce « Faire-face », qu'elle souligne dans le contexte de l'accident, inclut sans aucun doute ici de littéralement opposer son attitude corporelle à celle de l'autre, la parole du parrhésiaste s'accompagne de stature et de posture, Œdipe est campé en scène, Tirésias fait face, Teucros fait front. Tout dans la stature et la posture de Tirésias appartient au champ lexical de la statue et de l'immobile c'est-à-dire de ce que l'on ne peut déplacer sans « casser ». C'est exactement la situation de Teucros, décidé à rester sur place, prêt à être cassé. C. Fleury écrit : « Le sujet doit s'exposer : tels sont son épreuve, son défi, sa résistance[1053] ». Dans ce récit, Teucros s'exposera deux fois. Elle note encore :

> « Etre capable de vérité, est-ce implicitement « endurer » la vérité ? La conscience de la vérité renvoie-t-elle à l'endurance ? « Endurer » et « durer »[1054] ».

Voilà à quoi s'expose Teucros, dès ce premier« face à face » à la nécessité de durer et au courage d'endurer. Il faut noter cette idée qui émerge ici. Le discours parrhésiastique exige de celui qui le choisit comme tel de supporter toute tension toute menace qu'il soulèverait, avant, pendant et après. Il ne peut pas être le discours d'une fois, il doit se maintenir et tenir la position contre toute tentative comme celle d'Agamemnon contre Teucros. Le Coryphée le prédit en termes guerriers : « Nous allons voir l'assaut d'un formidable duel. [...][1055] ». Les deux protagonistes sont de puissance inégale, l'un est le puissant roi de Sparte, le frère d'Agamemnon, l'autre n'est que Teucros demi-frère bâtard d'Ajax. Nous sommes en termes de

---

[1050] Eurip., *Ion*, v. 625–631

[1051] Teucer et Ion ont un point commun : leur « bâtardise ». Teucer est le fils d'un roi, Télamon, roi de Salamine et d'une « princesse » déchue, d'une famille vaincue, ramenée comme butin. Si Teucer ne renie pas sa mère et s'en vante, elle n'en n'est pas moins son point faible. Elle l'empêche d'être le « vrai fils » de Télamon. Agamemnon, devant ses exploits guerriers, s'adresse à lui pour le féliciter, et il lui faut le nommer : « Télamonide Teucros [...] et ton père Télamon, qui t'a, dans l'enfance, bien que bâtard, élevé, nourri dans sa propre demeure [...] », Hom., *Il.*, 281 – 284.

[1052] Soph., *Ajax*, 1140. Ménélas. - : « Mon dernier mot : pas de sépulture à cet homme » ; vers suivant, 1141 : Teucer. – « Ma réponse : cet homme aura sa sépulture ».

[1053] Fleury C., 2002, 50.

[1054] *Idem*, 22.

[1055] Soph., *Ajax*, 1161.

rapport de puissance dans le cadre d'une asymétrie identique à l'affrontement entre Œdipe et Tirésias. Ménélas affirme son autorité comme « suzerain[1056] » sur Ajax et affiche sa supériorité totale et son mépris pour Teucros[1057]. Celui-ci, par sa position de frère bâtard d'Ajax, ne peut que dépendre encore plus de la réclamation de suzeraineté de Ménélas. Ici, il y a encore analogie entre le dialogue Œdipe/Tirésias et celui-ci. Ménélas utilise la même méthode qu'Œdipe envers le devin : chercher à déconsidérer son adversaire pour marquer sa supériorité, mais aussi l'exhiber aux autres, dans une position telle qu'il ne peut pas être celui que l'on écoute, qui n'a ni la qualité sociale pour parler ni celle pour être écouté et suivi. Œdipe s'en prend à l'infériorité physique de Tirésias, à l'absence de dons de voyances du devin. Œdipe, comme Ménélas et Agamemnon, se dépeint en puissant[1058]. Critias dans son acte d'accusation contre Théramène utilise des moyens identiques : Théramène est le « traître[1059] » à qui on ne peut « donner sa confiance » et que l'on surnomme avec dérision « cothurne ». Parler, être écouté, pour occuper la position de celui qui s'exprime, qui affirme un *logos* puissant, il faut justifier de sa prétention à l'occuper, il faut donc la conquérir. Dans ce dialogue, Teucros doit en réponse à Ménélas asseoir sa légitimité, affirmer son droit. Il en est de même pour le personnage d'Ion. Tirésias, Teucros et Ion ont en commun cette même préoccupation. Elle est donc commune aux deux

[1056] Le choix de la notion que V. –H. Debidour a choisi de retenir comme traduction du lien de dépendance qu'Ajax est censé avoir vis-à-vis de Ménélas : « vassal », impose l'emploi du mot suzerain pour qualifier Ménélas par rapport à Ajax. Ces notions renvoient à d'autres historicités qui, certainement, correspondaient à l'historiographie du moment. Le mot généralissime est tout autant anachronique et mal choisi.

[1057] Soph., *Ajax*. A son arrivée, Ménélas donne le ton : il s'adresse ainsi, condescendant à Teucer, comme à un inférieur : « Eh l'ami ! Bas les pattes, tu entends ? Ne recueille pas ce cadavre, laisse-le comme il est », familiarité, ordres donnés comme à un serviteur, Ménélas investi, sans tarder, une position de surplomb, dominatrice, v. 1047 – 1048 ; La traduction de l'édition C.U.F., [(1958) 1994] est celle-ci : « Eh l'homme ! Je te défends de prendre ce mort dans tes bras ; laisse-le où il est ». La remarque nécessaire est dans l'absence de nomination de Teucer que Ménélas dans l'*Iliade* désigne par son nom et sa lignée. Ajax, et Ménélas l'affirme, a déjà perdu sa renommée, le mécanisme d'effacement de sa mémoire est lancé. Plus loin dans le dialogue, continuant d'utiliser la même stratégie de domination, il poursuit : Ménélas. – « Hé, l'homme à l'arc ! On dirait que l'humilité n'est pas ton fort ! », 1122. L'archer qui tue à distance bénéficie d'une considération bien moindre que l'homme qui se bat avec « une arme de poing », lance, épée…Pâris, le frère d'Hector, archer lui aussi, ne possède pas la réputation de son frère. Seul Philoctète qui possède l'arc d'Héraclès qui atteint sa cible à tout coup peut prétendre à égaler les meilleurs guerriers qui luttent au « corps à corps ». « Ménélas. – « Le fier parleur que tu ferais, si tu portais l'écu ! », 1124. Ici Ménélas refuse à Teucer une quelconque appartenance à l' « aristocratie », bien qu'il soit le fils de Télamon, roi de Salamine. Agamemnon, arrivant à son tour ne fera pas différemment : il qualifie Teucer de « fils de la captive » (1228), c'est-à-dire de serf, d'homme sans liberté : Agamemnon :- « [...] ne veux-tu pas comprendre qui tu es, et nous amener à ta place un homme libre, capable de plaider ta cause devant nous » (1258 – 1260) : de statut servile alors Teucer devant une cour de justice doit être représenté par un homme de condition libre. Pour parfaire l'humiliation, le roi ajoute : Agamemnon : - « quand c'est toi qui parles, je ne peux comprendre : je n'entends pas la langue des barbares ». Teucer est doublement rejeté : d'abord, de la communauté des hommes libres, puis, de la communauté des Grecs, il ne parle pas leur langue ; Barthes R., *Sur Racine*, 42-43. « A ces armes essentielles (frustration, chantage), s'ajoute tout un art de l'agression verbale, possédé en commun par la victime et son bourreau. La blessure racinienne n'est évidemment possible que dans la mesure où la tragédie implique une confiance éperdue dans le langage ; le mot y détient une puissance objective, selon un statut bien connu dans les sociétés dites primitives : il est coup de fouet. Ici deux mouvements d'apparence inverse, mais qui provoquent tous deux la blessure : ou bien le mot dévoile une situation intolérable, c'est-à-dire que, magiquement, il la fait exister ».

[1058] Soph., *Œ. R.*, 384-427 : « [...] quand l'ignoble Chanteuse était dans nos murs, ne disais-tu pas à ces citoyens le mot qui les eût sauvés ? Ce n'était pourtant pas le premier venu qui pouvait résoudre l'énigme : il fallait là l'art d'un devin [...] Et cependant j'arrive moi, Œdipe, ignorant de tout, et c'est moi, moi seul, qui lui ferme la bouche, sans rien connaître des présages, par la seule présence d'esprit. Et voilà l'homme qu'aujourd'hui tu prétends expulser de Thèbes ! ». Le héros Œdipe conclut en menaçant Tirésias : « Cette expulsion pourrait te coûter cher, à toi comme à celui qui a mené l'intrigue. Si tu me faisais l'effet d'un vieil homme, tu recevrais exactement la leçon due à ta malice ».

[1059] Xén., *Hell.*, II, 29.

auteurs Sophocle et Euripide. Teucros est le fils déclassé, celui qui n'a pas droit au nom. *Oreste* peut apparaître comme prétexte pour qu'Euripide puisse mettre en scène quatre types d'hommes porteurs d'une parole ajustée parfaitement au type de personnages qu'ils représentent, coincés dans leurs habits et leurs statuts d'hommes artificieux pour les trois premiers, *crescendo* jusqu'à la prise de parole de l'*autourgos*, l'homme vivant selon des valeurs traditionnelles et appelant à l'application d'un droit naturel qui contient une part de violence que justifie une fin juste. Son discours est en adéquation avec celles-ci, sur ses fondements, il parle avec liberté, sans contrainte en homme sûr de sa parole. Hommes et discours ne vont faire qu'un, ils sont indissociables. Il faut garder en mémoire cette idée. Il en est de même pour Ion, tout au long de la pièce éponyme d'Euripide.

Dans *Oreste*, le rideau semble se fermer sur un monde ancien : Diomède, Talthybios mais aussi sur l'échec des « paroles creuses », mais aussi sur l'incapacité des mieux-nés à faire perdurer leur socle d'autorité. Euripide soutient alors la voix des citoyens de la campagne, les Cinq-mille au plus, mais sûrement pas l'ensemble des citoyens. La *parrhêsia* est, sans aucun doute, liée à l'exemplarité, celle de la Confédération achéenne, décrite par Polybe, qui cumule tant de qualités et d'avantages. Elle est un modèle de maîtrise de la délibération. La figure du héros homérique devient, dans la pièce d'Euripide, inopérante, elle est remplacée par l'*autourgos*, promu comme modèle de morale et de comportement à l'instar de Teucros.

C'est, peut-être, dans cette direction qu'il faut chercher, avec raison nous espérons, l'évolution de la démocratie athénienne sous la pression de groupes oligarchiques dont l' « exaspération démocratique » s'exacerbe. Tirésias, quant à lui, a l'attitude du citoyen qui partant en guerre, sait qu'il va y risquer son existence, mais qui le fait, non pas parce qu'il est enrôlé de force ou conscrit, mais par choix, parce qu'il choisit d'être un enrôlé volontaire. Ce choix il le fait parce que l'ennemi sans nul doute pour lui, met en danger les valeurs de vie qui sont essentielles à ses yeux, sans lesquelles il ne pourrait de toute façon pas vivre pleinement ou librement. C'est peut-être ce même raisonnement que tenaient les démocrates assassinés en 411 et 404. C'est ce type de motivations qui a conduit pour partie les démocrates rassemblés autour de Thrasybule à prendre les armes. La *parrhêsia* peut apparaître dans certaines circonstances comme le choix des résistants. Parce qu'au fond, ce « choix de guerre », est le dernier argument à opposer à l'adversaire. Sophocle dit : « C'est toi l'auteur de l'acte : les actes créent les mots[1060] » ; les actes de chair ne créent pas seulement des mots, ils créent aussi des enfants qui peuvent être adultérins et c'est le cas d'Ion, enfant sans parents déclarés et drame éponyme d'Euripide. Dans cette pièce la morale aurait pu être cette citation : « malheur au vaincu », Œdipe vaincu par la parole du dieu devient l'errant, le « sans paix », *friedlos*, de l'ancien droit germanique[1061].

B. Hétairies et *sunomosia*, leur importance dans le coup d'État de 411

C. Mossé entame son article : « Le rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes[1062] », ainsi :

[1060] Soph., *Élec.*, 624 - 625.
[1061] Agamben G., 1997, 115.
[1062] Mossé C., 1964, 1-10.

> « La révolution de 411 est l'un des épisodes les plus complexes, mais aussi les plus révélateurs de l'histoire d'Athènes au Ve siècle. On en connaît les circonstances et le déroulement, ou du moins les grandes lignes de celui-ci, grâce d'une part au récit de Thucydide, d'autre part à l'analyse d'Aristote dans *La Constitution d'Athènes*[1063]. A ces deux textes fondamentaux qui parfois se contredisent, il faut ajouter les nombreuses allusions aux événements dont Athènes et Samos furent le théâtre, qu'on trouve dans des plaidoyers prononcés dans les années qui suivirent la révolution, et dans certains discours politiques du IVe siècle[1064] ».

Pourquoi avoir retenu ce texte ? Pour le jugement de C. Mossé sur le caractère « révélateur » du coup d'État, de la vie politique à Athènes durant cette fin du Ve siècle ; il fait connaître ce qui existait mais qui demeurait caché, il est brusque divulgation ; mais qu'amène-t-il à la lumière du jour et de l'histoire ? Enfin, il a des spécificités, son absence de préméditation en est une ; je reprendrai ces éléments. Il recèle également un potentiel de violence important. Je ne voudrais en aucun cas, ici, décrire un monde manichéen divisé entre démocrates et le monde des *oligoi*. La plupart des bien-nés jouent le jeu de la démocratie ou la soutiennent ; le bilan des assassinats de 411 et 404, de ceux qui étaient lui étaient favorables, le peu de soutien que les Trente ont dans la population et que Théramène déplore dans son plaidoyer, sont autant de preuves que la cité possède une complexité politique qui va bien au-delà de l'appartenance sociale. M. Foucault, dans son cours au Collège de France, *L'herméneutique du sujet*[1065], fait une distinction entre les termes *kairos* et *hôra*. *Kairos*, appartient au temps court, c'est une opportunité, une occasion, qui se présente brièvement et qu'il faut saisir. Il participe aux qualités du chasseur, du pêcheur ou du guerrier qui doit, à ce moment-là, soudainement, refermer son piège ou projeter son arme. Une fulgurance après l'attente au poste de guet ou sur la pierre au-dessus de l'eau, dans la bataille ou dans l'affrontement singulier. Si M. Foucault définit aussi *Hôra* comme un moment, il n'a pas les mêmes caractères que celui de *Kairos*. Il appartient au temps long, il s'inscrit dans un parcours, il est aussi cassure, rupture. Il implique un avant et un après. Ces deux termes complémentaires me semblent participer pleinement aux caractères de ce coup d'État de 411. Des éléments forts vont dans ce sens. Le premier que j'avancerai est la situation que décrit le Pseudo-Xénophon dans son pamphlet, il entre dans la sphère lexicale du temps long, *hôra*. A celui-ci, il faut ajouter comme éléments annonciateurs les conditions de l'ostracisme d'Hyperbolos et les affaires des mutilations des hermès et les parodies des Mystères. Ces éléments convergent pour caractériser un moment singulier celui du coup d'État. Il est essentiel de dégager les deux points communs les plus importants dans ces événements, ils se déroulent au sein de la sphère des bien-nés et, de surcroît, ne peuvent exister avec une telle intensité que parce qu'ils sont réalisés au sein et par des hétairies qui se sont assemblées en *sunomosia*. Ce terme, *sunomosia*, est de première importance, il représente une forme exceptionnelle et radicale de l' « agir » des bien-nés. Il participe à ce monde révélé que souligne C. Mossé. Si le rôle des hétairies est l'élément premier de ces événements, il me semble qu'il faut souligner que dans ces événements ce qui inquiète le peuple et suscite en son sein de la colère, c'est le soupçon ou le caractère avéré qu'ils ont été permis par une alliance de plusieurs hétairies. Jusqu'à présent, nous avons étudié ces groupes d'hommes dans leurs pratiques liées à leur statut de bien-nés. Mais ici, à ce moment de ce travail, il faut les envisager dans une autre dimension, celle du politique et de la politique. Ce que notre mémoire veut

[1063] Thuc., VIII, 63 et suiv. ; Arist., *Ath. Pol*., 29-32, cité par C. Mossé.
[1064] Lys., *Pour Polyst.*, 13 et suiv. ; Andoc., II, 13-16, cité par C. Mossé ; Thuc.., 65, 1.
[1065] Foucault M., 2001a, 84.

retenir de l'histoire d'Athènes est l'image de la cité fondatrice de la démocratie occidentale. Dans l'histoire politique de la cité, l'aspect que l'on aborde peu ou pas du tout est celle des Quatre-Cents et des Trente qui ne correspond pas à la mémoire des fondateurs de la démocratie. Néanmoins, ici, ces deux coups d'État inaugurent un nouvel ordre de la nécessité, celui conjugué de la guerre et des aspirations oligarchiques de certains groupes issus des mieux-nés. Nécessité et violence.

La compréhension de *sunomosia* par les Modernes

« En faisant connaître les procédés des sociétés secrètes l'historien dit que les frères et amis (hétairoi) se liaient entre eux et se donnaient des gages mutuels en commettant des délits en commun (Thuc., III, 82, H. Weil : « Étant données les tendances et les pratiques des sociétés secrètes, il n'était pas déraisonnable de supposer qu'elles méditaient un grand coup, et que des meneurs avaient voulu se garantir contre les trahisons en obligeant tous les affiliés à tremper dans le même délit[1066] ».

G. M. Calhoun avance, néanmoins, sans pouvoir étayer son affirmation, qu'« il reste raisonnable de déduire » que le secret[1067] est indispensable dans certaines entreprises des hétairies ou des *sunomosiai*, parce que leurs actions devaient de dérouler en une seule fois d'« un coup sec » et qu'elles comportaient une part importante de danger. Il était donc prudent pour l'ensemble de ceux qui participaient à de telles actions de se lier ensemble par un lien fort. Deux sortes de liens peuvent être envisagés, en premier lieu le serment ; en second lieu, un acte plus ou moins important qui peut-être un outrage religieux dans lequel, dit G. M. Calhoun «tous devaient être incriminés et devaient avoir aussi commis eux-mêmes ceci en prévention de la trahison de leurs associés ». Mais n'est-il pas dans cette affirmation influencé par le récit des mutilations des hermès ? De telles obligations étaient entendues comme un engagement, un gage de foi ou un serment (*pistis*[1068]). Cet engagement vient renforcer les liens de *philia*, de parenté devant les dieux et ce, de façon explicite et de manière indissoluble[1069]. Les dieux « pris à témoins par celui ou ceux qui prononcent le serment, sont là pour garantir le respect du serment. Des formules d'imprécation concluent certains serments attirant la punition divine sur le parjure[1070] ». Selon G. M. Calhoun, le serment peut être aussi juré, « quand de petits cercles à l'intérieur d'un club entreprenaient une affaire spéciale comme, par exemple, un procès, ils renforçaient le lien de l'adhésion au club par un serment spécial (by a « special oath-bound agreement »)[1071] ». Cette fin de Ve siècle, où les hétairies ou *sunomosiai* sont les plus actives nous donne trois exemples majeurs d'actes de renforcement des liens entre leurs membres, soit à l'intérieur d'une même hétairie, soit entre hétairies formant une *sunomosia* ; ou enfin, entre personnages formant ensemble une alliance momentanée. Ces ligues de circonstances, entre personnes qui ne sont pas liées par des liens de *philia* exigent, me semble-t-il, encore plus serments et gages de silence ou de preuves d'engagement jusqu'auboutistes.

[1066] Weil H., 1960, 287 ; Calhoun G. M., 1918, 35, et ci-dessous, Andoc., I, 67, note.
[1067] Doganis C., 2006, 79. « Si, dans un premier sens, le terme secret renvoie, en grec, aux Mystères, le secret implique également le silence. Le secret, c'est aussi *l'aporrhéton – ta aporrhèta* désignant ce qui doit être tenu caché, ce que l'on ne doit pas dire ».
[1068] Thuc., 5, 2.
[1069] Queyrel-Bottineau A., 2010, 38.
[1070] *Idem*, 90.
[1071] Calhoun G. M., 1918, 31.

B.1 *Sunomosia* et hétairie en action avant le coup d'État de 411

B.1.1 L'ostracisme d'Hyperbolos : « un événement marquant à Athènes[1072] »

Il faut poser en préambule, qu'il ne s'agit pas, ici, de faire une étude exhaustive de la procédure d'ostracisme à Athènes[1073]. Il faut savoir la replacer au cœur de notre intérêt, comme exemple même, d'une action concertée d'hétairies, s'alliant de façon toute temporaire entre égaux, sous la forme d'une *sunomosia* pour atteindre un objectif politique précis.

B.1.1.1 Le contexte général

L'ostracisme d'Hyperbolos intervient en 417, « date la plus probable de son ostracisme[1074] ». Si la cité n'est pas en guerre durant cette période, ce n'en est pas moins une période politique troublée. L'ostracisme est en effet voté après la défaite de Mantinée en 418[1075]. Nicias et Alcibiade sont sous le feu des critiques[1076]. En effet, à la suite de cette défaite, la cité d'Argos rompt son alliance avec Athènes, Elis et Mantinée et contracte une alliance avec Sparte. Les Mantinéens suivent dès lors l'exemple d'Argos. Si pour Athènes la défaite est sans conséquence militaire notable au vu du peu de troupes envoyées soutenir Argos et Mantinée, l'initiative diplomatique d'Alcibiade se solde par un échec total[1077]. L'alliance initiale est non seulement perdue, mais son échec permet aux Spartiates de se renforcer. Il est intéressant de suivre là les lignes qu'É. Will et G. Cuniberti consacrent à ce moment de l'histoire athénienne et aux relations de rivalité entre Nicias et Alcibiade[1078]. Ce temps à Athènes est propice à un débat majeur sur l'alternative de prolonger la paix, malgré les clauses non respectées par les Lacédémoniens, notamment la restitution d'Amphipolis, ou de reprendre le conflit. Ce choix sépare deux camps, le premier est logiquement formé autour de Nicias, l'un des négociateurs de la paix à laquelle est attachée son nom. Un camp que Thucydide décrit comme aspirant « à déposer les armes » et qui est composé d'hommes déjà d'« un certain âge ». Le second, est composé de la génération suivante « une certaine jeunesse, venue à l'âge politique et militaire à ce moment de paix[1079] ». Une configuration qui, selon É. Will, fournit les bases d'un « conflit d'intérêts, de tempéraments, de générations[1080] » qui contribuait « à diviser le peuple entre Nicias et Alcibiade ». É. Will décrit ici une ligne de partage non seulement bien identifiée entre deux factions - l'une se caractérise par la défense de ses acquis et l'autre par l'ambition de

---

[1072] Brun P., 1987, 184.
[1073] Sur ce sujet : Forsdyke S., 2005, chap. 4–5.
[1074] Brun P., 1987, 190 ; Cuniberti G., 2000, 111: « [...] la datazione di questo ostracismo potrà essere fatta risalire o all' anno 417–16 o a quello 416–415 »; 116 : " In realità la notizia contenita nella testimonianza di teopompo non sembra escludere la possibilitàche Iperbolo sia stato ostracizzato nel 417–16 […]". Oxford Classical Dictionary, Dickinson Westlake H., Hornblower S., Hyperbolus, « - In 417, 416, or 415 (the date is disputed) an ostracism was held [...] ».
[1075] *Idem*. « Or, durant cette période, la cité est en paix, et ne participe guère à des opérations militaires. A Mantinée, en 418, les Athéniens n'envoyèrent qu'un faible contingent de mille hoplites et trois cents cavaliers sous Lachès et Nicostratos ».
[1076] Will É., 1972, 345.
[1077] *Idem*, 344 ; Au livre V de *La guerre du Péloponnèse*, Thucydide consacre un large développement à ce moment ; Cunibert G., 2000, 128 ; « L'ostracismo di Iperbolo va infenti collocato in un clima di forte inquietudine sociale politica oltre che di grande instabilità susseguente alla sconfitta di Mantinea (agosto 418) [...] ».
[1078] Plut., *Nic.*, 11, 1. Plutarque souligne l'antagonisme profond qui existe déjà, entre Alcibiade et Nicias, « Au plus fort du conflit entre Nicias et Alcibiade, la procédure d'ostracisme fut engagée ».
[1079] Will É, 1972, 344.
[1080] *Ídem.*

dépasser la précédente en termes de richesses mais aussi d'exploits – mais aussi caractérisée par son ampleur. Chaque camp ne cristallise pas seulement en son sein une faction de mieux-nés mais aussi les larges et amples relais qu'ils sont capables de mobiliser. On est ici dans l'illustration des propos que tient Socrate à Alcibiade dans *L'Alcibiade Majeur* quant aux appuis dont il dispose tant par sa mère que par son père. Apparaissent ici des champs de tension qui sont autant de symptômes d'une possible *stasis*. G. Cuniberti s'inscrit dans cette analyse, il qualifie le moment qui précède l'ostracisme d'Hyperbolos de :

> « […] in un clima di forte inquietudine sociale e politica oltre che di grande instabilità susseguente alla sconfitta di Mantinea (agosto 418) e che si protrasse, almeno fino alla sfortunata spedizione in Sicilia, in una continua dialettica e in ostinato scontro tra i leaders delle diverse fazioni che si opponevano nella lotta e nell'intenso confronto politico[1081] ».

Il est intéressant de noter que G. Cuniberti insiste particulièrement sur cet échec de l'alliance de Mantinée qui cristallise et creuse les oppositions entre ce qu'il nomme les leaders des diverses factions. Ce même jugement pourrait tout autant être émis pour les jours qui ont suivi la mutilation des hermès et les parodies des Mystères. Il rappelle ainsi le jugement de Théopompe sur la période :

> « [...] Con spunti di polemica contemporanea rivolta a criticare ambienti politici e intellettuali di Atene: in particolare, Teopompo nota e conseguenze socio-economiche della demogagia ateniese, che, in un clima di corruzione sempre maggiore, condiziona i rapporti tra democraziae circolazione di chremata, nonché la relazioni tra Atene e gli aleati[1082] ".

La thèse exposée par S. Forsdyke à propos de l'ostracisme dans son ouvrage paru en 2005, s'explique par cette situation. Elle avance notament que :

> « I argue moreover that ostracism served as a symbolic reminder of the origins of democratic rule and the fundamental power of nonelites to determine the outcome of intra-elite strife. In recalling the events by which democracy was founded and by symbolizing non-elite power in the polis, the institution of ostracism helped to deter violent intra-elite competition and stabilize the democratic polis[1083] ».

Sa position ouvre un angle de lecture intéressant pour notre travail. Hyperbolos argumenterait pour la tenue d'une procédure d'ostracophorie et en appellerait dans cette optique à l'arbitrage du peuple pour déterminer l'issue du conflit entre les deux factions. Eliminer par l'ostracisme le tenant de l'une ou l'autre des positions inconciliables a pour résultat attendu l'élimination du face à face entre Nicias et Alcibiade évitant, par la même, tout conflit violent au sein de la cité et mettant ainsi fin à cette période de fortes perturbations politiques qui commence avec l'échec diplomatique d'Alcibiade. L'ostracophorie serait alors le dénouement maîtrisé par le peuple, d'une période de tensions qui n'a pas encore basculé au stade de l'affrontement violent et armé au sein de la cité. L'ostracophorie demeure ici l'arbitrage du

---

[1081] Cuniberti G., 2000, 128.

[1082] *Idem*, 115, schol. Aristoph., Vesp. 1007.

[1083] Forsdyke S., 2005, 145. Le qualificatif de rituel est soutenu également par Kosmin P. J., (2015), 122. « This paper proposes that the institution can be more fruitfully understood as a ritual enactment of civic unity, borrowing technologies, gestures, and symbols more usually associated with acts of magic and pollution-cleansing ». Voir aussi Lewis D. M., 1974, 1-4.

peuple entre deux hommes forts et entre deux positions différenciées pour le devenir de la communauté citoyenne, comme cela a été le cas lors du vote de l'ostracisme de Thucydide, fils de Mélésias. Il ne s'agit pas d'ostraciser un homme dont le pouvoir sur les citoyens est jugé trop important, il faut faire un choix entre deux. Il ne faut pas cependant, à mon sens, réduire l'ostracophorie à la fonction arbitrale entre deux hommes représentant chacun une faction. Elle n'est pas, non plus, seulement une menace pesant contre eux qui seraient jugés comme aspirant à la tyrannie, elle est aussi rupture entre la politique d'un seul à l'instar de Périclès et le peuple. Le vote contre Périclès est bien la reprise en main par le peuple de sa politique à un moment majeur et concernant des événements des plus importants. Au moment où il prend la parole pour affirmer le bien-fondé de l'entrée en guerre d'Athènes et de sa poursuite, le peuple a déjà envoyé des ambassadeurs à Lacédémone pour traiter de la paix.

B.1.1.2 Le contexte archéologique

Il faut faire un rapide rappel des mises à jour et des publications récentes concernant les ostraka. S. Brenne indique que la mise à jour d'ostraka s'est rapidement accélérée à tel point qu'en environ quatre ans après ces premières mises à jour, ce sont quelques 8500 ostraka qui ont été exhumés dans le Céramique, puis répertoriés et enfin publiés[1084]. « En 1992, Plus de 11 000 tessons d'ostracisme ont été découverts à Athènes. La plupart d'entre eux (plus de 9 000) ont été mis à jour dans le secteur du Céramique, en dehors des murs de la ville. Un certain nombre (191) provient des pentes nord de l'Acropole. Un lot de 1 145 tessons identifiables a été trouvé dans le sol de l'agora[1085], là même où avaient lieu les votes d'ostracisme. C'est ce matériel de l'agora qui est publié par Mabel L. Lang, qui republie également en appendice les ostraka des pentes nord de l'Acropole[1086] ». Ces principaux travaux ont permis, concernant le vote de 417, de distinguer deux groupes d'ostraka. Le premier est composé de trois des quatre protagonistes de ce vote, Hyperbolos fils d'Antiphanès, Alcibiade, Phaiax, le seul absent est Nicias. Le second groupe est secondaire car il s'agit de votes dispersés sur des noms qui importent peu. Seul le premier groupe doit retenir ici notre attention. Nous savons que sur certains ostraka appartenant au premier groupe, le nom inscrit est calligraphié avec soin ce qui fait supposer avec vraisemblance, comme le déclare T. L. Shear[1087] que les votes avaient été préparés d'avance. Cette constatation ne constitue pas une singularité[1088]. Il faut en effet rapprocher cette constatation avec celle faite par W. R. Connor[1089] qui fait état de la mise au jour, en 1937, sur le versant nord de l'acropole d'Athènes d'une « exceptionnelle et révélatrice

---

[1084] Voir F.Willemsen, Thomsen, 1972, et son étude sur l'ostracisme.

[1085] Sickinger J. P., 2017, 444. a) : « This article presents another group of ostraka, which were uncovered during excavations in the Athenian Agora in the late 1990s.3 It includes more than 150 incised sherds that, taken together, constitute the third largest deposit of ostraka discovered in the history of the site. The group also increases the total number of ostraka found in and around the Classical marketplace by more than 10%, to more than 1,500 » ; b) « Excavations in Roman levels east of the Classical Commercial Building in July 1996 first uncovered a small number of ostraka bearing the names of Themistokles and Xanthippos. Further work in the same area in both that and subsequent seasons brought to light an even larger number of inscribed sherds ».

[1086] Bresson A., 1990, 292, R.E.A., 1992.

[1087] Shear T. L., 1939, 246.

[1088] Bresson A., 1990, R.E.A, 1992, 292-293 : L'auteur montre dans son ouvrage que certains votants, non seulement préparaient d'avance leur bulletin mais choisissaient un support moins commun qu'un simple tesson, un nombre non négligeable de pieds de kylix ont été mis au jour [une façon peut-être de réutiliser la vaisselle brisée lors des *symposia*]. Il remarque également que l'inscription comporte le plus souvent la patronymique et/ou la démotique. Il précise que dans un nombre faible de tessons, le nom est suivi de formules interpellatives : « Que Kallixénos s'en aille ! », (cat. 356, 647) ou : « Kallixénos le traître » (589).

[1089] O. Brooner, 1938, 243, qui fait la même analyse à la suite de cette découverte dans un puits de l'Acropole, de 90 *ostraka*.

» découverte, 190 fragments de poterie sur lesquels est incisé le nom de Thémistocle. En effet, si ces fragments ont été identifiés comme des « bulletins de vote » pour décider ou non de frapper d'ostracisme Thémistocle, le plus intéressant, pour notre étude, est que le nom porté sur les fragments n'a été gravé que par quatorze mains différentes. Ce qui semble prouver, c'est une des hypothèses plausibles, qu'ils ont été préparés d'avance et distribués pour le moment du scrutin. W. R. Connor pose la question qu'il estime « cruciale » de l'identité de ces quatorze hommes[1090]. Il envisage l'hypothèse qu'ils soient membres d'une hétairie[1091]. Mais en dernière analyse, il prévient contre la tentation de sur-interpréter la nature, l'utilité et l'action de ces « clubs ». Nous notons cette position et cette restriction prudente. Néanmoins, les lectures convergentes de cet épisode, de celle du Pseudo-Xénophon et du livre VIII de Thucydide font « émerger » l'idée d'un réseau rhizomatique, s'étendant sous le sol politique, un territoire aux confins non définis. La résultante pratique de ces réseaux émergerait ici dans une « action de terrain », la préparation et la distribution de bulletins de vote à ceux des soutiens d'un mieux-nés. De ces réseaux élargis, l'hétairie apparaît comme point central agissant comme un centre de décision et certainement de répartition des tâches. Ce point est à souligner dès cet épisode car il contribue à expliquer la réactivité et l'efficacité des hétairies à Athènes en 411. A cela il faut ajouter leur capacité à faire front commun au-delà des divergences politiques contre l'ennemi commun.

B.1.1.3 Hyperbolos et Phaiax

> « L'ostracisme d'Hyperbolos fut un événement marquant à Athènes, ainsi que l'atteste le déchaînement des passions perceptibles à travers des relations successives qu'en a faites Plutarque et du discours parvenu jusqu'à nous sous le nom de Contre Alcibiade, exercice d'école faussement attribué à Andocide[1092] ». Il souligne que Thucydide ne rapporte pas dans son ouvrage cette ostracophorie. Il attribue ce manque d'intérêt à l'aspect « accessoire dans son analyse du conflit entre Athènes et Sparte et l'a par conséquent passé sous silence[1093] ». La seule mention, que fait l'auteur, au sujet d'Hyperbolos, est, au livre VIII, relative à son assassinat par des Samiens[1094]. C. Daude commentant l'ouvrage de G. Cuniberti écrit le jugement suivant :
>
> > « Le cas d'Hyperbolos a de quoi intriguer l'historien. Ce démagogue, ami et successeur de Cléon à la tête du parti démocratique, conspué notamment par Aristophane dans *La Paix*, est mentionné aussi par Thucydide (une seule fois, à propos de sa mort en 411) comme le dernier Athénien à avoir été victime de l'ostracisme, « non par peur de son influence et de son prestige », nous dit

[1090] Forsdyke, 2005, 148. « Brenne (1994, 17–20) argues that the great variety of vessels and handwritings used for the majority of the extant ostraca suggests that most ostraca were prepared individually. See also Lang 1990, 10–18. Although there is some evidence for large groups of ostraca against the same person in only a few different hands (for example, the Themistocles ostraca from the north slope of the acropolis: Lang 1990, 142–61), Brenne shows that there are also examples from the Ceramicus of ostraca against different persons inscribed in the same hand. This suggests that there were neutral scribes—that is, persons who helped illiterate citizens by inscribing sherds for them ; cf. Lang 1990, 161. For organized campaigns, see also below on Hyperbolus's ostracism ».

[1091] Connor, 1971, 26, déjà cité.

[1092] Brun P., 1987, 184.

[1093] *Idem*, 184-185. Tout en étant d'accord avec ce jugement, il nous faut remarquer que Thucydide est particulièrement silencieux lorsqu'il s'agit d'entrevoir l'action concertée possible des mieux-nés dans certains épisodes politiques. Thucydide se tait comme Andocide. Xénophon sera à peine plus révélateur.

[1094] Thuc., VIII, 73. « […] Ils assassinèrent un Athénien nommé Hyperbolos, individu méprisable, qui avait été ostracisé, non pas parce qu'on redoutait son pouvoir et son crédit, mais à cause de sa vilenie, qui déshonorait la cité ».

> l'historien, « mais parce que c'était un malhonnête homme qui déshonorait la cité[1095] ».

Thucydide qualifie d'emblée Hyperbolos de méchant. Ce qualificatif est aussi dénigrant que ceux que le Pseudo-Xénophon utilise pour les hommes du peuple, il l'assimile donc à un même niveau[1096]. G. Cuniberti, dans son ouvrage, *Iperbolo, Ateniese infame*[1097], tente de réhabiliter Hyperbolos. Par son extraction, « fils d'un artisan enrichi », possédant un atelier de fabrication de lampes ou lanternes, l'éclairage du temps de toute maison, il ne diffère pas de Cléon ou d'Anytos. Il est bien l'un de ceux qui reçoivent une éducation proche ou identique à celle de certains jeunes bien-nés, et en cela, par contre il fait écart à Anytos. « Hyperbolos hiéromnémon, Hyperbolos bouleute[1098] et Hyperbolos en charge d'une triérarchie[1099], ainsi que sa possible identification comme le meneur d'une hétairie de jeunes gens responsable des événements de Mantinée en 418 ». Ces étapes montrent bien le déroulé d'une carrière politique. La triérarchie, quant à elle, montre d'elle-même la richesse de l'homme. Pour G. Cuniberti, Hyperbolos serait l'homme central, l'homme puissant qui fédérerait autour de son autorité une « hétairie de jeunes gens » qu'il aurait utilisée à Mantinée pour contrer l'action d'Alcibiade. Il ressemble au jeune Athénien archétypal se lançant en politique dont Connor a esquissé les grandes lignes. En quoi Hyperbolos, décrit par G. Cuniberti, se différencie d'Alcibiade, son concurrent au sein de la faction du peuple ? Essentiellement par la naissance et la supériorité qu'elle procure en termes de mobilisation de réseaux acquis et hérités. Hyperbolos fait clairement partie de cette deuxième ou troisième génération d'artisans enrichis décrites par A. Duplouy qui désirent jouer un rôle politique dans la cité à l'instar d'Anytos. Les soutiens qu'il peut, sans doute, mobiliser sont par essence ceux de son groupe d'appartenance ou ceux qui gravitent autour et qui sont de même nature. Le choix d'Hyperbolos d'appeler à l'ostracisme contre Alcibiade et Nicias fait ré-émerger comme point de divergence les origines sociales des protagonistes qui rejouent alors un rôle déterminant. Ce choix peut aussi apparaître comme l'affirmation de ce groupe qui tient à renforcer le poids dont il pèse sur la politique athénienne. Pour ce vote, si l'identité de mieux-né d'Alcibiade est essentielle, parce qu'à ce titre, répétons-le, il dispose des plus larges soutiens, il ne faut pas également manquer d'additionner les votes qu'il peut espérer au sein même du peuple, même à ce moment difficile. Nicias, stratège estimé, doit de même pouvoir compter des soutiens dans ce même peuple. Est-il étonnant qu'Hyperbolos perde cette confrontation contre deux hommes puissants qui ont passé l'accord d'avoir « même ennemi ». Il faut aussi souligner qu'au moment de la désignation de celui qui prendra la tête des hommes en partance pour la Sicile, le peuple, par vote, choisira l'un et l'autre – et Lamachos-. A. Roobaert présente ainsi Phaiax : « […] Certes Phaiax ne semble pas avoir été un homme politique très influent ni très brillant – Thucydide (V, 4, 1[1100] ; V, 4, 6[1101]) ne

---

[1095] Daude C., 2001, 194.

[1096] Plut., *Alci*., 13. 4 : « Il y avait un certain Hyperbolos, du dème de Périthoïde, dont Thucydide parle comme d'un méchant homme [...] » ; Brun P., 1987, 184 : « Ce n'est pas sans intérêt que l'on soulignera les mots choisis par Thucydide : la première expression pour désigner Hyperbolos est *mokhthèros anthropos*. Or, c'est la seule fois que l'on trouve l'adjectif *mokhthèros* dans l'œuvre de l'historien (7). Ces mots sont d'une troublante similitude avec ceux dont se sert Aristophane pour qualifier Hyperbolos, appelé *mokhthèros politès*.

[1097] Cuniberti G., 2000.

[1098] *Idem*, 98.

[1099] *Idem*, 103.

[1100] Thuc., V, 4, 1. « Phaiax, fils d'Érasistratos, prit la mer vers la même époque accompagné de deux collègues : Athènes l'envoyait comme ambassadeur en Italie et en Sicile, avec deux navires ».

[1101] *Ibidem* : « Une fois arrivé, Phaiax réussit bien à décider les gens de Camarina et d'Agrigente, mais s'étant heurté à un échec à Géla, il renonça à poursuivre ses démarches ailleurs, […] puis rembarqua ».

signale en effet que l'échec de sa mission à Syracuse - il apparaît surtout comme un personnage raffiné, beau et habile parleur (Andocide IV, 8)[1102] ». Dans le récit de la vie d'Alcibiade, Plutarque souligne qu'à son entrée dans la vie politique ce dernier eut comme adversaire Nicias et Phaiax qui avait un âge comparable au sien et qui faisait pareillement ses débuts à l'assemblée. Par son extraction familiale, il appartenait de même aux mieux-nés athéniens. Si nous avons décrit les positions politiques de Nicias et d'Alcibiade, il faut nous demander quelle place occupe Phaiax, dernier apparu, dans le champ politique athénien et quelle est sa capacité à mobiliser des soutiens. « Nous sommes, dit G. Dalmeyda, réduits aux conjonctures[1103] » pour définir la politique que soutient Phaiax. Si l'on suit G. Dalmeyda, il appartiendrait à « la coterie modérée des aristocrates[1104] », « C'est en effet dans ce parti que la place de Phaiax paraît marquée car il est riche et noble, et s'il est question de lui dans *Les Cavaliers* (v. 1375 et suiv.[1105]), Aristophane parle de lui sans âpreté […] ; c'est d'un autre ton qu'il parlerait d'un adversaire politique[1106] ». Dalmeyda ne lui reconnaît qu'une étoffe de second[1107] ». L'ostracophorie apparaît comme un jeu de stratégie où tireur (ici Hyperbolos) et cibles doivent faire voter contre. Pour échapper au plus grand nombre d'*ostraka* libellés à son nom, il faut en faire déposer le plus possible dans l'urne avec le nom d'un adversaire unique. Les clans d'Alcibiade et de Nicias s'associent dans ce but contre Hyperbolos, celui qui appelait à l'arbitrage devient cible. Ce dernier fait l'erreur de la dispersion entre deux hommes (et même peut-être trois, si l'on rajoute Phaiax) et non de l'unicité ce qu'écrit Plutarque :

> « Au début de 418 ou de 417, pour la première fois depuis de longues années, l'assemblée estima qu' « il y avait lieu de procéder à une ostracophorie ». Il apparut aussitôt que la partie se jouerait entre les trois protagonistes du moment. Aussi Alcibiade et Nicias s'entendirent-ils pour faire jouer leur influence contre leur adversaire commun ce fut Hyperbolos qui, pris à son propre piège, dut prendre le chemin de l'exil… et ostracisme truqué discrédita l'institution (Plut., *Alc*., 13 ; *Nic*., 11)[1108] ».

Il est impossible, me semble-t-il, compte tenu de l'imprécision des sources, d'avancer une position solide quant au rôle joué par ou contre Phaiax. Néanmoins, il n'apparaît pas comme déterminant.

[1102] Dalmeyda G., notice du discours d'Andocide, *C. Alci.*, 106.
[1103] *Idem*. Il cite ici, Eupolis, Kock, I, 259, fr. 7 et Plut., *Alc*., 1.1.
[1104] Dalmeyda G., notice du discours d'Andocide, *C. Alci*., 106. Il s'appuie ici sur la position de Volquarsen.
[1105] Aristoph., *Cav.*, 1375-1380. « Le peuple – Je parle de ces godelureaux de la Galerie aux parfums qui y font cercle pour jaser dans ce ton-ci : « Quel habile homme, ce Phaiax ! Quelle ingéniosité ! Quelle aisance de pénétration ! Quel expert en concaténations, en syllogisations, en formulation des concepts, en lucidité, en effets de choc, en captation des manifestations d'approbation ! ».
[1106] Dalmeyda G., notice du discours d'Andocide, *C. Alci.*, 106.
[1107] *Idem*, 107 ; Plut., *Alci*. 13. 2 : « Quand il se fut lancé dans la politique, étant encore adolescent, il éclipsa aussitôt la plupart des orateurs ; mais il eut à lutter contre Phéax, fils d'Erasistratos, et contre Nicias, fils de Nicératos. Ce dernier était déjà avancé en âge et passait pour un excellent général. Phéax, au contraire commençait alors seulement, comme Alcibiade, à étendre son influence, il avait lui aussi d'illustres ancêtres, mais il lui était inférieur pour tout le reste et particulièrement comme orateur.13. 2. Il passait pour affable et persuasif dans les conversations privées, mais paraissait moins capable de soutenir la lutte dans l'assemblée du peuple. [La lutte, l'affrontement avec la puissance du peuple]. Il était comme dit Eupolis : « Un causeur excellent, un médiocre orateur ». 13. 3. Nous avons encore un discours *Contre Alcibiade* attribué à Phaiax, discours où il est dit, entre autres choses, que beaucoup de vases sacrés d'or et d'argent appartenant à la ville étaient employés par Alcibiade dans sa vie de chaque jour, comme s'ils étaient à lui ».
[1108] Will É., 1972, 345.

B.1.1.4 Sur les hétairies et forces en présence

Cet ostracisme est bien un événement important car il met en lumière, concrètement, une manœuvre politique conduite par des hétairies, d'abord, celles de Nicias et d'Alcibiade qui apparaissent au grand jour. Cet agissement pourrait s'être déroulé en deux étapes. D'abord, un accord entre Alcibiade et Nicias pour faire front uni, puis la décision, au vu de l'ampleur de la manœuvre et des votes qu'il faut manipuler et maîtriser, de chercher, d'appeler à une alliance plus large avec d'autres acteurs politiques. Si cela pouvait être retenu comme tel, alors le témoignage de cette formation, en 417, de ce qu'il faut nommer *sunomosia*, précède et éclaire l'épisode de celle constituée en 411. Mais, si l'activité de celle-ci est destinée à gauchir une procédure démocratique, elle ne conduit pas à l'« agir » extrême de l'action politique, l'assassinat de celui qui représente un danger. Hyperbolos n'est pas assassiné en 417, il meurt à Samos, nous le savons, victime d'une faction d'oligarques samosiens qui l'assassine comme gage de leur engagement. Il faut revenir à l'accord Alcibiade/Nicias :

« Dans un jeu à trois il faut être deux », cette citation est attribuée au chancelier Bismarck, elle pourrait être aussi, me semble-t-il, un enseignement de Machiavel dans *L'art de la guerre*[1109]. A l'initiative d'Alcibiade, lui-même et Nicias appliquèrent à la lettre ce principe en se fondant en un seul adversaire, passant de la figure du triangle à celle d'un segment, par le jeu naturel des oppositions, le jeu se joua, dès lors, à « deux »[1110]. Il faut insister sur cette alliance toute temporaire car les deux adversaires sitôt épargnés de l'ostracisme, se séparent à nouveau pour reprendre leur opposition. G. Cuniberti commente ainsi cet accord :

> « Segui l'accordo tra Alcibiade e Nicia che porto alla momentanea ricomposizione, in un'unica strategica alleanza contro Iperbolo, delle opposizioni guidate dai due principali protagonisti della dialettica politica e interne [...][1111] ».

S. Forsdyke avance que la procédure est un arbitrage du peuple destiné à apaiser la situation de tensions résultant d'une opposition entre deux hommes représentant chacun une faction et qui présente des risques élevés de *stasis* pour la cité. Il faut donc établir une nette séparation entre la procédure elle-même et celui ou ceux qui la provoque-(ent) ou l'exige-(nt). L'ostracophorie a la capacité à agir, me semble-t-il, sur trois niveaux, d'abord comme moyen de prévention, puis comme un mécanisme d'apaisement, et enfin comme outil de reprise en main par le peuple de la politique menée ou à mener. Arbitrer deux factions n'est donc pas l'unique fonction de l'ostracophorie car nous savons qu'elle sert à écarter un homme politique dont l'influence est trop prégnante sur la cité, Cimon est victime des tessons, Périclès en redoute le vote. Plutarque indique qu' Hyperbolos excitait le peuple à la fois contre Alcibiade et Nicias[1112]. N'est-il pas possible de voir dans son attitude une volonté de se débarrasser de l'emprise politique de l'un et de l'autre ? Quant à Hyperbolos, ses charges contre l'un et l'autre ne lui font en aucun cas revêtir une chasuble d'arbitre. Arbitrage ou position neutre sont exclus, tant le vote de la procédure que celui de l'ostracisme participent, en tant que manœuvre tacticienne, à la politique et exclurait, ici, l'intérêt personnel d'Hyperbolos à éliminer un

[1109] Machiavel N., 1521.

[1110] Plut., *Nic*., 5. « Dans ces conditions Nicias et Alcibiade, constatant sa malignité, se mirent secrètement en rapport l'un avec l'autre et réunirent leurs deux partis en un seul bloc, si bien que ce ne fut aucun des deux, mais Hyperbolos que frappa l'ostracisme ».

[1111] Cunibert G., 2000, 129.

[1112] Plut., *Nic*., 4 : « Cet homme se croyait alors bien à l'abri de l'ostracisme, parce qu'il était plutôt justiciable du carcan, et il espérait que, si l'un des deux rivaux était banni, il serait de taille à celui qui resterait. C'est pourquoi il se réjouissait ouvertement de leur différend et excitait le peuple contre l'un et l'autre ».

adversaire et à s'imposer en tant qu'homme représentatif de ces nouveaux venus, mais déjà nombreux, en politique, un successeur de Cléon. De ceux-là qui disposent d'une fortune issue des bénéfices d'ateliers qui fonctionnent sous la houlette, aujourd'hui nous dirions de directeurs, mais à Athènes, certainement d'esclaves élevés au rang de responsables. De ces citoyens détachés des préoccupations quotidiennes pouvant se consacrer à la politique au sens large. Hyperbolos échoue, aucun des deux protagonistes visés, Alcibiade et Nicias, n'est exclu de la cité pour dix ans. Peut-il en être autrement ?

Hyperbolos possédait-il les mêmes atouts qu'Alcibiade et Nicias en termes de capacité à mobiliser les votes contre l'un ou l'autre, ou n'avait-il comme arme que la force de sa parole, sa capacité à convaincre et l'hétairie que certains lui prêtent, peut-être à tort ? « A l'inverse, il n'est guère besoin d'insister sur les soutiens d'Alcibiade[1113] ». Cela noté, il faut s'interroger sur les trois autres personnages principaux de cette procédure. Alcibiade peut s'appuyer, cela est certain, sur une hétairie dont il est l'homme central, qui est à son service et à celle de son ambition politique. Au sens strict, l'hétairie d'Alcibiade, nous l'avons vu, compte selon O. Aurenche vingt-et-un membres dont une partie appartient à sa propre famille. Nous reviendrons sur ce constat. Nous ne savons rien de l'importance de l'hétairie de Nicias, nous pouvons simplement supposer que cet homme, d'un âge certain, engagé avec succès depuis longtemps dans la vie politique de sa cité, élu à la fonction prééminente de stratège, est entouré d'hommes dévoués, dans une relation d'amitié, qui lui assurent leur appui politique. Le fait qu'Alcibiade est contraint de faire un choix confirme l'existence d'au moins une hétairie supplémentaire pour que ce choix existe. Il est plus difficile de savoir si Phaiax disposait, en tant qu'homme central, de sa propre hétairie, s'il appartenait lui-même à l'hétairie d'un autre homme politique ou s'il agissait en homme seul. Dans le discours *Contre Alcibiade*, si l'on suit le texte et la plainte que formule Phaiax contre ceux « qui ont pour eux l'appoint de leurs hétairies et de leurs affidés[1114] », on pourrait en déduire que lui en est dépourvu. Plutarque écrit qu'Alcibiade se lançant dans la politique : 13. 1, « [...] éclipsa aussitôt la plupart des orateurs ; mais il eut à lutter contre Phaiax, fils d'Erasistratos, Phaiax [...] commençait alors seulement, comme Alcibiade, à étendre son influence, il avait lui aussi d'illustres ancêtres, mais il lui était inférieur pour tout le reste et particulièrement comme orateur ». Est-ce possible qu'un jeune homme appartenant au même univers qu'Alcibiade se lance, d'une façon analogue, dans la politique sans le moindre soutien des membres de sa famille, pour le moins, qui formerait groupe autour de lui ? Les sources dont nous disposons n'ont pas la précision que nous voudrions exiger d'elles. Dans tous les textes sources et commentaires des historiens revient de façon incessante et primordiale la question de la constitution ou non d'hétairies, certaines pour Alcibiade et Nicias, incertaines pour Phaiax ou Hyperbolos. Quelle que soit l'hypothèse avancée, *a minima*, une alliance de fait se noue entre Alcibiade, qui semble en être à l'initiative, et Nicias. Cette alliance réunit tous les caractères d'une *sunomosia*. En effet, ces deux protagonistes se liguent, de façon toute temporaire, dans un but politique précis. Le temps de la « conjuration » passée, les deux hommes et leurs soutiens, réseaux et hétairies activées, reprennent leur indépendance et dans ce cas précis, leur lutte. Il faut aussitôt remarquer que la formation d'une *sunomosia* peut être envisagée entre deux factions s'opposant, cette constatation rejoint alors l'exhortation de Pisandre, lors de sa première délégation à Athènes par les oligarques de Samos, à ce que les hétairies forment bloc, quelles que soient, pourrions-nous peut-être avancer, leurs relations ou même leurs oppositions. Dans cette procédure d'ostracophorie, il faut expliciter cette alliance

[1113] Brun P., 1987, 193. « Hyperbolos n'était soutenu par aucune hétairie, cause première de son ostracisme »
[1114] Andoc., *C. Alci*., IV, 4.

par, nous l'avons vu, la procédure exceptionnelle de l'ostracisme et de son vote. La stratégie d'alliance entre Nicias et Alcibiade, voire Phaiax, tient à la nature du vote. Les deux premiers ont bien compris qu'il fallait minimiser, d'une part, les votes sur leurs noms, en renonçant à voter l'un contre l'autre, et d'autre part, les concentrer sur une seule cible. Qu'il fallait d'une certaine façon, accepter une trêve dans leur affrontement et le reporter au lendemain du vote. Il faut garder en mémoire le schéma contextuel de leur décision. La procédure d'ostracophorie présente, ici, une double situation d'exception, d'abord, par sa nature même mais aussi car elle n'a pas été déclenchée par l'assemblée athénienne depuis de « longues années ». Cette exception crée, pour les hommes visés, une situation de nécessité qui conduit des rivaux politiques à s'allier. Le résultat fait violence à l'esprit de l'institution et en détourne l'efficacité, ce n'est pas celui qui était en balance devant le peuple qui est pesé, mais c'est l'homme qui déclenche cette mise en question qui est exclu par la manœuvre des puissants qui se concertent et agissent, pour se soustraire à la décision du plus grand nombre. La solidarité des égaux qu'affirme le Pseudo-Xénophon est parfaitement illustrée dans le résultat. Il faut souligner la capacité de certains à réunir les hétairies.

B.1.1.5 Le rôle des hétairies dans le vote

Il faut remarquer que la *sunomosia* ne se forme que pour le vote final et non sur le vote préalable qui enclenche la procédure d'ostracophorie car, à ce moment-là, aucun accord n'a été conclu entre Alcibiade et Nicias et donc aucune des forces de chacun n'a été mobilisée. Après le vote de l'ostracisme d'Hyperbolos, le conflit persiste et le peuple sort affaibli. D'abord, en perdant l'un de ses porte-paroles, puis, en démontrant à son corps défendant que la puissance du vote du plus grand nombre n'est pas toujours une garantie de réussite. Ici, elle laisse libre champ à Alcibiade à deux ans des procès intentés contre ceux des bien-nés qui ont participé aux parodies des Mystères ou à la mutilation des hermès. Il faut alors penser que l' « agir » des hétairies est venu fausser ce vote et que cet épisode fait partie de la lutte, toujours existante, entre le peuple et les bien-nés. Il est certain que l'addition des vingt-et-un membres connus de l'hétairie d'Alcibiade et des membres de l'hétairie de Nicias, voire de Phaiax n'aurait pas pu influencer le vote d'un quorum minimum de six mille citoyens participants au vote de l'assemblée principale de la sixième prytanie sur l'agora d'Athènes. Pas plus certainement que la préparation de bulletins de vote à l'avance en inscrivant le nom d'Hyperbolos, fils d'Antiphanès[1115], sur des tessons de céramique.

Il faut rechercher plus largement les raisons de leur succès. En premier lieu, il faut se rappeler les propos de Socrate à Alcibiade : il vient de lui rappeler ses origines familiales prestigieuses, Plutarque fait remonter sa famille paternelle à Eurysakès, fils d'Ajax[1116], sa position de nanti mais aussi et surtout pour ce qui nous occupe ici, aux liens familiaux au sens étroit, s'ajoutent d'autres liens que Socrate annonce très étendus, hors du cercle de la famille, mais constitués par celle-ci : « […] du côté de ton père tu disposes de nombreux amis […], du côté de ta mère, combien d'autres qui ne sont ni moins considérables, ni moins nombreux […] ». Ces liens que Socrate avance, il n'en donne pas de détails qui nous auraient été des plus utiles, ni ne les quantifie, mais on les pressent plus nombreux que son groupe de vingt-et-un compagnons[1117]. Nicias possédait autour de sa personne ce type de liens étendus dépassant un

[1115] Forsdyke S., 2005, à propos du nom du père d'Hyperbolos, 179. « Davies, *APF 13910*.
[1116] Plut., *Alci*., 1.1.
[1117] Azoulay V., 2004. « Dans les *Helléniques*, il [Xénophon] montre ainsi Alcibiade cherchant fébrilement ses proches du regard, ses *epitèdeioi*, lorsqu'enfin il accoste au Pirée après huit ans d'exil, en 407. En un raccourci frappant, l'auteur donne un aperçu des divers réseaux qui, ensemble, dessinent la sphère d'influence de l'ancien

cercle étroit, répondant certainement à divers titres à des degrés d'amitié. Il devait en être de même pour Phaiax. Il est probable, me semble-t-il, que les deux ou trois hommes qui se sont ligués contre Hyperbolos ont étendu leur accord d'alliance jusqu'à former une ligue étendue avec d'autres hétairies[1118]. Nous avons vu dans la première partie qu'il existait de façon claire des relations entre hétairies. Un même Athénien bien né pouvait appartenir à plusieurs hétairies. Cette co-appartenance devait, me semble-t-il, faciliter les alliances temporaires, et permettre la constitution de ligues, quand bien même, un ennemi commun était la cible d'une opération du peuple contre lui. Mais, si cela étendait leur capacité de vote, il faut s'interroger si, derrière cette organisation, ce réseau, d'autres forces politiques pouvaient constituer les appuis nécessaires pour, dans ce vote particulier, à la majorité relative, on puisse faire recueillir sur la tête du seul Hyperbolos un nombre suffisant de bulletins le désignant. Faut-il parler alors de partis politiques et de leaders politiques ? Plusieurs historiens ont discuté la question. Néanmoins, il faut insister sur la co-appartenance à plusieurs hétairies qui semble commune et à laquelle il faut ajouter la solidarité entre égaux car elles nous esquissent l'existence d'une réalité qui nous échappe pour beaucoup dans son ampleur et dans ses règles de fonctionnement.

Quatre remarques s'imposent en dernier lieu. D'abord, former une *sunomosia* pour contrer une disposition de la *politeia* de la cité est d'une autre importance et responsabilité que s'unir dans le cas de la défense de l'un des égaux dans un procès. Cet usage public de la capacité à se réunir et à contrer le peuple est certainement ce qui mécontente celui-ci. La capacité à former une *sunomosia* interroge sur la vérité des sentiments des bien-nés vis-à-vis de la démocratie athénienne. Puis, elle explique, pour partie, l'émotion suscitée par la mutilation des hermès et la parodie des Mystères et sur la défiance que certains, dont Platon, expriment vis-à-vis des hétairies, non pas seulement pour la seule capacité à nuire de quelques hommes liés par un lien de *philia*, mais aussi par cette capacité à se former, se grouper en machine de guerre politique. Ensuite, mettre au jour une telle disposition ne peut appartenir au quotidien de la politique mais doit rester de l'exceptionnel et ne doit pas échouer. Enfin, et cela n'est pas de moindre importance, l'hétairie politique se révèle le lieu par excellence de l' « agir » des bien-

---

banni : depuis le pont du navire où il est juché, Alcibiade reconnaît d'abord l'un de ses parents consanguins, Euryptolémos[460] ; puis il repère ceux qui étaient en rapport étroit avec sa maisonnée, ses familiers ; enfin, il aperçoit l'ensemble de ses amis. Rassuré par cette présence massive, il met pied à terre « et remonte vers Athènes, escorté par ceux qui étaient tout prêts à ne laisser personne [le] toucher[460] ». [...] page 304. V. Azoulay cite la position d'É. Will - (Azoulay V., 301–304) - quant à la structuration des groupes d'amis qui sont présents autour d'un homme prépondérant qui en est le centre. É. Will voit, en filigrane » dans ces réseaux, l'existence de liens clientélaires. Si l'on suit É. Will, ce qui est décrit par Xénophon serait alors ce qu'il nomme l'*oikeoitès*, c'est-à-dire à la fois des parents par le sang (*syngeneia*) et des parents par alliance. A ceux-ci s'agrégeraient des hommes extérieurs à cette parenté. Aux liens familiaux s'ajouteraient donc d'autres liens de natures différentes, institutionnels ou coutumiers. A la nature de ces liens, il faut ajouter un critère autre qui est celui de la fréquence. Celle-ci n'est certainement pas sans rapport avec la force de cette relation. On distingue des cercles gravitant dans l'orbe d'un homme les ayant hérités et maintenus, voire développés. Cercles proches ou plus lointains dont la force centrifuge d'agrégation est à la fois de nature et d'intensité différentes. Une interprétation de la nature de ces liens est donnée par C. Mossé - (Mossé C., 1994, 143-150) - en s'appuyant sur les travaux de P. Millet (« Patronage and its avoidance in Classical Athens », *Patronage in Ancient Society*, Londres, 1990). En l'absence de termes grecs adéquats, ils s'identifieraient au champ lexical du patronage latin. Le termes *pelatès* n'est employé que dans la première partie de *La Constitution d'Athènes* et désigne ceux des hectémores qui sont asservis aux riches (II, 2). Quant à *prostatès*, il désigne aussi bien le répondant du métèque devant les tribunaux que Solon ou Pisistrate en tant que *prostatès tou dèmou* (*Ath*., *Pol*., 38, 2) ». Une définition qui n'est en aucun cas contraire à la définition de la *philia* et qui s'accorde notamment avec V. Azoulay, note 140 ci-dessus. Nous sommes ici aux marges mêmes de cette *philia*.

[1118] Carcopino J., 1935, 238. « […] l'action occulte des hétairies s'exerce, et, au jour du vote, elles font bloc sur le nom d'Hyperbolos, qu'un mot d'ordre parti de leurs chefs a désigné à leurs coups. Alcibiade et Nicias disposent de leurs partisans comme s'ils étaient leur propriété personnelle ».

nés ou plutôt, l' « agir » ne peut être absent d'une hétairie politique. On ne peut pas concevoir une hétairie politique passive. Pourquoi constituerait-on ce groupement d'hommes si ce n'est pour peser sur la politique de la cité ? En 411, les oligarques s'unissent pour peser sur la finalité de la guerre. Quelle différence entre *sunomosia* et hétairie ? Une *sunomosia* n'est pas une méga-hétairie au sens qu'il n'y pas obligatoirement d'homme central entouré d'*hétairoi* par des liens de *philia*. Elle est seulement constituée d'alliés temporaires qui ne sont là que pour atteindre un objectif précis. Les caractères de la *sunomosia* sont tout à fait compatibles avec les nécessités d'un coup d'État. Elle est le lieu de l' « agir » exceptionnel. C'est en cela aussi que cette ostracophorie est un « événement exceptionnel à Athènes ». Les sources créditent Alcibiade de l'initiative de cette constitution, il serait donc l'élément actif et reléguerait Nicias à un moindre rôle. Cette opposition actif/passif est visible, à nouveau, au moment du débat sur l'expédition de Sicile, dans le nouvel affrontement des deux hommes, Alcibiade apparaît comme l'actif, l'agissant et Nicias comme celui qui tourne le dos à l' « agir ». Nous verrons que le Pseudo-Xénophon rejette ce rôle de passivité dans lequel le peuple dominateur rejette les bien-nés, situation contre nature, ceux-ci étant par essence, naissance et éducation destinés à « agir »[1119].

B.2 le rôle des hétairies et des *sunomosia* dans le coup d'État de 411

Nous avons particulièrement insisté sur différentes formes d' « agir » qui la seule attitude possible aux mieux-nés pour se tenir dans leur monde : Miltiade, l'Ancien se lève et agit, Ion ne veut « agir » que si… Lysis, également, est incité, dès son jeune âge à se saisir de lui-même. Dans l'*Alcibiade*, Socrate insiste particulièrement sur les fondements de l' « agir » : savoir et justice. Alcibiade est en perpétuel mouvement, politiquement et géographiquement. Les Athéniens ne se pensent qu'en action, agir sur les autres, plus vite, plus loin, plus grand. Au matin de l'annonce du désastre de Sicile, ils ne sont immobilisés par son ampleur et ses conséquences qu'un court moment, déjà le soir ils prennent les mesures nécessaires à leur survie. Au fond, ce qu'ils reprochent à Périclès, après la pandémie, est de ne pas avoir agi pour l'empêcher ou la restreindre. Sans lui en référer, presque de façon dissimulée, en quelque sorte derrière son dos, ils agissent en envoyant des ambassadeurs à Lacédémone. Pour « agir » ou « faire agir » tous les moyens semblent possibles : d'abord, la ruse et le mensonge, Thémistocle, devant la menace perse, voulant abandonner Athènes et embarquer les Athéniens dans les navires, n'hésite pas à faire empêcher le serpent sacré, symbole d'Athéna poliade, de « sortir de l' «enceinte sacrée »[1120]. Néanmoins, il demeure, ici, une forme d' « agir » qui porte les habits de la dissimulation, l' « agir » en secret dans un but de complot qui est aussi une forme

[1119] Foucault M., 2017, 281. M. Foucault, en séminaire à l'Université Victoria de Toronto, en 1982, affirme ce principe dans un domaine bien différent : « C'est, je crois, la principale raison pour laquelle ce que nous appelons l'homosexualité était, comme on dit, « tolérée ». Néanmoins, tout cela n'avait aucun sens pour la société grecque, mais il y a avait une interdiction, une prohibition très profonde, très stricte, très forte, très oppressive, si vous voulez qui portait sur la passivité des hommes, puisque leur rôle était d'être actifs ».

[1120] Hérod., 8, 41. « Les Athéniens firent alors partir leurs familles, pour Trézène, le plus souvent, ou encore pour Égine ou Salamine. Ils se hâtèrent de les évacuer pour obéir à l'oracle sans doute, mais ils avaient encore et surtout un autre motif : d'après eux un grand serpent, qui est le gardien de leur Acropole, vit dans le temple ; c'est ce qu'ils disent, et ils sont d'ailleurs si bien persuadés de son existence qu'ils lui apportent chaque mois des offrandes rituelles : l'offrande consiste en un gâteau de miel. Or le gâteau, qui avait jusqu'alors toujours disparu, n'avait pas été touché cette fois. La prêtresse avait signalé le fait, et les Athéniens n'en furent que plus pressés de quitter leur ville, parce qu'ils pensèrent que la déesse avait elle aussi abandonnée leur Acropole. Quand ils eurent évacués tous leurs biens, ils rejoignirent la flotte au mouillage ».

d'alliance qui repose elle-même sur l'autorité. Le secret est peut-être l'ultime forme de pratique privée qui échappe, par essence, au domaine du public. Le secret s'isole volontiers dans l'intimité de l'*andron* où banquettent les hommes qui se sont liés par serment, il se pratique au grand jour, Théramène rappelant à Critias leurs paroles mensongères prononcées en public et pour le public.

Dans son récit du coup d'état de 411, Thucydide affirme :

> « Et faisant le tour des hétairies qu'il y avait déjà auparavant dans la cité en vue des procès et des magistratures, Pisandre les exhorta à faire bloc et à se concerter pour renverser la démocratie[1121] ».

C'est ainsi que R. Weil et J. de Romilly rendent le terme *sunomosia* dans leur traduction de la *Guerre du Péloponnèse*, pour les éditions *Les Belles Lettres* en 1972. Ce terme central dans l'histoire du coup d'État de 411 le différencie de celui de 404. Ce dernier ne sera pas exécuté par les hétairies qui se défont et de délitent après le rétablissement de la pleine démocratie. Celui de 411 ne peut être réalisé que par l'union d'hétairies, de factions qui se rassemblent, qui forment une ligue ou une confédération, à laquelle Pisandre les exhorte. Dans leurs actions les plus marquantes, les hétairies ne sont presque jamais seules.

B.2.1 La formation de la *sunomosia* de Samos : ses caractères

Dans son ouvrage, Thucydide relate largement et avec précision les événements qui se déroulent tant à Athènes qu'à Samos. L'affaire débute hors d'Athènes, dans un contexte particulier, le camp retranché de l'armée athénienne. Il s'y déroule un large jeu de dupes manipulées par Alcibiade et facilité par le contexte largement défavorable à Athènes. La scène est tantôt sur l'île tantôt dans le palais de Tissapherne. L'enjeu apparent est l'alliance avec le Perse, le sous-jacent, la réintégration d'Alcibiade dans la communauté civique. Dans un premier temps, les *dunatoi* présents sur l'île rencontrent Alcibiade. Ce n'est que devant l'échec de ses tractations qu'ils décident de rompre le mode de prise de décisions de la communauté civique et de le saisir à leur profit.

A Samos, nous sommes, en effet, dans une réalité qui fait écart, en partie, à ce que nous venons de décrire quant à l'ostracisme d'Hyperbolos. Cette *sunomosia* samienne n'a pas le caractère secret que certains attribuent à ce terme. En effet, la *sunomosia* décidée, la première initiative de ses membres consiste à s'adresser publiquement à la masse présente pour l'informer des résultats de l'entrevue de certains d'entre eux avec Alcibiade, et de l'échange proposé par celui-ci. Contre son retour dans la cité et le passage à un Conseil oligarchique, le Grand Roi intégrera les Athéniens dans sa *philia* et leur versera des subsides. Il faut comparer les contextes de Samos et d'Athènes pour éclairer l'action des hétairies dans chacun d'eux, leur échec dans le premier cas et leur succès temporaire dans le second. A Samos, les *oligoi* forment une *sunomosia* avec leurs partisans ; Thucydide emploie ce même terme pour désigner ces biens-nés qui de puissants vont devenir dès lors « des conjurés qui étaient rassemblés[1122] ». Il est clair qu'à Samos, les hétairies, devant une nouvelle circonstance, qui est celle de la volonté de retour d'Alcibiade dans le camp athénien et surtout des propositions qui accompagnent les conditions de ce retour, doivent bâtir à la hâte un dispositif d'alliance, pour agir en commun entre *dunatoi*. Le noyau oligarchique apparaît comme très restreint d'autant plus beaucoup de

[1121] Thuc., VIII, 53, 4.
[1122] Thuc., VIII, 59, 1.

bien-nés présents soutiennent la démocratie et que les membres d'une même hétairie ne doivent pas être tous présents sur l'île. Les *dunatoi* disposent encore moins de l'ensemble de leurs réseaux d'amitié dont ils peuvent disposer par divers biais. Ils sont confrontés à un milieu composite, des hoplites, mais surtout des hommes, les équipages de la flotte qui sont les soutiens et les bénéficiaires du régime démocratique[1123], qui forment une force traditionnellement opposée aux prétentions politiques et hégémoniques des *dunatoi*[1124]. La *sunomosia* se forme entre des hommes prééminents entourés ou non de leurs *hétairoi*, il s'agit bien d'une alliance de circonstance pour atteindre un objectif politique précis. Elle tient plus de l'alliance d'hommes forts que de groupes. Ici, le but est clairement indiqué, il est de renverser les alliances de guerre et en contrepartie renverser le pouvoir du peuple et installer un pouvoir oligarchique.

La *sunomosia*, alliance de circonstance et l'hétérogénéité des hommes forts la composant ne forment pas obstacle à sa formation ; Thucydide, en fait, donne là une définition très juste de la *sunomosia*. Elle fonctionne durant un temps déterminé, pour un objectif simple dont les modalités sont en quelque sorte esquissées. Elle est aussi affaire de circonstances et semble alors se former dans l'instant face au sort, à une nécessité. Conserve-t-elle les spécificités de l'hétairie, pour résumer : homme fort central, lien personnel d'amitié, - avec ses significations spécifiques -, serment et solidarité pour ne citer que ces points ? Ou est-elle dirigée par une sorte de conseil, un collectif ?

B.2.2 La *sunomosia* d'Athènes

Thucydide fait en VIII, 59, 2, le récit de la journée de l'assemblée de Colone et il décrit notamment les diverses précautions que prennent les conjurés pour asseoir la réussite de cette étape majeure du coup d'État et pour assurer leur sécurité. Dans ce passage apparaît les termes *sunomosia* et *suneidotai :* complot et comploteurs.

> « Ce jour-là, donc on laissa aller comme d'habitude ceux qui n'étaient pas du complot, tandis que les membres de la conjuration avaient été prévenus d'attendre sans bouger, non pas aux dépôts d'armes mais à distance, et, si l'action en cours rencontrait une résistance, de prendre les armes pour la réduire ».

Cette *sunomosia* n'est autre que le résultat de l'union des hétairies que Pisandre avait appelée de ses vœux les plus pressants, cette invitation à faire « bloc » s'est donc bien traduite par la constitution d'une alliance, d'une ligue de conjurés. Ici, à la différence de Samos, ce sont des groupes constitués qui se sont rapprochés. Cette *sunomosia* est d'abord, à la différence de celle de Samos, formée d'hétairies. Il s'agit bien d'une *méta-hétairie* ; puis, seconde différence, elle agit dans le secret, clandestinement, elle avance masquée sous la couverture de la parole trompeuse ; elle est aussi prête, dit Thucydide, à réduire une opposition démocratique par la violence. En effet, à Athènes, la violence semble commencer très tôt, dès les lendemains du départ de Pisandre et de l'exhortation qu'il fait aux hétairies d'agir[1125]. Lorsqu'il revient à Athènes, il peut dès lors constater que les premières dispositions d'affaiblissement de la démocratie ont été appliquées et que la situation a profondément évolué. Androclès, le principal

[1123] Mossé C., 1964, 3. [...] Il est évident qu'ils appartenaient tous à la dernière classe des citoyens, à ceux qui, par conséquent, se trouvaient automatiquement écartés de la vie politique de la cité ».
[1124] Mossé C., 1964. « [...] L'armée de Samos comprenait essentiellement la flotte et quelques corps d'hoplites. 104 navires de guerre athéniens (VIII, 30).

[1125] *Idem*, 63, 3.

chef du peuple est assassiné ainsi que « quelques autres opposants[1126] ». Ici, la *sunomosia* n'est plus de l'ordre de celle qui se forme pour exclure Hyperbolos de la cité, son intensité n'a pas de commune mesure. En quelque sorte, cette *sunomosia* peut se dissoudre et faire retour en arrière sans conséquence fâcheuse pour ses membres. Sa violence était contenue par les règles de la procédure d'ostracophorie, si la seconde s'attache encore à respecter le formalisme de la *politeia* athénienne, elle en a forcé les règles, le récit de Thucydide le montre bien. Alliance de circonstance, elle évolue en fonction des circonstances. Elle doit être appréhendée avec ses absences de règles fixes. *Sunomosia* constituée pour prendre le pouvoir, son envergure est évidement bien supérieure aux pratiques de regroupements pour les procès auxquels doivent faire face certains bien-nés ou de la procédure d'ostracophorie. Mais ces deux pratiques, la première est régulière, la seconde n'a qu'un caractère exceptionnel, prouvent cette capacité à s'entendre dont le peuple se méfie et craint, nous l'avons souligné en évoquant l'affaire des hermès et la parodie des Mystères. Mais ce qui caractérise le mieux cette métaphore-*sunomosia* est son impossible retour en arrière. La violence de ses premières actions a déjà nature d'engagement total pour ceux qui, non seulement les accomplissent, mais pour tous ceux qui les initient ou les soutiennent. En dernier, il faut souligner qu'elle est agir collectif mais plus précisément, agir d'une collectivité, celle des bien-nés membres d'une hétairie impliquée dans l'action politique. Nous avons écrit que le coup d'État a pour origine Samos, qu'il s'étend à Athènes avec l'arrivée de Pisandre. Deux lieux, le premier initiant un mouvement qu'il imprime ensuite au second. Des *dunatoi* de Samos, nous en connaissons quatre Pisandre, Phrynicos, Antiphon et Théramène que Thucydide a le plus mis en avant. Thucydide *a contrario* ne livre pas les noms des principaux meneurs de la *sunomosia*. Ils restent dans l'ombre de ces quatre qui vont être actifs d'un côté et de l'autre de la cité citoyenne à la cité en armes c'est-à-dire l'armée et la flotte de guerre où, bien sûr, domine la masse des rameurs.

B.3 La dissimulation, le secret

> « La dissimulation est l'étape obligée d'un coup d'État : elle est dans les luttes civiles un précieux auxiliaire, elle vaut des guerriers et des navires par l'avantage que donne l'effet de surprise et l'incertitude[1127] ».

Mais là encore, il faut examiner la situation telle que la présente Thucydide à Samos et à Athènes. A Samos, les oligarques après avoir formé une *sunomosia*, ne dissimulent pas leur décision. Le récit de Thucydide est clair sur la publicité que les oligarques donnent à leur détermination à établir une nouvelle constitution à Athènes. Il n'est pas possible par contre, me semble-t-il, d'établir comment ils se sont adressés à la masse. L'ont-ils fait en passant de groupes en groupes ou ont-ils rassemblé l'ensemble de l'armée de Samos usant de l'autorité de stratèges qu'ont certains d'entre eux ? Le terme *phaneros* qu'emploie Thucydide se traduit par « ouvertement », « aux yeux de tous ». L'arme de la dissimulation n'est donc pas employée à

[1126] *Idem*, 65, 2. « Elle y trouva la plus grande partie du travail déjà fait par les membres des hétairies. En effet, d'abord, un certain Androclès, principal chef du peuple fut tué clandestinement par quelques jeunes conjurés ; il avait été pour beaucoup dans l'exil d'Alcibiade, de sorte que pour ces deux motifs – sa place à la tête du parti populaire et l'idée de complaire à Alcibiade qui, pensait-on, allait revenir et procurer l'amitié de Tissapherne – contribuèrent à sa perte ; quelques autres opposants furent supprimés de la même façon clandestinement ».

[1127] Couvenhes J.-C., Milanezi S., dir., 2007, 35.

Samos dans ce premier temps du coup d'État. Qu'en est – il à Athènes ? En VIII, 53, 1, Thucydide écrit : « Les envoyés des Athéniens de Samos que conduisait Pisandre arrivèrent à Athènes, où ils parlèrent devant le peuple ». Ici aussi, dans ce premier temps, Pisandre, accompagné des autres membres de la délégation envoyée par les oligarques de Samos, prend la parole à l'assemblée. Si Thucydide ne précise pas les conditions de convocation de cette assemblée, on ne sait ni qui la convoque ni si elle fait partie des quatre assemblées régulières d'une prytanie, ni si le délai de convocation permet à tous de pouvoir y assister. Le nombre des participants n'est pas même évalué. Les hétairies ont-elles participé à cette assemblée avec l'objectif d'obtenir un vote favorable à l'oligarchie ? Quels éléments de réponse peut-on avancer ? En premier lieu, la chronologie du récit de Thucydide place cette assemblée avant les démarches de Pisandre auprès des hétairies. Son antériorité est faible, car il semble que l'assemblée à peine achevée, Pisandre fait « le tour des sociétés secrètes ». II faut remarquer cette chronologie. Ce n'est que lorsque la *politeia* de la cité est modifiée que Pisandre déclenche cette étape du coup d'État. Le premier récit peut se lire en VIII, 53, 1-3 et le second intervient en VIII, 54, 4. En second lieu, Thucydide est muet sur une action potentielle des hétairies. En troisième lieu, on peut penser, malgré l'absence d'information à ce sujet, qu'entre l'arrivée du très actif Pisandre et le jour où l'assemblée s'est réunie, le temps fut court, et qu'il ne permit pas de rassembler les réseaux des hétairies. En quatrième lieu, selon le récit que fait Thucydide de cette assemblée, celle-ci ne vote pas encore la destitution mais seulement un décret qui permet à Pisandre de prendre la tête d'une ambassade officielle de la cité composée de lui-même et de dix autres délégués : « On décréta que Pisandre et dix autres délégués avec lui iraient négocier dans le sens qui leur paraîtrait le meilleur avec Tissapherne et Alcibiade[1128] ». Enfin, en dernier lieu, l'argument de la peur est la principale cause retenue par Thucydide. Devant le récit dramatisé et mis en scène par Pisandre où l'alternative pour le peuple d'Athènes est réduite à faire le choix entre le régime démocratique et le salut de la cité, vaincre sous une démocratie amendée ou périr sous le régime démocratique actuel Thucydide écrit en 54, 1, 1 : « En l'entendant, d'abord, le peuple accueillit mal la proposition d'oligarchie ; mais comme Pisandre lui expliquait clairement que c'était la seule voie de salut, le peuple prit peur et, tout en espérant d'ailleurs qu'une nouvelle réforme viendrait, il céda ». Dans ce récit, l'action est commandée par Pisandre qui est l'envoyé de la *sunomosia* samienne. Jusqu'à ce moment, ce sont les *oligoi* qui la forment et qui commande à l'armée qui initie le vote de l'assemblée de Colone. Thucydide ne rapporte pas encore de violences faites aux opposants avant cette première assemblée.

B.4 Nature et conditions du vote de l'assemblée de Colone

Deux conditions semblent indissociables. La première condition, Alcibiade étant le médiateur obligé des Athéniens avec Tissapherne, lui refuser le retour conduirait à n'obtenir ni *philia*, ni argent. La seconde est d'abolir la démocratie. En fait, ces conditions sont conformes avec celles exposées par Alcibiade dans le paragraphe précédent aux *dunatoi* et aux triérarques de Samos venus le rencontrer, on peut le lire en effet en VIII, 48, 2[1129]. Mais, si on compare les

[1128] Thuc., VIII, 54, 2.

[1129] Thuc., VIII, 48, 2. « En effet les soldats athéniens de Samos apprirent son pouvoir sur le Perse ; alors comme Alcibiade pour sa part avait avisé les plus considérables d'entre eux de faire connaître à son sujet aux plus honnêtes gens qu'avec une oligarchie, [un Conseil oligarchique] au lieu de ce régime de coquins, de cette démocratie qui

conditions édictées par Alcibiade au discours de Pisandre, on constate une différence nette. Pisandre trompe l'assemblée sur la nature du régime « exigé » par le Roi. A Athènes, si l'on s'en rapporte à Thucydide et à son récit en VIII, 53, 1 : « [...], ils dirent surtout qu'Athènes pouvait, en rappelant Alcibiade et avec une autre forme de démocratie, avoir désormais l'alliance du Roi et l'emporter ». Dans le monde grec il n'existe ni une définition stricte de la démocratie, ni un standard généralisé. Plus d'un demi-siècle[1130] plus tard, Aristote écrit dans *La Politique* qu'il existe quatre espèces de démocratie qu'il décrit au livre IV, 1 - 5. C'est dans ce sens que semble aller Pisandre devant l'assemblée. Thucydide rapporte qu'il développe l'argument que :

> « [...] le seul moyen d'obtenir cela, c'est d'adopter une politique plus sage et de confier les charges à un nombre plus restreint, pour avoir la confiance du Roi ; c'est en décidant aujourd'hui, de penser à notre salut plus qu'au régime (car nous pourrons toujours y changer ensuite ce qui nous déplaira) ».

L'argument final est là pour emporter l'adhésion des citoyens athéniens en les rassurant : le changement n'est pas irrémédiable, ce que décide une assemblée, une autre pourra le défaire. On a ici, me semble-t-il, clairement, non pas, une dissimulation au sens de secret, mais une dissimulation au sens de duplicité, de fausseté. Pisandre nous dévoile là, non seulement une facette de son caractère, une capacité au double jeu, au double rôle, mais aussi, ce qui se révélera une des armes des oligarques athéniens, le discours obvié. Néanmoins, il faut remarquer que les comploteurs n'ont pas le monopole de la duplicité. Alcibiade l'exerce aussi avec talent. Thucydide rapporte ainsi la rencontre des oligarques athéniens avec Tissapherne. Celui-ci aux dires de Thucydide ne s'exprime guère, Alcibiade est son porte-parole et dirige la rencontre en fonction de ses intérêts propres, dissimulant son incapacité à faire changer l'alliance perse avec Lacédémone au moyen d'exigences toujours plus importantes jusqu'à la rupture des discussions[1131]. Il faut compléter cette analyse par une seconde remarque. Ce qui est décrit aussi bien à Samos qu'à Athènes est un état de nécessité : les événements exigent et sont présentés dès lors comme des tyrans, les oligarques se dissimulent derrière eux ; il est nécessaire de mettre fin à la démocratie pour obtenir la victoire ou Athènes sera vaincue. Le second terme de cette alternative étant à écarter, seul le premier est alors à prendre en considération, et l' « agir » doit le permettre. Nous sommes dans le droit fil de l'affirmation d'Aristote au livre Delta de la *Métaphysique* : la nécessité (anankè) est bien l'obstacle qui

---

l'avait chassé, il voulait rentrer pour vivre parmi ses concitoyens, en leur procurant l'amitié de Tissapherne [l'échange est clairement indiqué ici] ».

[1130] Pierre Pellegrin, dans son introduction, situe l'écriture par Aristote, de la *Politique* vers 335-323 : « Cet ouvrage en 8 livres peut-être daté de 335-323 dans la dernière période de la vie d'Aristote, de la période de son enseignement du Lycée à Athènes ».

[1131] Thuc., 66, 2-5. 2. « Mais comme Alcibiade ne sentait pas très sûr du côté de Tissapherne, qui craignait plutôt les Péloponnésiens et voulait en outre conformément aux propres conseils d'Alcibiade, user les adversaires l'un contre l'autre, il recourut à un système qui était de porter au maximum les exigences de Tissapherne vis-à-vis des Athéniens » ; 5. « Alors les Athéniens trouvèrent que l'affaire n'était pas faite, et qu'il n'y avait pas de solution et qu'Alcibiade les avait dupés ; ils repartirent fort en colère et gagnèrent Samos ».

contrarie l'impulsion et le choix délibéré [1132] ». A Colone, il s'agit d'abolir la constitution de la cité[1133] et de la remplacer par un régime oligarchique qui s'installe aussitôt[1134] ;

L'état de nécessité, fondement de ce coup d'État oligarchique, conduit à un droit largement incomplet car seul le conseil des Quatre-Cents s'installe et gouverne. L'organe de délibération le Conseil des Cinq-Mille citoyens ne sera jamais réalité, le projet de constitution jamais mis en place. Ce droit largement incomplet, produit de l'affirmation d'un état de nécessité, conduit à la création d'un non-droit, d'une sphère ou zone d'anomie pour reprendre le vocabulaire de G. Agamben. Seule la complétude du droit permet au droit d'exister. On est loin de la proposition des conjurés de Samos qui ne proposaient qu'une mise en parenthèse, une suspension provisoire de la constitution. Que sacrifient les citoyens d'Athènes à la condition d'une victoire ? Il faut répondre en reprenant des éléments qu'H. Arendt développe dans son ouvrage *De la révolution*[1135].

> « La liberté en tant que phénomène politique date de l'essor des cités grecques. Depuis Hérodote, elle était conçue comme une forme d'organisation politique dans laquelle les citoyens vivaient ensemble dans un état de non-domination (no rule), sans distinction entre gouvernés et gouvernants[1136] ».

La liberté des cités grecques et de leurs habitants n'est pas la même notion que la nôtre. La cité libre est d'abord celle qui possède un système de gouvernement qui lui est propre et qui est maître de son destin, de ses alliances. A l'intérieur de la cité d'une cité libre, différents types de gouvernement sont possibles. Ici, à Athènes le débat porte d'abord sur cette liberté de la cité. Le prix de cette dernière est le renoncement à un « type d'organisation politique [...] de non–domination ». Le vote de Colone supprime l'« isonomie [qui] garantissait l'*isotès*, l'égalité, non parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes, par nature (phusei), ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui par la vertu de son *nomos*, peut les rendre ». L'inégalité de condition sociale se double alors de nouveau d'une inégalité politique, cependant, il ne faut le confondre avec le monde des sizeniers et des oligarques décrits dans *La Constitution d'Athènes* par Aristote, les conditions ne sont plus les mêmes. H. Arendt a raison de souligner le rôle du *nomos* de la cité comme faiseur ou défaiseur d'égalité. A Colone, le vote des citoyens permet de défaire les réformes clisthéniennes. La nécessité, fondement invoqué pour le changement de *politeia* est violence faite au peuple. Violence politique et violence physique se conjuguent naturellement dans ce premier coup d'État.

[1132] Arist., *Méta.*, liv. Delta, 5.

[1133] Thuc., VIII, 67, 3. « Dès lors il n'y eu plus de mystères ; on proposa de mettre fin aux pouvoirs de tous les magistrats de l'ordre existant, de supprimer toutes les indemnités, de choisir cinq présidents qui choisiraient à leur tour cent citoyens, lesquels s'en adjoindraient chacun trois autres (cooptation familiale) ; ces Quatre-Cents se rendraient dans la salle du Conseil et auraient pleins pouvoirs pour gouverner selon ce qu'ils jugeraient bon ; quant aux Cinq-Mille, ils les convoqueraient quand ils le trouveraient bon ».

[1134] *Idem*, 69. « Lorsque l'Assemblée eut ratifié ce programme, sans aucune protestation, elle se sépara, puis l'installation des Quatre-Cents dans la salle du Conseil s'effectua ensuite de la façon que voici ».

[1135] Arendt H., 1967.

[1136] *Idem*, 41.

B.5 Le secret des conjurés

A Samos, berceau du coup d'État, les conjurés sont connus car ils se sont eux-mêmes rendus publics. Ils sont une minorité, un faible nombre, même s'ils peuvent certainement trouver des appuis parmi les hoplites présents sur l'île. Ils ont su dans un premier temps gagner l'accord de l'ensemble de l'armée[1137]. La « foule resta tranquille » sans doute, parce que comme les conjurés l'expliquent les pourparlers ne font que commencer et que rien n'est fait, mais ils ont aussi, semble-t-il, au sein de l'armée, fait naître un espoir. Il faut noter également que parmi ceux qui prennent la parole, certains ont l'autorité pour le faire : stratèges et triérarques. Ils sont les chefs et « officiers » de l'armée, ils s'adressent aux soldats aussi en tant que tels. Il faut souligner encore une fois que cette *sunomosia* repose pour grande partie sur une association d'hommes à prestige. A Athènes, la situation est toute différente. Pisandre arrivé dans la cité parle publiquement à l'assemblée[1138], d'autres membres de la délégation des oligarques de Samos le font aussi et emportent donc la décision du peuple de constituer une ambassade pour rencontrer Tissapherne et Alcibiade. L'accueil des citoyens présents à l'assemblée n'est pas le même qu'à Samos. De ceux qui interviennent à l'assemblée, nous ne connaissons que le nom de Pisandre, les quatre membres de la délégation nous sont inconnus. Que peut-on penser ? Il est possible, me semble-t-il, que les triérarques soient restés en poste à Samos pour participer aux opérations navales. Dans ce cas, les autres orateurs font partie des puissants de la cité. Mais dans tous les cas, les discours tenus à l'assemblée le sont par des membres de la *sunomosia* de Samos. Le discours qu'ils tiennent est mal accueilli, Thucydide témoigne que les protestations sont de deux ordres et s'élèvent en fait contre les deux conditions dictées par Alcibiade. En premier lieu, la modification de la constitution démocratique athénienne et en second lieu le retour d'Alcibiade, ce qui se traduirait par l'annulation de sa condamnation dans l'affaire des Hermocopides[1139].

Thucydide ne témoigne pas de l'intervention d'autres orateurs hors de ceux qui font partie de la délégation de Samos. Pour le vote de l'expédition de Sicile, il indique qu'après les discours de Nicias et Alcibiade, d'autres orateurs prennent la parole. Dans l'assemblée, à ce moment-là, les hétairies n'apportent pas un soutien ouvert aux orateurs, sinon certainement lors de la procédure du vote. Dans le récit de Thucydide nous sommes ici en VIII, 53, 4, lors de la première mission de Pisandre à Athènes qui rembarque pour se rendre auprès de Tissapherne pour négocier avec l'appui d'Alcibiade une alliance salvatrice. Cette première assemblée de Colone est plus importante par les événements qu'elle déclenche indirectement que par son vote de pouvoir d'ambassade à Pisandre. Ici commence, en effet, le temps de l'action des hétairies, une action qui leur ressemble. Les membres de l'oligarchie qui soutiennent le coup d'État ne

[1137] Thuc., VIII, 48, 3. « Pour sa part la foule, bien qu'elle fût d'abord assez hostile à ce qui se tramait, resta tranquille à cause des facilités que promettait l'espoir d'une solde payée par le Roi ».

[1138] *Idem*, 53, 1. « Les envoyés des Athéniens de Samos que conduisait Pisandre arrivèrent à Athènes, où ils parlèrent devant le peuple ; ramenant de nombreuses considérations à l'essentiel, ils dirent surtout qu'Athènes pouvait, en rappelant Alcibiade et avec une autre forme de démocratie avoir désormais l'alliance du Roi et l'emporter sur les Péloponnésiens ».

[1139] *Idem*, 53, 2. « Mais comme beaucoup de protestations s'élevaient au sujet de la démocratie, qu'en même temps les adversaires d'Alcibiade clamaient qu'il serait scandaleux qu'il rentrât après avoir violé les lois, [...] Pisandre vint à la tribune, [...] pour appeler et interroger individuellement ses contradicteurs ; il leur demandait s'ils avaient un espoir de sauver la cité, quand les Péloponnésiens n'avaient pas moins de vaisseaux qu'eux [...] et avaient plus de cités alliés, quand le Roi et Tissapherne donnaient de l'argent à l'ennemi, [...] à moins que l'on décidât le Roi à passer de leur côté ».

vont pas comme à Samos se mettre en avant. Ils ne vont pas comme dans l'île faire preuve de prosélytisme. Thucydide témoigne ainsi du résultat du déploiement de cette stratégie du silence et du secret : « Croyant les conjurés beaucoup plus nombreux qu'ils ne se trouvaient l'être, les gens avaient un esprit de vaincus [...][1140] ». La vie institutionnelle est vidée de sa substance, et l'on voit à travers le récit de Thucydide que les conjurés et les hétairies sont devenus les maîtres violents de la cité, même sans posséder les clefs institutionnelles du pouvoir[1141]. Le terme *euprepés* qu'emploie Thucydide ne souffre aucune contestation, la vie politique à Athènes est factice aux mains des factieux. Il est clair que sous le masque d'une nouvelle légitimité institutionnelle, les hétairies exercent le pouvoir, c'est-à-dire les bien-nés opposés à la démocratie athénienne. L'assemblée de Colone annihile plus qu'elle ne reconstruit le droit public athénien. Elles l'exercent dans la friche institutionnelle qui vient d'être créée par la révocation de toutes les magistratures tirées au sort. La désignation par cooptation remplace, et cela est significatif, le tirage au sort. Les Athéniens de Samos poursuivent alors leur stratégie d'alliance avec le Grand Roi en votant l'envoi d'une ambassade. Et celui qui reste le plus longtemps possible dans l'ombre, qui illustre le mieux cette stratégie, est le personnage que Thucydide présente comme une sorte d'éminence grise du coup d'État, Antiphon : « L'auteur de cette proposition était Pisandre, qui à tous égards fut ouvertement l'adversaire de la démocratie. Mais celui qui avait monté toute l'affaire de façon à la conduire à cette fin, et qui entre tous s'en était occupé de longue main, c'était Antiphon, [...][1142]». Celui-ci, nous dit Thucydide, ne prenait jamais la parole à l'assemblée : « [...] il était suspect à la foule à cause de sa réputation d'éloquence[1143] ». Cette stratégie peut s'expliquer aussi par la temporalité sur laquelle se joue le coup d'État. Dans cette période longue, le peuple d'Athènes aurait pu avoir le loisir de se mobiliser et de se grouper, comme l'avaient fait les hétairies, et contrer la tentative de mise en place d'un régime oligarchique. Ce n'est que lors de la deuxième assemblée de Colone[1144], convoquée lors du retour de Pisandre, que l'ensemble de ces dissimulations disparaît. Le rideau se lève sur la réalité du nouveau régime, Thucydide le rapporte avec une certaine brutalité d'écriture[1145] : « Dès lors il n'y eut plus de mystères ; [...][1146] ».

[1140] *Idem*, 66, 1-5. « Dans le peuple, en effet, tous s'abordaient avec suspicion, [...]. De fait, il y a en avait bien là dont on n'eût jamais cru qu'ils donneraient dans l'oligarchie ; [...] et qui contribuèrent le plus à la sécurité des oligarques, en leur permettant de compter sur cette défiance du peuple envers lui-même » ; « En outre, aucun des autres citoyens ne protestait plus, par crainte, à voir le nombre des conjurés ; s'il y avait par hasard un contestataire, il se trouvait immédiatement supprimé par quelque méthode appropriée, sans qu'il y eût ni enquête sur les coupables ni poursuites s'ils étaient soupçonnés (on est dans l'impunité la plus complète, il y a absence d'ordre, de justice) : le peuple ne bougeait plus, en proie à une épouvante telle qu'on s'estimait heureux, même en gardant le silence, de ne pas subir de violence ».

[1141] *Idem*, 66, 1. « Cela n'était qu'une belle apparence pour séduire la majorité, car en fait le pouvoir politique allait appartenir à ceux-là mêmes qui effectuaient le changement. Le peuple pourtant se réunissait bien encore, ainsi que le Conseil désigné par le sort, mais rien n'y était décidé qui n'eût l'accord des conspirateurs ; qui plus est, les orateurs étaient des leurs, et leur avaient soumis d'avance leurs interventions ».

[1142] Thuc., VIII, 68, 1

[1143] *Idem*.

[1144] *Idem*, 67, 2. « Puis ce jour venu, l'assemblée fut entassée à Colone (c'est un sanctuaire de Poséidon hors la ville, à dix stades environ, et la proposition des rédacteurs (sunographes) se borna exactement à ceci : tout Athénien aurait le droit de formuler impunément l'avis qu'il voudrait ; pour quiconque accuserait d'illégalité ou léserait autrement l'auteur d'un avis, de fortes peines étaient instituées ».

[1145] Will É, 368. « La partie décisive devait se jouer en mai-juin à Athènes. Les conjurés pensaient avoir les coudées franches : ce qui de la masse démocratique des rameurs, n'avait pas péri en Sicile se trouvait en Ionie ; quelques chefs démocratiques demeurés à Athènes avaient été assassinés ; et – alors qu'on ignorait encore l'échec des négociations avec Tissapherne – on persuadait le peuple que la victoire exigeait une diminution des principes (des coûteux principes !) de la démocratie : [...] ».

[1146] Thuc., VIII, 67, 3.

Pourquoi ce soudain changement ? A Samos, les négociations avec Tissapherne échouent. Les oligarques prennent alors conscience du double jeu d'Alcibiade et de leur compromission, ils se résolvent à prendre la direction de la guerre et à y engager leur propre fortune (VIII, 68, 4). Il s'agit là d'un changement de cap qui doit s'accompagner, indéniablement, de la maîtrise politique de la cité.

B.6 La violence

> « [La violence] n'est pas seulement un moyen de lutte, mais aussi l'expression des passions, des sentiments, des peurs, des haines de ses acteurs[1147] ».

A Samos, le processus de prise de pouvoir inauguré à Athènes se répète et se poursuit. Sur le chemin d'Athènes, Pisandre et la délégation qui l'accompagne forcent les cités insulaires dans lesquelles ils font escale à changer de constitution[1148]. Samos, l'île où leur flotte est stationnée, ne peut rester aux mains d'un peuple hostile aux oligarques athéniens, il leur est donc nécessaire d'engager et de stimuler un même changement de pouvoir. La violence se manifeste d'abord sous la forme de l'assassinat politique[1149]. Pisandre, entouré des oligarques athéniens de Samos, forme une sorte de *sunomosia* avec trois cents Samiens pour renverser la démocratie dans leur cité et revenir à un gouvernement oligarchique à Samos.

Il faut faire ici deux remarques. La première, en transformant Samos en oligarchie Pisandre supprime à l'opposition démocratique athénienne un terrain qui lui est favorable. Il complique ainsi leur situation. Et deuxième remarque, en mettant au pouvoir les oligarques samiens, il trouve en eux, *a contrario* des alliés, ce qui peut compenser l'infériorité très nette des oligarques dans l'île. La première manifestation de cette alliance est l'assassinat d'Hyperbolos, qui avait trouvé refuge dans l'île. Mais Thucydide ajoute au même paragraphe : « [...] ; ils effectuèrent d'autres actions analogues avec leur complicité ; et ils étaient résolus de s'attaquer aux gens de la majorité ». On sait ce qu'il advint de cette tentative[1150].

B.7 Une violence générale infligée aux citoyens et à l'ordre de la cité

Les oligarques et leurs hétairies vont imposer tout au long des semaines où ils exercent leur pouvoir dans la cité, un véritable programme de violence pour instaurer une peur générale partagée par tous. Ce programme prévoit avant tout la désorganisation de l'opposition

---

[1147] Traverso E., 2009, 108.

[1148] Thuc., VII, 64. « [...] Après s'être encouragés ainsi, ils envoyèrent sur-le-champ Pisandre et la moitié de sa délégation à Athènes pour y faire le nécessaire, avec en outre la mission d'établir l'oligarchie dans toutes les cités sujettes où ils aborderaient ; l'autre moitié des délégués partirent pour les autres places sujettes ».

[1149] *Idem*, 73, 2. « C'est que vers cette époque et même plus tôt, la démocratie avait été renversée à Athènes. Arrivée à Samos, la délégation de Pisandre auprès de Tissapherne prit la situation en main plus fermement encore dans l'armée athénienne et, du côté des Samiens eux-mêmes, elle poussa les principaux notables à tenter d'établir avec elle une oligarchie, en dépit des troubles qu'avait provoqués à Samos l'hostilité envers l'oligarchie ; [...]».

[1150] *Idem*, 73, 6. « En conséquence quand les trois cents attaquèrent, tous ces éléments intervinrent, particulièrement les Paraliens, et les Samiens de la majorité l'emportèrent. Ils tuèrent une trentaine des trois cents, exilèrent les trois principaux responsables et, sans revenir sur le passé, partagèrent avec les autres) le droit de cité sous le régime démocratique ».

démocratique qui est réduite au silence et à l'inaction. Cette désorganisation passe par l'élimination physique des hommes forts des hétairies démocratiques ce qui entraîne *de facto* leur dissolution car leur existence, nous l'avons soulignée, ne repose que sur des liens personnels existant entre ses membres et l'homme fort qui occupe la position centrale. Ainsi, ils désorganisent les réseaux divers qui avaient pour point de convergence les hétairies. Réseaux qui s'enfoncent, certainement, à l'intérieur des couches différentes de la cité et de son entour et qui participent de ces héritages immatériels que nous avons décrits dans la première partie. Cette violence débute avant le renversement de la démocratie, comme pour ôter ceux qui pourraient y faire obstacle, et elle continue au lendemain du vote de la seconde assemblée de Colone. Une violence qui va intervenir à la fois sur la communauté des citoyens prise comme telle, sur des citoyens particuliers ou sur l'ordre et les institutions de la cité. Il nous faut donc en décrire successivement les diverses formes et leurs manifestations. En premier, il faut examiner la violence exercée contre les citoyens comme moyen d'imposer leur pouvoir et d'annihiler toute forme oppositionnelle. Du texte précédent, il faut donc retenir la violence faite aux opposants démocratiques les plus en vue, ceux qui sont capables par leurs discours de s'opposer à l'assemblée au vote de la transformation de la constitution et de se faire suivre par le peuple, ceux-là sont les premières cibles des oligarques et de leurs hétairies, et plus particulièrement des jeunes membres de celles-ci, comme cela a été le cas à Samos. Il faut souligner ce point important : dans les deux lieux, les oligarques appliquent la même stratégie - quoique Thucydide présente Hyperbolos comme un être méprisable, un méchant individu - c'est bien l'ex – chef du peuple qui est assassiné. Puis ici, Thucydide le dit clairement, c'est celui qui devient la première victime des oligarques, mais cela ne s'arrête pas à ce premier homme, d'autres opposants subissent le même sort. Et il en va de même pour ceux qui, se distinguant de la masse apeurée s'opposent aux menées des oligarques[1151]. Mais, cette première vague de violences et d'exécutions qui accompagne les prémisses et la mise en action du coup d'État se prolonge au-delà de ces deux premières phases. L'installation des Quatre-Cents à la Boulè, leur emprise sur le pouvoir à Athènes ne rétablit pas une justice dans la cité[1152]. Thucydide fait le portrait d'une cité éteinte, muette, bâillonnée, voire même d'une cité frappée par un grand malheur. D'une certaine façon, cette description rappelle celle de Thèbes, que Sophocle a écrite à l'entame d'*Œdipe-Roi*. L'Athènes de Thucydide s'oppose en tout à l'Athènes que Périclès décrit dans l'Oraison funèbre qu'il prononce à la fin de la première année de la guerre. La cité de Périclès semble dans le discours de Thucydide avoir été recouverte par le manteau de la peur, de la suspicion, et n'être que l'ombre de ce qu'elle fut. Aristote a souvent utilisé la métaphore de l'âme pour qualifier la constitution d'une cité. Changer de constitution

[1151] *Idem*, 66, 2. « En outre, aucun des autres citoyens ne protestait plus, par crainte, à voir le nombre des conjurés ; s'il y avait par hasard un contestataire, il se trouvait immédiatement supprimé par quelque méthode appropriée, sans qu'il y a eût ni enquête sur les coupables ni poursuites s'ils étaient soupçonnés ; le peuple ne bougeait plus, en proie à une épouvante telle qu'on s'estimait heureux, même en gardant le silence, de ne pas subir de violence ».

[1152] *Idem*, 70, 1. « Comme de cette façon le Conseil s'était effacé sans protester et que les autres citoyens ne tentaient rien et ne bougeaient pas, les Quatre-Cents occupèrent la salle du Conseil, où ils se bornèrent d'abord à tirer au sort entre eux des prytanes et à accomplir des rites religieux en faisant prières et a pour leur entrée en charge ; mais ensuite, le changement fut plus profond par rapport au gouvernement du peuple, avec cette réserve qu'ils ne rappelèrent pas les exilés, à cause d'Alcibiade ; ils exercèrent à tous égards sur l'État une autorité brutale » ; 70, 2. « Et, a, ils exécutèrent un petit nombre de citoyens qui leur paraissaient des gens à éliminer ; ils en emprisonnèrent d'autres, et il y en eut aussi qui s'éloignèrent ; enfin ils envoyaient des hérauts à Agis, roi de Sparte, qui était à Décélie, pour lui dire qu'ils voulaient traiter et qu'ils présumaient qu'avec eux, au lieu de ce peuple indigne de confiance, l'accord lui était plus facile ».

s'apparente pour le Stagirite à un changement d'âme. Les hétairies prirent largement leur part de ce changement à Athènes.

B.8 La violence retenue

Thucydide donne le récit du jour où les Quatre-Cents investissent la Boulè et en chassent les conseillers désignés par la fève. Cette installation est rapportée à la fois par Thucydide et par Aristote. Dans cet épisode leurs récits divergent. Le premier nous fait un récit précis des événements, prêtant une attention particulière au dispositif prévu par les oligarques et le rôle de leurs hétairies dans cette journée qu'ils prévoyaient incertaine. Dans ce récit, rien n'est apparemment laissé au hasard. Il indique aussi bien la manière dont l'éviction des bouleutes est effectuée, allant jusqu'à préciser que leur indemnité leur est versée et que celle-ci couvre même la période où ils ne siégeront plus : « et leur dire de sortir après avoir reçu leur indemnité ; ils leur en avaient apporté eux-mêmes le montant pour tout le reste de leur mandat, et ils le leur distribuèrent à la sortie ». Il faut noter à la fois cet élément qui indique l'application d'un plan non seulement prémédité – « ils leur en avaient apporté eux-mêmes le montant pour tout le reste de leur mandat » -, mais qui semble aussi, clairement être le fruit d'une collaboration totale entre les oligarques ; la précision de leur organisation n'en est pas moins à souligner, les oligarques ayant même prévu le paiement à la sortie comme incitation à s'y diriger sans heurt.

> « Lorsque l'assemblée eut ratifié ce programme, sans aucune protestation, elle se sépara, puis l'installation des Quatre-Cents dans la salle du Conseil s'effectua ensuite de la façon que voici. Tous les Athéniens à leur tour, soit au rempart, soit en formation de réserve, se tenaient aux dépôts d'armes à cause de l'ennemi qui occupait Décélie[1153] ».

Ce récit est celui d'une opération cohérente, préméditée et efficace qui appuie l'idée de l'action concertée des membres d'une *sunomosia*, la jonction des hétairies, comme le texte de Thucydide nous l'a affirmé. La préméditation implique une préparation en amont, des réunions de mise au point et de coordination entre les différents hommes forts. Si ce texte de Thucydide ne donne aucun élément de datation quant à cette installation des Quatre-Cents, la précision se trouve dans *La Constitution d'Athènes d'Aristote*[1154]. Si on tient pour sûrs les dates et les délais donnés par Aristote, il se passe un délai de huit jours entre le vote à l'assemblée de la nouvelle constitution et la mise en place du Conseil des Quatre-Cents, organe primordial de l'organisation institutionnelle du nouveau régime. Comment interpréter cette carence institutionnelle du pouvoir à un moment difficile de l'histoire de la cité ? Une des hypothèses possibles est que les oligarques ont formé une sorte de conseil informel commun, un conseil de stratèges c'est-à-dire qu'ils auraient doté la *sunomosia* d'un conseil qui permet l'essence même de la *sunomosia* : l' « agir ». Où trouver des traces perceptibles pour justifier l'avancée d'une telle hypothèse ? Peut-être dans le texte même dans de Thucydide. Nous avons souligné les

[1153] *Idem*, 69, 1.

[1154] Arist., *Const. Ath.*, 32. « Les cent commissaires élus par les Cinq Mille rédigèrent donc cette constitution. Quand elle eut été ratifiée par le peuple sous la présidence d'Aristomachos, le Conseil de l'année de Callias fut dissous avant l'expiration de son mandat, le 14 Thargélion, et les Quatre-Cents entrèrent en fonction le 22, alors que le Conseil désigné par la fève eût dû entrer en fonction le 14 Skiphorion. [...] ».

éléments qui prouvent une parfaite préméditation dans la préparation de la journée de l'installation des Quatre-Cents au sein de la Boulè[1155]. C'est un véritable plan sécuritaire qui est décrit, riche en enseignements. Les citoyens en service armé rejoignent comme à l'accoutumée leur poste, sur les remparts de la ville, ou « en formation de réserve, se tenaient aux dépôts d'armes », ce qui signifie qu'ils sont très dispersés et ne peuvent se rassembler qu'au prix d'un délai assez long. Par contre, les membres de la conjuration ont été avertis, des ordres ont été transmis, ils ne sont pas rendus à leurs postes, ils sont groupés à distance, certainement, à une distance faible. L'existence d'un réseau organisé, voire même hiérarchisé et d'une communication au sein de celui-ci apparaît très nettement dans le récit de Thucydide. Le paragraphe indique la présence d'étrangers en armes dans la cité. D'où viennent-ils ? Qui sont-ils ? Qui les a amenés et introduits à l'intérieur de l'enceinte de la cité à un moment même où celle-ci, à juste raison, a toute titre de se méfier de ces alliés dont une partie déjà a fait défection ? La réponse à ces questions est dans l'action qu'a entreprise Pisandre lorsqu'il revient de Samos avec une partie de la délégation officielle de la cité qui l'accompagne :

> « 65. 1. Cependant la délégation de Pisandre renversait la démocratie dans les cités où elle passait, *comme si cela avait été résolu*, et en même temps certaines places lui fournirent un renfort d'hoplites qu'elle emmena à Athènes ».

Si on regarde une carte de la mer Égée et plus particulièrement des îles cycladiques, on peut très nettement faire un lien entre ce retour et les hommes armés présents à Athènes ce jour-là. L'itinéraire de Pisandre est en partie balisé par ces renforts d'hoplites fournis par certaines des places auprès desquelles il se rend : d'est en ouest, Ténos, Andros légèrement plus au nord, île qui le conduit à Carystos au sud de l'Eubée, puis sur la route vers Athènes, Égine. Dans cette présence on peut mesurer aussi la réussite de la mission de Pisandre de renverser la démocratie dans les cités où il passait. Et ces hommes armés, certainement en hoplites comme le paragraphe 65, 1 l'indique, sont également prêts à intervenir. Mais cela suggère un commandement athénien d'un ou plusieurs membres des hétairies oligarchiques. Ces cent vingt jeunes hommes, que l'on peut penser être eux-mêmes armés, renvoient au récit que fait Hérodote en I, 59 de la constitution de la garde armée de Pisistrate : « Les Athéniens se laissèrent duper et lui permirent de choisir, parmi les citoyens, des gens qui devinrent non pas ses « porteurs de lances » mais ses porteurs de gourdins ». Ils constituent un corps de gardes analogue à celui que le « bientôt tyran » se fait octroyer. Le 22 Thargélion, ce sont donc cinq cents vingt hommes qui se rassemblent devant le bouleutérion. A proximité immédiate, trois cents hoplites étrangers à la cité et un nombre inconnu d'*hétairoi* sont là pour assurer leur sécurité. L'ensemble des nouveaux bouleutes et des hommes assurant leur protection devaient dépasser les mille individus, il faut additionner les bouleutes, quatre cents, aux « cent vingt jeunes qu'ils employaient au besoin comme hommes de mains », ajouter les trois cents hoplites environ dénombrés par Thucydide, le résultat fait déjà un total de huit cent vingt individus. Si ces chiffres confirment clairement l'incertitude des hétairies et des oligarques face à l'attitude des

[1155] Thuc., 54, 1-3. 1. « Lorsque l'assemblée eut ratifié ce programme, sans aucune protestation, elle se sépara, puis l'installation des Quatre-Cents dans la salle du Conseil s'effectua ensuite de la façon que voici. Tous les Athéniens à leur tour, soit au rempart, soit en formation de réserve, se tenaient aux dépôts d'armes à cause de l'ennemi qui occupait Décélie » ; 2. « [...] Tandis que les membres de la conjuration avaient été prévenus d'attendre sans bouger, non pas aux dépôts d'armes mais à distance, et, si l'action en cours rencontrait une résistance, de prendre les armes pour la réduire » ; 3. « Il y avait aussi des gens d'Andros, de Ténos, trois cents hommes de Carystos et de la colonie que les Athéniens avaient établie à Égine, venus exprès avec leurs propres armes et pourvus de la même consigne ».

citoyens privés de démocratie, nous avons là, incontestablement, d'une part un déploiement de force orchestré par les oligarques avec le concours net des *hétairoi*, mais aussi d'autre part, le spectacle de la réussite à Athènes du travail des hétairies. Dans la cité, le coup d'État orchestré par la sunomosia formée au lendemain du départ de Pisandre est incontestablement un succès.

B.9 Samos, les raisons d'un échec

L'oligarchie établie à Athènes, les oligarques se retrouvent confrontés à cette réalité : la communauté citoyenne est partagée en deux entités séparées par la géographie. Les conjurés sont conscients du danger que représenterait la permanence d'une cité oligarchique et d'une cité démocratique pour leur propre survie : si la conjuration oligarchique est partie de Samos, une contre-révolution démocratique pourrait y naître et gagner Athènes. Thucydide témoigne de cette peur qui les anime :

> « [...] craignant du côté de la masse des marins un double danger qui se réalisa en effet : ces hommes pouvaient refuser pour leur part de rester sous un régime oligarchique, puis, le mal gagnant à partir de Samos en venir à les écarter eux-mêmes[1156] ».

A ce moment crucial pour leur devenir, les oligarques prennent alors la décision d'envoyer une délégation à Samos pour tenter de rétablir l'unité de la cité sous une seule forme de gouvernement : l'oligarchie[1157]. Il est intéressant de souligner que ce coup d'État est déjà défait là où il avait débuté. Ce texte fait apparaître également que l'argumentation des oligarques repose une nouvelle fois sur la duplicité, sur une pratique du double langage. Nous avons vu que tout au long des préparatifs du coup d'État, cette technique de tromperie a été largement utilisée par les conjurés. L'affirmation d'un pouvoir exercé par les Cinq-Mille va à l'encontre de la réalité[1158]. Mais nous le savons par la suite du récit de Thucydide, cette mission va être un échec. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer. Il faut mettre en exergue deux moments, le premier est celui du contre-coup d'État que tentent les conjurés de Samos avec l'aide des envoyés d'Athènes et la complicité d'une partie des Samiens. Il est intéressant en cela parce qu'il montre que les conjurés que Thucydide avait dénommés comme étant les *dunatoi* présents à Samos et les triérarques, auxquels on peut joindre certains chefs de l'infanterie hoplitique, ne recouvrent pas l'ensemble de ceux-ci[1159]. Première remarque, il n'a donc pas confusion complète entre conjurés membres de la *sunomosia* de Samos et les « officiers supérieurs de l'armée de Samos » ; deuxième remarque, « et à d'autres qui passaient pour être en toute circonstances les plus fermes adversaires des conjurés [...] ». Si à Athènes : « [...] le peuple ne

---

[1156] *Idem*, 72, 2.

[1157] Thuc., 72, 1. « Ils envoyèrent aussi à Samos dix représentants pour rassurer l'armée et lui expliquer que l'oligarchie ne s'était pas installée dans l'intention de nuire à la cité ni aux citoyens, qu'il s'agissait au contraire de tout sauver, et qu'en outre le pouvoir appartenait à cinq mille personnes, non à Quatre-Cents seulement : or jamais les Athéniens retenus aux armées et par leurs activités au-delà des frontières, n'avaient eu à délibérer d'une affaire si considérable qu'elle rassemblât cinq mille d'entre eux ».

[1158] *Idem*, 67, 3. « Dès lors il n'y eut plus de mystères ; [...] quant aux Cinq-Mille, ils les convoqueraient quand ils le trouveraient bon ».

[1159] *Idem*, 73, 4. « [...] Léon et Diomédon – qui ne supportaient l'oligarchie qu'à contrecœur, car le peuple les honorait -, à Thrasybule et Thrasyllos, dont l'un servait comme triérarque, l'autre dans les hoplites, et à d'autres qui passaient pour être en toutes circonstances les plus fermes adversaires des conjurés [...] ».

bougeait plus, en proie à une épouvante telle qu'on s'estimait heureux, même en gardant le silence, de ne pas subir de violence[1160] », *a contrario*, à Samos les positions des principaux protagonistes sont claires et publiques. Thucydide fait aussi remarquer en citant les noms de : « Thrasybule et Thrasyllos, dont l'un servait comme triérarque, l'autre dans les hoplites » que l'opposition aux conjurés est à la fois présente parmi les responsables de la marine de guerre mais aussi parmi les hoplites et qu'elle n'est donc pas le seul fait des rameurs. C'est grâce à l'intervention énergique de ces hommes que cette tentative des oligarques de rétablir l'ordre oligarchique à Samos échoua. Le second moment qui scelle le sort de l'oligarchie à Samos est le retour de Chairéas, fils d'Archestratos, le seul qui réussit à échapper à l'arrestation à Athènes de l'équipage de la Paralienne et qui peut regagner Samos[1161]. Ceci est important car, il est le seul des Athéniens du parti des démocrates qui peut témoigner de la réalité de la situation de la cité. Un témoignage que Thucydide qualifie à la fois d'exagéré et de mensonger[1162]. Il est vrai que le récit de son évasion d'Athènes par Thucydide lui laisse peu de temps pour s'informer de la situation réelle par ses propres yeux, il est censé être reparti immédiatement[1163]. Les nouvelles que Chairéas, fils d'Archestratos, qui a donc réussi à s'évader d'Athènes, donne à l'ensemble des Athéniens présents à Samos sont de nature à pousser irrémédiablement l'ensemble de l'armée dans une opposition totale aux conjurés. La réaction de ceux qui l'entendent est immédiate et impulsive. Ils se tournent avec violence contre les oligarques présents rapporte Thucydide[1164]. Première remarque, c'est à ce moment que la deuxième cité, celle de Samos, prend corps, une cité démocratique qui aussitôt en revient au fondement du régime du plus grand nombre : s'assembler et débattre[1165]. Seconde remarque, ce revirement des hommes de Samos prive la cité oligarchique de sa flotte et d'une bonne partie de ses hoplites qui n'avaient pas été embarqués pour l'expédition de Sicile. Ces hommes appliquent même les prérogatives de l'assemblée : ils destituent les stratèges et les triérarques qui leur paraissent suspects d'être partisans de l'oligarchie et en élisent de nouveaux. Leur décision collective de destituer l'ensemble des stratèges en poste à Samos illustre, encore une fois de plus, l'implication de ceux-ci dans le coup d'État et confirme les propos précédents de Thucydide que l'on peut lire en 47, 2. Thucydide ne fait aucune mention d'exécution parmi les puissants ayant prôné l'abandon de la démocratie. D'un côté une cité de violence, l'Athènes oligarchique et de l'autre, la cité en armes qui ne fait pas couler le sang.

[1160] *Idem*, 66, 2.

[1161] *Idem*, 74, 1. « Les Samiens et les soldats envoyèrent d'urgence à Athènes la Paralienne, avec à son bord Chairéas, fils d'Archestratos, un Athénien qui avait contribué avec ardeur à ce retournement et qui devait annoncer les événements là-bas ; car ils ne savaient encore que les Quatre-Cents détenaient le pouvoir ». 2. « A peine eût-elle abordé que les Quatre-Cents emprisonnèrent quelques Paraliens – deux ou trois- et transfèrent les autres, en confisquant leur navire sur un transport de troupes avec l'ordre de surveiller l'Eubée. « Mais Chairéas, lui sur-le-champ, quand il avait vu la situation, avait réussi sans être remarqué à repartir pour Samos, où il apporta aux soldats les nouvelles d'Athènes [...] ».

[1162] *Idem*, 74, 3. « [...] il apporta aux soldats les nouvelles d'Athènes en exagérant tout ; il déclara que tout le monde était puni de coups, qu'on ne pouvait contredire les maîtres du gouvernement, que les femmes des soldats et leurs enfants étaient outragés, et qu'il y a avait un projet contre les soldats de Samos qui étaient d'idées opposées : on arrêterait leurs familles à tous, et s'ils ne se soumettaient pas, elles mourraient. Il ajoutait bien d'autres mensonges ».

[1163] *Idem.*

[1164] *Idem*, 74, 1.

[1165] *Idem*, 75, 2. « Après cela, dans l'intention de rendre maintenant éclatant le retour de Samos à la démocratie, Thrasybule, fils de Lycos, et Thrasyllos qui avaient la première place dans le mouvement, firent prêter les serments les plus solennels par l'armée entière et surtout par les amis de l'oligarchie eux-mêmes : tous jurèrent de vivre en démocratie, de s'accorder, de mener énergiquement jusqu'à son terme la guerre contre les Péloponnésiens et, vis-à-vis des Quatre-Cents, de les traiter d'ennemis sans leur envoyer de hérauts » ; 76, 3.

Ici s'achève le rôle des hétairies dans le coup d'État de 411. Leur échec signe leur disparition. L'affaire était bien sans retour car les plus impliqués prennent le chemin de l'exil et n'en reviendront qu'en 404. Deux hommes emblématiques demeurent cependant à Athènes : Théramène et Antiphon. Devant les jurés où le peuple les a conduits, les deux hommes connaissent des sorts différents, nous le savons, Théramène est acquitté au terme de son plaidoyer et Antiphon est exécuté. Les bien-nés ne parviendront plus à se rassembler en groupes unis et efficaces capables de se rejoindre pour former une *sunomosia*. Le pari des oligarques était double, d'abord renverser les alliances, ce qui a été impossible à réaliser et ceci, dès le lendemain de la première assemblée de Colone et l'échec de l'ambassade de Pisandre auprès de Tissapherne ; la défaite de la flotte face à Érétrie celle le sort des oligarques. Nous savons la suite de l'Histoire. Les fractures qui vont apparaître dans ce qui se présentait à première vue comme un front uni des oligarques et des hétairies, entre partisans d'Antiphon et ceux qui entourent Théramène, illustrent parfaitement les propos d'Aristote au livre V,1, 16 de *La Politique* :

> « Dans les oligarchies, en effet, il advient deux sortes de séditions : celles provoquées par les querelles des oligarques entre eux, et celles provoquées par leurs querelles avec le peuple ».

A ces fractures s'ajoutent les ambitions personnelles qui vont les conduire à briguer la tête du parti démocratique, celui-là même qu'ils voulaient voir disparaître. Cette défense des intérêts personnels dont Thucydide témoignait déjà au tout début du projet de renversement de la démocratie :

> « [...] il [Alcibiade] éveilla de grands espoirs chez les citoyens considérables à la fois dans leur propre intérêt[1166] ».

Les oligarques vont cumuler ces deux sortes de fractures, la première donc interne et la seconde irrémédiable avec l'Athènes de Samos. Il convient de finir cette lecture des événements de 411 par une citation d'Aristote, lue au livre III, 8, 9, de *La Politique*, qui me semble convenir ici pour résumer en quelque sorte la situation d'Athènes, de ces hommes et de l'histoire de ce coup d'État.

> « [...] de plus c'est aussi des querelles et des séditions parmi les notables dont, au moyen des lois, ils doivent tenter de préserver la cité, comme ils doivent en tenir éloignés ceux qui sont extérieurs à la querelle avant qu'ils y soient entraînés eux aussi. Ainsi donc reconnaître l'émergence d'un mal dès son origine, voilà qui n'est pas le fait du premier venu mais d'un vrai homme politique ».

[1166] Arendt H., 1967, 29. « Peut-être à insérer dans la première partie dans le conflit sizeniers-oligarques [...] il faut remonter à Aristote : il fut le premier à proclamer qu'en matière politique, l'intérêt, qu'il appelait le *sumpheron*, ce qui est utile à une personne à une personne, un groupe ou un peuple, règne et doit régner sans partage ».

C. Le coup d'État de 404

Il faut essayer, d'abord, de comprendre comment l'existence d'un tel groupe d'oligarques a pu émerger dans Athènes au moment de sa défaite, puis, examiner l' « agir » politique qui le conduit à l'échec que l'on connaît ; et enfin, essayer d'interroger cette courte période sur le rôle de Critias dans ce processus. Quelle est l'utilité d'un tel *focus* ? Ce qui me semble en jeu ici c'est le caractère même du régime. Garde-t-il la nature oligarchique, et donc collective, qui est indéniablement sa marque lorsqu'il se met en place ? Si Critias est celui qui s'approprie le pouvoir décisionnel au sein du groupe, alors le régime mis en place bascule dans l'autoritarisme d'un seul. A l'intérieur de ce cadre, pour « saisir cette dynamique[1167] » qui libère d'un coup, avant même la reddition de la cité, l'agir d'un tel groupe, il sera précieux, en premier, d'examiner le texte du pamphlet attribué au Pseudo-Xénophon, de discuter si son texte annonce ou non les symptômes réels de cet agir. Pour ce faire, il nous faudra isoler son champ lexical et commenter son contenu et sa portée, les correspondances éventuelles avec celui utilisé par Aristote pour la rédaction de *La Constitution d'Athènes*[1168]. L'utilité d'un tel rapprochement apparaît bien évidement dans la nature des deux régimes, celui qu'Aristote qualifie d' « oligarchique en tout [1169] » et celui de 404 qui mérite d'être nommé à l'identique. En second, il sera nécessaire d'identifier et de comprendre ce que V. Azoulay et P. Ismard nomment un « processus de radicalisation[1170] » qu'ils attribuent au poids relatif de chaque élément primordial du contexte de la cité. Ensuite, il conviendra successivement d'examiner la composition du groupe, les modalités de son établissement aux commandes de la cité, puis la rupture rapide de l'unité affichée en premier, le passage de deux à trois camps et l'émergence et l'amplification du thème dominant de cet épisode : la peur qui devient le moyen de gouvernance, celui qu'a analysé H. Arendt[1171].

La cité s'est rendue sur la base d'un traité qui lui impose des conditions drastiques de deux ordres ; d'abord, la destruction de sa capacité militaire qui consiste dans la destruction ou remise de ses dernières trières et l'exigence de démolition des Longs-Murs ; puis, un changement de constitution au profit d'un régime oligarchique qui exclut le peuple du mécanisme décisionnel. A cela, s'ajoute l'installation d'une garnison lacédémonienne commandée par Lysandre pour que les vainqueurs puissent s'assurer et soutenir –dicter- la réalisation des clauses du traité. La ville, sous emprise à l'intérieur de ses murs, perd, à la fois, la liberté de choisir sa forme de gouvernement et toute velléité d'indépendance en matière de politique extérieure. Deux éléments primordiaux constitutifs de sa liberté lui sont retirés. La ville est liée à ses vainqueurs et à leur décision. Il y a lieu d'ajouter les conséquences du siège de la ville qui entraîne la mort d'un nombre de citoyens qui semble selon Xénophon non négligeable[1172]. L'établissement des Trente reflète totalement ce contexte de capitulation

[1167] Azoulay V., Ismard P., 2020, 39.
[1168] Nous avons choisi pour l'ouvrage d'Aristote de conserver le titre de l'ouvrage de la C.U.F. traduit par G. Mathieu (édit. 1972) que nous avons utilisé durant cette recherche. Le titre *Constitution des Athéniens* fait référence à celui du texte du Pseudo-Xénophon traduit par D. Lenfant (édit. 2017).
[1169] Arist., *Const. d'Ath.,* II, 2.
[1170] Azoulay V., Ismard P., 2020, 40.
[1171] Arendt H., 1972b.
[1172] *Idem,* II, 2, 11.

militaire et morale et de décès des plus faibles, ou des moins nantis en réserves, pour les uns et d'affaiblissement des corps pour ceux qui survivent[1173].

Il faut évoquer le récit de trois auteurs, Xénophon, Aristote et Lysias. A ceux –ci, V. Azoulay et P. Ismard ajoutent Diodore de Sicile - P. Salmon affirme que : « Sur le rôle joué par Théramène dans l'établissement des Trente en 404, on peut concilier Diodore, XIV, 3, 6-7 (favorable à Théramène) avec Lysias, XII, 72-75 (hostile à Théramène) : Diodore nous donne le début de la séance, Lysias la fin [1174] ». Il est donc important d'intégrer le récit de cet auteur du Ier siècle avant J. –C., à ceux des trois premiers cités. L'intérêt de ces quatre sources est qu'elles proviennent de trois hommes aux statuts et de vies différentes. Aristote et Diodore de Sicile écrivent à partir d'archives, Xénophon et Lysias sont des témoins oculaires. Xénophon est peut-être, mais aucun texte ne permet de l'affirmer avec force, un homme actif dans ces événements. Pour Lysias, nous nous appuierons principalement sur l'accusation qu'il prononce contre Ératosthène. En résumé trois hommes, trois témoignages différents, deux commentent les événements en contemporains concernés et engagés, Xénophon et Lysias, deux en historiens. Presque tout oppose les deux premiers, leur naissance, leur statut dans la ville et le camp auquel ils se rangent. Face à face le bien-né, soutenant les Trente – mais il ne fait pas partie des jusqu'auboutistes – et l'homme apolitique, c'est ce qu'il prétend être, qui rejoint les démocrates en exil et leur donne pleinement son aide, argent et équipement. Dans cet exemple de Lysias apparaît le statut précaire du métèque. Si les démocrates ne reviennent pas aux commandes de la ville, il ne lui reste comme solution que de recommencer ailleurs dans une cité qui l'accueillera, en y supportant les mêmes risques.

C.1 Lexique et commentaire de *La Constitution des Athéniens* attribuée au Pseudo-Xénophon

Nous avons débuté ce travail par une étude lexicale sur les termes qui désignent les bien-nés et les termes qu'ils emploient eux-mêmes pour se nommer. Ici, nous voulons réitérer cette approche. En premier nous avions choisi l'ouvrage d'Aristote *La Constitution d'Athènes*, ici, notre choix s'est porté vers *La Constitution des Athéniens*, le pamphlet du Pseudo-Xénophon, un « ouvrage d'opinion ». Dès l'entame de son introduction à la traduction de l'ouvrage, D. Lenfant la qualifie d'« œuvre majeure » contenant une « mine d'informations sur la démocratie athénienne[1175] ». Une première raison d'étudier en parallèle les deux textes.

C.1.1 Le champ lexical

Le champ lexical du Pseudo-Xénophon forme un système simple, binaire, que nous connaissons bien, composé de termes s'opposant, une grille d'antonymes dont les valeurs sont prédominantes à leur signification littérale. Dans ce texte, l'auteur utilise deux cadres, et seulement deux et à l'intérieur de ceux-ci, il privilégie un lexique chargé de valeurs pour appréhender l'ensemble des citoyens. Premier cadre celui qui définit l'appartenance au peuple

[1173] Diod. de Sic., XIV, 3, 1 :« A cette époque, les Athéniens, *accablés de malheurs*, conclurent avec les Lacédémoniens un traité en vertu duquel ils devaient abattre leurs murailles et conserver le droit de se gouverner d'après leurs anciennes lois ».
[1174] Salmon P., 1969, 497.
[1175] Lenfant D, I.

qui est évoqué par les termes : *poneroi* ou *demonikoi*[1176], mauvais et méchants – fripons- mais aussi sous une forme collective, le commun du peuple, ceux qui travaillent pour vivre. Ce peuple est toujours un tout, une masse, qui n'est jamais individualisable. Tous ceux-là ne peuvent être, en quelque sorte, distinguables. Ils ne sont pas désignés par une identité singulière et, surtout aucune qualité ne leur est attribuée. Le peuple est toujours qualifié en des termes qui le diminue ou par des dénominations appelant au mépris. Le champ lexical est simple, il comprend les termes de masse, peuple, ou partisans de la démocratie qui expriment des jugements de mésestime. Le second cadre est défini par des termes synonymiques qui insistent à la fois sur la naissance mais aussi sur les qualités liées à celle-ci, *chrèstoi, gennaioi*[1177], les *chrèstoi*, ceux qui font les choses telles qu'elles doivent l'être, ceux de meilleure naissance. Les riches et les honnêtes gens ou ceux qui sont vertueux qui sont aussi appelés les bien-nés, c'est cette dernière appellation que nous avons utilisée le plus souvent dans notre travail avec celle de mieux-nés. D. Lenfant souligne cette dichotomie qui reflète la « distribution du pouvoir entre les deux catégories[1178] ». Il faut noter d'abord la violence de l'opposition de ces champs sémantiques. Dans une première main, de façon très apparente, très explicite, ceux qui sont singularisés par la naissance, la fortune, la vertu, l'honnêteté ou par le statut de combattants ; c'est-à-dire ceux qui possèdent des héritages immatériels qui les font appartenir à la classe distinctive de la cité et qui en prédestinent certains à occuper des fonctions honorifiques et de pouvoir. Ces termes valorisants fonctionnent souvent par paires redondantes ou qui se complètent : biens-nés et riches ; mais aussi des agrégats qui ont une signification politique certaine : « *hoplites et biens-nés et honnêtes gens*». La syntaxe grecque utilise notre « et », le *kai* sous une forme additionnelle et redondante. Dans une seconde main, la masse des indistincts dont la méchanceté s'oppose à la vertu et à l'honnêteté des premiers. Le Pseudo-Xénophon écrit que : « C'est en effet chez les meilleurs qu'il y a le moins de dérèglement et d'injustice et de friponnerie [...][1179] ». L. Canfora a choisi le parti, dans sa traduction, de ne pas refléter cette violence lexicale[1180], en opposition au titre de son ouvrage, nous garderons donc la traduction de D. Lenfant. Deux camps frontalement opposés, l'un compose le haut et l'autre le bas. Un contigu proche du noble/vil, pris comme exemple par R. Barthes pour un commentaire sur G. Bataille de *La part maudite*. Ils associent au « pôle « noble » : « formes sociales grandes et libres », « [...] splendeur accrue », « générosité [...] », [...] « la noblesse » » ; au pôle « ignoble » « Maladie, épuisement, honte de soi-même [...] obscurité [...][1181] ». Dans le camp populaire, seuls sont dénommés certains partisans du peuple, ce sont souvent des *transfuges* du premier camp, des mieux-nés à l'instar de Périclès. Aristote en tient une liste dans *La Constitution d'Athènes.* Une deuxième remarque s'impose dans ce début du texte du Pseudo-Xénophon, c'est la répétition des appellations et leur densité qui forment en fin de compte un véritable appareil terminologique[1182]. Dès ces lignes, le cœur du problème est souligné, le pouvoir est aux mains de ceux qui ne méritent pas de l'obtenir par leur absence de qualités mais aussi par la multiplicité de leurs défauts. Ils sont mauvais, méchants, pauvres, indigents, condamnés à travailler pour vivre. Leur pouvoir à l'assemblée ne tient parce que le nombre l'emporte dans les votes en régime démocratique. Le problème n'est donc pas, éminemment, ce « peuple sans

[1176] Ps.-Xén., I, 1; I, 4.
[1177] *Idem*, I, 1-2, I, 4.
[1178] Lenfant D., II.
[1179] *Idem*, I, 5.
[1180] Canfora L., 1987.
[1181] Barthes R., 1984, 97.
[1182] *Idem*, 301.

qualités » mais la *politeia* de la cité. Le champ sémantique du Pseudo-Xénophon, concernant les membres du peuple est également traduit par le terme de fripons, qui appartient à la sphère médiévale. L'explication est d'ordre analogique : en effet cette période connaît également la même dichotomie, large masse de pauvres et petit nombre appartenant au monde des élites. Il faut revenir sur le terme *ponèroi* dont l'emploi au pluriel se traduit par : mauvais, méchants. Il me semble que si le terme se traduit en premier et de façon évidente par les qualificatifs appartenant aux signifiés de la méchanceté, voire de la perversité, de la bassesse, un mode où toute qualité ou vertu est absente, voire inconnue, il traduit le monde grouillant qui est aussi celui du monde du travail, de l'agitation et que cette dernière appartenance conduit à *poneros*, *poneria* ou *ponos* à la dégradation physique, à la peine, aux marques physiques, aux pathologies de ceux qui œuvrent de leurs mains, avec leur corps. Ce peuple du labeur dont le corps se déforme, se délite et souffre. Ce monde que l'on peut alors opposer à celui de la *skolé*, à ceux qui profitent de temps libre et dont le corps est uniquement façonné dans les palestres pour la lutte, les concours et la guerre : ce sont les *chrèstoi* qu'il faut distinguer de toutes les manières possibles de la masse. Dans *Œdipe-Roi*, le tyran de Cadmos opposé à Tirésias, dans sa colère qualifie Tirésias de « méchant des méchants » employant l'épithète *kakos* ou peut-être littéralement défectueux parce que n'ayant pas une parole droite.

C.1.2 Analyse du Pseudo-Xénophon

Dès son entame et, de I, 14 à I, 18, le Pseudo- Xénophon dénonce vivement les pratiques de domination des alliés par le peuple athénien. Les formes de domination décrites dans ces cinq paragraphes s'appliquent à la fois aux alliés dans leur généralité mais encore plus particulièrement contre les biens-nés. Le traitement répressif dénoncé, qui frappe, selon l'auteur, les honnêtes gens des cités alliées, comporte deux échelles. La première est générale, Athènes exerce sa puissance et sa force sur les cités alliées quelle que soit l'appartenance à un corps social. Cléon, parlant à l'assemblée après la prise de Mytilène révoltée, réclamait une commune punition pour les puissants et pour le peuple :

> « Infligez-leur, il en est temps encore, le châtiment que mérite leur crime, et n'allez pas rejeter la responsabilité sur l'aristocratie en absolvant le peuple. Car pour vous attaquer, ils ont tous agi de même, alors qu'ils pouvaient se tourner vers nous et se retrouver aujourd'hui dans leur cité. Non ! Jugeant plus sûr un risque couru avec les aristocrates ils ont contribué à la défection[1183] ».

Dans ce contexte spécifique de révolte contre Athènes, il faut, néanmoins, noter que contrairement à la thèse de *La Constitution des Athéniens*, aucune distinction n'est réclamée par Cléon, aucun corps social ne doit être épargné. La seconde échelle est celle de la cité alliée. A l'intérieur de chaque cité, les « gens du peuple » décident d'exercer sur les biens nés un système répressif, que l'auteur décrit précisément, qui comporte plusieurs degrés. I, 14 : le danger de faire partie des bien-nés est, premier stade, d'être privés de l'isonomie et de l'*isêgoria*. Cette privation d'égalité et de droits civiques se traduit, selon le Pseudo-Xénophon, par la perte du droit de prise de parole, droit de vote, et des droits d'être élu ou tiré au sort comme magistrat. En fait, soustraire aux bien-nés, les éléments qui font, d'un point de vue civique, l'égalité et la liberté citoyenne. Celui qui subit ces mesures n'est plus citoyen de plein exercice de la cité. Il ne participe plus au débat de l'assemblée, il est privé, il faut le souligner,

[1183] Thuc., III, 39, 6.

d' « agir politique ». Il ne peut qu'écouter. Deuxième stade, l'exclusion se poursuit par l'atimie. D'abord exclus de la communauté politique, les *chrèstoi* sont ensuite exclus du territoire de la cité. Mort civique mais aussi mort économique et, éventuellement, mort tout court ; d'abord par affaiblissement économique, ils sont « dépouillés de leurs biens » par décision de la cité ; puis, I, 16 : troisième stade, l'obligation pour les alliés d'ester en justice ou de répondre d'accusation devant les tribunaux d'Athènes est une autre manière, selon le Pseudo-Xénophon, d'affaiblir les honnêtes gens en les condamnant au profit de leurs accusateurs : les gens du peuple. Prendre l'argent des alliés sous la forme du tribut perçu annuellement ou de contributions exceptionnelles est une autre façon d'affaiblir. Enfin, les pauvres les mettent à mort, au terme d'un procès ou simplement les assassinent, le Pseudo-Xénophon ne le précise pas. Il faut d'abord mettre en exergue la graduation des sanctions qui correspond à la puissance de chaque mieux-né qu'il faut exploiter, mais toujours contrôler. Les indices de la révolte ou la révolte elle-même conduisent, en premier, à des sanctions d'exclusions graduées hors de la communauté civique, puis hors de la cité elle-même par atimie et en dernière extrémité ou possibilité : l'exécution. Nous avons utilisé le terme de système parce qu'il me semble que c'est de cette façon que le Pseudo-Xénophon présente ces mesures. Le système repose sur deux piliers : d'abord, sur l'existence d'un rapport de force politique favorable au grand nombre organisé dans la *politeia* athénienne, c'est l'entame du texte du Pseudo-Xénophon en I, 1 :

> « En ce qui concerne *La Constitution des Athéniens*, je ne les approuve pas d'avoir choisi cette forme de constitution, parce qu'en faisant ce choix ils ont choisi que les fripons jouissent d'une meilleure situation que les honnêtes gens. [...] », I, 1.

Ici, est mise en avant la dénonciation non seulement d'un monde inversé, d'un renversement de ce qu'il devrait être, mais aussi d'une situation de complète ségrégation qui est le sol de tous les conflits. Presque tout est, d'ailleurs, dit ici, d'abord, la démocratie athénienne prive les bien-nés d'exercer l'autorité dans la cité qu'un droit naturel et leurs qualités leur donnent. Mais il faut garder en mémoire que l'auteur est un de ces mieux-nés qui n'approuvent pas cette situation politique ; enfin, la cité serait alors divisée en deux camps, d'une part les méchants et, de l'autre les honnêtes gens. C'est donc l'essence même de cette organisation politique qui est la cause d'un bipartisme inconciliable, parce que reposant sur la naissance. La situation est celle d'un camp qui domine l'autre et utilise sa force pour accentuer cette domination en affaiblissant le dominé par un système de mesures allant jusqu'à la domination physique. Notre regard moderne soulignerait que l'auteur du pamphlet refuse à la quasi-totalité des hommes qui constituent la cité de l'incarner et d'en discuter et de décider son destin. Seules priment les qualités que les bien-nés s'attribuent et qui les différencient de la masse.

Dans le champ lexical réduit de la dénomination du peuple domine donc le terme de *ponèroi*, méchants et/ou mauvais. Terme violent de mépris et colère, d'exclusion et de volonté d'attribuer au grand nombre un même qualificatif discriminatoire : le peuple ne fait qu'un. Mais où commence ce peuple décrié ? Solon, nous le savons, répartit les citoyens d'Athènes en quatre classes censitaires – « comme auparavant[1184] » - qui marquent la possibilité ou non d'accéder à certaines magistratures. Des plus riches aux plus pauvres, le classement, est donc celui-ci : pentacosiomédimnes, chevaliers, zeugites et thètes. Retrouve-t-on cette division dans le champ lexical du Pseudo-Xénophon ? Pas de façon explicite. Néanmoins, trois termes relevés peuvent

[1184] Arist., *Const. Ath.*, VII.

être isolés : les biens nés - *gennaioi-*, les riches – *plousioi* – et troisième : *hoplitai* – sont rattachés aux trois premières classes. La quatrième comprend, de façon claire, le grand nombre, les plus nombreux, et de loin, ceux qui, de façon uniforme, sont dénommés notamment, *poneroi*. Nous avions, également, relevé une dichotomie de termes dans le texte d'Aristote, *La Constitution d'Athènes*. Elle apparaît dès le paragraphe II[1185].

Une opposition aussi nette, marquée est décrite par Aristote : la première catégorie est celle des riches - *plousioi* – qui accaparent le pouvoir tout entier qualifié d'oligarchique ; la seconde partie est composée des pauvres. Il faut remarquer, d'abord, l'association pouvoir/richesse qui s'oppose à non-pouvoir/pauvreté ; en second, l'absence de termes relevant d'un champ lexical du mépris, du rabaissement lié à la nature même des êtres. Il n'est pas question de méchants mais de pauvres, de sans-terre dont la condition est à peine supérieure à celle de l'esclave, statut dans lequel ils peuvent chuter pour dettes. Les pauvres ne sont pas en concurrence avec les riches qui seuls ont accès au pouvoir. La lutte politique est circonscrite aux rangs des puissants ; enfin, si un antagonisme des uns contre les autres domine le texte du Pseudo-Xénophon, il est aussi présent dans *La Constitution d'Athènes* d'Aristote. Entre les deux textes, le moment où les sizeniers s'opposent aux riches et y gagnent les décisions préconisées par Solon et la fin de la guerre du Péloponnèse, le pouvoir du peuple ne cesse de se renforcer. Ce monde est certainement, pour les oligarques du Ve siècle athénien, un monde à restaurer.

> « Pour cette raison, donc, ils privent les honnêtes gens de leurs droits civiques, ils les dépouillent de leurs biens, ils les expulsent et les mettent à mort, alors qu'ils renforcent les fripons. Et, de leur côté, les honnêtes gens d'Athènes préservent les honnêtes gens dans les cités alliées, parce qu'ils se rendent compte qu'il est bon pour eux de préserver toujours les meilleurs dans les cités ». I. 14.

Des mesures répressives qui ont d'abord pour finalité d'annihiler le statut des bien-nés en les privant de leurs droits politiques, puis de leurs ressources économiques. Ensuite, ils peuvent être condamnés à l'exil ou, en dernier lieu, être mis à mort. Le vote par le grand nombre permet toutes les *injustices* que cite le Pseudo-Xénophon. Tel qu'il est décrit, ce fonctionnement de la démocratie athénienne permet à cette oppression d'exister. Néanmoins, cette démocratie ne tient que par le soutien et l'entente des gens du peuple d'Athènes avec ceux des cités alliées. Argument qui met en lumière la prépondérance de l'origine sociale sur l'appartenance à la cité. Le lien de citoyenneté serait moins fort que l'extraction. Cette affirmation du Pseudo-Xénophon est valable pour les deux camps, les bien-nés athéniens « préservent les honnêtes gens » des cités alliées. L'opposition entre les bien-nés et le grand nombre crée cette double solidarité qui forme lien entre gens appartenant aux mêmes origines sociales, existe entre ceux de la cité dominante et ceux des cités dominées ; elle relie de la même façon ceux qui peuvent se réclamer d'appartenir aux bien-nés d'Athènes et ceux des cités alliées. Cette dernière remarque fait résonner, me semble-t-il, une notion de *philia* spécifique, non encore remarquée dans ce travail : celle pouvant s'établir entre membres socialement semblables, entre égaux à la citoyenneté différente. Quel est son fondement ? L'oppression subie par tous, par le peuple au pouvoir dans

[1185] Arist., *Const. d'Ath.*, II : « Après cela, il arriva que les nobles et la foule furent en conflit pendant un long temps. 2. En effet le régime politique était oligarchique en tout ; et, en particulier, les pauvres, leurs femmes et leurs enfants étaient les esclaves des riches. On les appelait « clients » et « sizeniers » (hectémores) : car c'est à condition de ne garder que le sixième de la récolte qu'ils travaillaient sur les domaines des riches ».

la cité dominante est présente également les cités dominées. Cette *philia* présente ce caractère distinctif, me semble-t-il, elle est en quelque sorte « trans-cités », au-dessus des appartenances citoyennes. Elle présente deux analogies avec la *xénia*, elle concerne, d'abord, une même classe de citoyens égaux, puis la nature de ce lien entre des membres de cités différentes. Cette affirmation du Pseudo-Xénophon éclaire ou espère un retournement de situation rapide.

> « [...] - parce qu'ils se rendent compte que celui qui domine et que, le jour où dans les cités, la force sera aux mains des riches et des forts, la domination du peuple qui est à Athènes ne durera que très peu de temps », I, 14.

Néanmoins, pour le Pseudo-Xénophon, cette confrontation brutale ne peut durer parce qu'elle n'est dans un sens qu'exception, parenthèse, écart au naturel mais dans un autre sens elle est l'application stricte d'un droit naturel, que les Athéniens ont appliqué aux Méliens. Alors, peut-on rapprocher, certains de ces passages de l'écrit du Pseudo-Xénophon à ceux du discours aux Méliens, ce dialogue entre représentants des Athéniens et de Mélos dont la véracité du dialogue est « contesté par Denys d'Halicarnasse, trois siècles plus tard[1186] » ? Osons-le avec prudence. C. Ginzburg, dans, *Rapports de forces, Histoire, rhétorique preuve,* souligne l'opposition classique des deux positions, d'abord l' « argument de la puissance », assené par les Athéniens contre celui du droit naturel défendu par les Méliens, l'argument de la justice, c'est-à-dire du droit que les hommes ont écrit et auquel il se réfère dans la cité pour vivre ensemble dans l'*eunomia*. Les « plus forts » - dans l'écrit du Pseudo-Xénophon, c'est le peuple qui occupe cette position de domination - « tirent tout le parti de leur puissance », tandis que les plus faibles – les bien-nés - n'ont qu'à s'incliner. Ce droit de la puissance acquise et exercée, droit naturel s'oppose ici au droit naturel de la naissance. Ce monde à l'envers l'est moins qu'il n'y paraît parce que, me semble-t-il, le peuple exerce un droit issu d'un « agir » et les bien-nés se réclament d'une situation statique. Je crois que cela est à garder en mémoire pour le moment où nous rappellerons et discuterons le lien qu'H. Arendt noue entre « force et puissance ».

Les bien-nés se voient, dès lors, imposer une existence qui ne correspond pas à leurs aspirations de liberté et d'excellence. L'élément fort qui apparaît dans ce texte est leur vulnérabilité face au peuple dont le Pseudo-Xénophon souligne la dépendance. Cette vulnérabilité est double, elle concerne aussi bien leur liberté d'agir mais aussi celle de leur corps. Ces atteintes « menacent ou diminuent » leur existence c'est-à-dire leur identité même de bien-nés dont le substrat, nous l'avons exposé dans la première partie, dans le sillage d'A. Duplouy, est composé de reconnaissance et celle-ci ne peut être atteinte si la vie menée ne permet pas de la faire reconnaître comme telle. Apparaît ici, un trait à souligner, l'action du peuple contre les bien-nés, toujours selon Pseudo-Xénophon, peut apparaître, alors, aussi déterminée par la volonté affirmée de priver les bien-nés de ces éléments de reconnaissance qui leur donne leur statut singulier. Contre la loi de la nature qu'ils invoquent pour les légitimer, les hommes majoritaires dans la cité invoquent les lois du collectif. Ces dangers qui pèsent, selon l'auteur du texte, sur la catégorie des bien-nés n'apparaît-pas sans conséquence sur l'agir des hommes qui entreront en action en 404. Elle s'agrège d'elle-même aux causes de l'attitude de Théramène laissant durant trois mois, pendant son séjour d'ambassadeur à Lacédémone, la cité assiégée, souffrir de la famine, mais aussi les assassinats à répétitions parmi les citoyens. Le contexte initie de lui-même une situation de nécessité. Quelle fin envisage-t-il alors ?

[1186] Ginzburg C., 2003, 15.

L'accentuation mise par le Pseudo-Xénophon sur le sentiment de haine montre que seule la violence peut dénouer un système qui s'autoalimente, qui forme un cercle d'énergie qui prend de l'ampleur et doit se briser. L'exigence d'un retour à une constitution des origines est inscrite dans ces lignes du Pseudo-Xénophon. Ce rapport de domination porte témoignage d'une lutte qui apparaît comme générale, oppositionnelle, toujours présente, une forme de *stasis* sourde, de basse intensité pouvant s'enflammer et se transformer en crise ou il faut être alors d'un côté ou de l'autre, sans possibilité de se mettre à l'écart comme la troisième catégorie de citoyens décrite par Euripide dans *Ion* ou la prétention de Socrate de vivre à l'écart de la joute politique. Cela, je pense, autorise à poser la question suivante : ce devoir à accéder aux magistratures est-il source de violence ? Ou, plus justement est-il, notamment, une des sources des événements de 411 ? A Samos, les mieux-nés aspirent à la conduite de la guerre et de la cité parce qu'ils se réclament de « ceux qui comptent ». Ces gens qui comptent, où peut-on les trouver si ce n'est dans certaines hétairies qui seront les plus actives dans le coup d'État de 411 ?

C.2 L'établissement des Trente à Athènes

Quelle que soit l'intensité et la durée du débat politique sur la forme de la constitution à adopter, trois camps semblent s'opposer. D'abord, les démocrates qui « cherchaient à conserver la démocratie » - une démocratie largement modifiée – puis, deux groupes d'hommes intéressants à observer : « ceux des notables qui faisaient partie des sociétés secrètes et les bannis revenus après la paix désiraient l'oligarchie ; enfin, ceux qui ne faisaient partie d'aucune société secrète et qui d'ailleurs ne paraissaient inférieurs à nul autre citoyen recherchaient vraiment la constitution des ancêtres »]. Ce groupe de *sungrapheis* a pour but de rédiger une constitution sur le modèle de celle des ancêtres. Au printemps 413, la nouvelle connue du désastre de Sicile, le peuple désigne « une commission d'Anciens pour préparer les décisions à prendre en fonction de circonstances[1187] ». Est-ce une situation analogue ? Il ne le semble pas pour plusieurs raisons fortes. Dans les deux cas, le contexte est celui d'une défaite mais, après la Sicile, Athènes est encore une cité libre. Les citoyens, même « remplis d'une peur et d'une consternation extrêmes[1188] » s'assemblent, sous la seule pression des événements, en assemblée, délibèrent et prennent des décisions, dictées par aucun groupe de pression particulier ou idée de capitulation immédiate. La commission désignée est constituée d' « anciens » c'est-à-dire, d'hommes d'expérience qui prépareront « les décisions à prendre[1189] ». Elle respecte le principe de collégialité qui est partout présent dans la constitution athénienne. Elle se voit conférer l'attribution du Conseil qui consiste à préparer les décrets qui seront présentés à l'assemblée[1190]. Elle est Conseil dans le Conseil mais elle n'est ni le Conseil ni sa réduction. Devant un état de nécessité, l'assemblée souveraine d'Athènes a confié les pouvoirs indispensables à un groupe de citoyens adéquat pour faire face à une situation régie par un temps qui s'accélère et exige des réactions immédiates. Dans un tel contexte, le danger existe que ceux qui forment ce conseil exceptionnel soient tenter de conserver leur fonction et pouvoir au-delà du temps qui leur a été imparti ou à la fin des événements qui ont provoqué leur

[1187] Thuc., VIII, 2, 1.
[1188] *Idem*, 1, 2.
[1189] *Idem*, 1, 3.
[1190] Le texte est : « [...] καὶ ἀρχήν τινα πρεσβυτέρων ἀνδρῶν ἑλέσθαι, οἵτινες περί τῶν παρόντων ὡς ἂν καιρὸς ᾖ προβουλεύσουσιν ».

désignation. Tout repose alors sur la capacité du pouvoir régulier à contrôler et à mettre fin à au pouvoir de ces hommes en s'appuyant sur la force sous leurs ordres ou sur les citoyens qui font masse pour interdire l'action des membres du conseil exceptionnel. La situation athénienne de 404 est tout autre. Les Trente qui s'installent n'ont pas mission de créer des lois complémentaires pour redresser une situation compromise mais de faire disparaître la *politeia* de la cité, lois, coutumes, *habitus* et sécurité du vivre ensemble. Ce n'est donc pas les seules institutions qui disparaissent en un vote, mais aussi d'abord toute la construction d'un collectif politique et social indéniablement liés ; puis, dans le même moment, l'existence de tout contre-pouvoir est aussi, abolie d'un coup d'un seul. La ville est frappée d'anomie, comme dépouillée de son droit. Le *jour d'après*, il n'existe plus que les Trente comme pouvoir unique. Ils émanent d'une cooptation très certainement négociée entre les trois parties qui composent cette coalition hétérogène d'oligarques, faible alliage d'un groupe d'hommes dont seule une partie est restée dans la ville jusqu'alors et a conservé son statut citoyen. Chœur et polyphonie sont condamnés à la discordance.

Après Thucydide, à son tour Xénophon mentionne les hétairies à deux reprises. D'abord, dans cette citation qui atteste, à la fois, de leur existence et de leur rôle lors du coup d'État de 411, mais aussi, pour confirmer leur disparition, puis, lorsqu'il reporte le retour d'Alcibiade à Athènes. Le fils de Clinias, inquiet, dressé sur le pont de sa trière, cherche à savoir quel serait l'accueil que la ville lui réserve : « en voyant qu'elles lui étaient favorables, qu'on l'avait déjà élu stratège, et que ses proches venaient le chercher en leur nom privé, il fit voile vers le Pirée : [...][1191] ». Cette dernière précision montre, me semble-t-il, la dissolution de l'hétairie d'Alcibiade car Xénophon prend bien garde de ne pas indiquer une ancienne appartenance à celle-ci. Aucune mention n'est faite dans la suite du récit de Xénophon ou dans les discours de Lysias ou chez Aristote de leur réémergence. Aucune source n'atteste de reformation au moment de ce retour, à Athènes, des membres survivants partis en exil autour d'hommes forts ; ils reviennent en « ordre dispersé », ils ne parlent ni n'agissent au nom d'un groupe, mais seulement individuellement.

Au compte de ces retours il faut ajouter les bannis, c'est-à-dire ceux qui ont été condamnés à quitter leur patrie, mais aussi ceux qui ont fui, n'attendant pas d'être mis en cause ou arrêtés dans les affaires des hermès et des parodies des Mystères[1192]. Depuis plus de dix ans ces hommes, que Xénophon cite, vivent au loin en bannis, « victimes de la colère du peuple », il n'est donc pas étonnant de les trouver, dans ce classement, tenants de l'oligarchie. Mais ce qui surgit comme élément partagé entre ces deux groupes c'est un souci de revanche sur la démocratie, le même peut-être qui anime les propos d'Alcibiade réfugié en Perse auprès de Tissapherne. Enfin, Aristote nomme une dernière classe au sein des bien-nés, ceux qui n'ont été « membres d'aucune société secrète » et que pour tenir être demeurés à Athènes après la restauration de la démocratie. Aristote semble leur apporter son soutien *a posteriori*. Font-ils partie de ces citoyens qu'Ion désigne par *ceux qui ne sont pas impliqués dans la politique* et qui le deviendrait en 404 ? Aristote d'ailleurs les décrit comme persuadés du bien-fondé de leur choix. Il faut noter que ce rapide tableau n'est pas celui d'une communauté apaisée, toutefois, peut-il en être autrement ? C'est là un réservoir de violence, des passions et des haines. Le

[1191] *Idem*, I, 4, 12.

[1192] Azoulay V., Ismard P., 2020, 50. « Les Trente comptent en effet en leur sein de très nombreux bannis, revenus dans leur patrie la revanche au cœur. Les sources sont abondantes à ce sujet : Onomaclès et Chariclès avaient été aussi contraints à l'exil après la révolution manquée de 411 ».

choix appartient à Lysandre, chaque parti ne peut certainement que plaider sa cause. La cause n'est-elle pas déjà entendue lors du long séjour de Pisandre auprès de Lysandre. Les partisans de l'oligarchie, nous le savons, triomphent, la démocratie est abolie par un peuple apeuré, réuni en assemblée, une fiction de légitimité est conservée. Il est important ici de faire les deux remarques, a priori, le groupe gagnant est à la fois composé d'une très faible minorité de la communauté citoyenne, il n'est composé que de bien-nés déjà en soi très minoritaires. Ces bannis et ces fuyards ont quitté la cité, pour certains donc, depuis plus de dix ans, ils n'ont pas partagé avec la cité ni les lendemains du désastre d'Athènes en Sicile ni les années de résistance ni, enfin, le siège de la cité avec la famine qui l'a accompagné jusqu'à la capitulation de 404. Ils sont sans légitimité, revenus presque en étrangers grâce aux Lacédémoniens.

Le décret de Dracontidès devait contenir la liste des Trente. Car dit Aristote ; « c'est ainsi que les Trente furent établis [...] ». Le récit de Xénophon ne diffère pas de celui d'Aristote à une précision d'importance près : « Le peuple décida de désigner trente personnes, chargées de rédiger la constitution, conforme à la tradition, suivant laquelle ils allaient gouverner. Voici ceux qui furent choisis : Polycharès, Critias, Mélobios, Théramène, Arésias, Dioclès, Phaidrias, Chairéléôs, Anaitios, Sophoclès, Érastosthénès, Chariclès, Onomaclès, Théognis, Aischinès, Théogénès, Cléomédès, Hippomachos, Mnésitheidès[1193] ». Le compte de Xénophon est incomplet, il ne cite là que dix-neuf noms. Il diffère d'Aristote avec la précision qu'il donne, ils furent « chargés de rédiger la constitution conforme à la tradition » alors qu'Aristote indique que ce sont les *oligoi* qui sont les gagnants dans le choix de Lysandre. Au début de son discours contre Théramène, Critias le confirme, il emploie l'expression de révolution oligarchique[1194]. Une remarque s'impose ici, si le régime oligarchique enterre *de facto* la démocratie, il supprime également l'isonomie qui garantit. H. Arendt écrit :

> « L'*isotès*, l'égalité, non parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes, par nature (*phusei*), ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui par la vertu de son *nomos*, peut les rendre égaux. L'égalité n'existait que dans le domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontraient en tant que citoyens et non pas en tant que personnes privées[1195] ».

Cela nous renvoie au texte de *La Constitution d'Athènes* que nous avons commenté en première partie et à cette citation du texte d'Aristote que nous avons certes, déjà soulignée mais qui nous semble intéressante de reprendre ici car Aristote y qualifie le temps qui oppose puissants et sizeniers de période « oligarchique en tout » (ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τε ἄλλοις ὀλιγαρχικὴ πᾶσι, καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες·, II, 2).

C.2.1 La version de ces événements par Lysias

Lysias le métèque, frère de Polémarque, victime des Trente, plaide contre son meurtrier Eratosthène. Ce texte nous fournit de précieuses indications sur le rôle des conjurés de 411 dans

---

[1193] *Xén., Hell.,* II, 3, 1.
[1194] *Idem,* II, 3, 24.
[1195] Arendt H., 1967, 42. L'isonomie garantissait l'*isotès*, l'égalité, non parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les hommes, par nature (phusei), ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui par la vertu de son *nomos*, peut les rendre égaux. L'égalité n'existait que dans le domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontraient en tant que citoyens et non pas en tant que personnes privées.

cette nouvelle *stasis* oligarchique, qui renforce les remarques que nous venons de faire à ce sujet en reprenant les récits d'Aristote et de Xénophon. Lysias affirme qu'Eratosthène a fait partie des Quatre-Cents. Il était à Samos où il a essayé d'« établir le régime oligarchique ». Lorsque selon le récit de Thucydide (VIII, 76) Thrasybule et Thrasyllos renversent les oligarques à Samos, il se serait échappé de son navire dans l'Hellespont, certainement au cours de l'une des opérations de la flotte athénienne dans cette région avec d'autres conjurés, Lysias nomme notamment Iatroclès : « Avec Iatroclès et d'autres dont je n'ai pas besoin de dire les noms » (XII, 42). Lysias fait un récit chronologique d'une succession confuse de pouvoirs et contre-pouvoirs où l'épisode de la désignation d'une commission de cinq éphores n'est confirmé ni par Aristote ni par Xénophon. Ce conseil n'aurait pas été désigné par l'assemblée athénienne ou le Conseil mais par les conjurés de 411, de ceux qui faisaient partie de ces hétairies comploteuses que Pisandre rassemble en *sunomosia* ; il serait composé de cinq conjurés. Ceux-ci font partie de ceux qui ont quitté la cité quand le régime des Quatre-Cents a été renié par le peuple athénien. Lysias affirme que Critias et Eratosthène faisaient partie de ces cinq hommes. Nous n'avons pas le nom des trois autres qui ne sont pas cités ici. Les textes de Lysias et de Xénophon bien que différents nous donnent, de façon commune, la même information sur le « retour des exilés[1196] ». Ce retour au premier plan politique concerne aussi Théramène (Lys., 62 et suiv.) et Lysias s'attarde longuement sur son cas : « Il a d'abord contribué plus que personne à établir la première oligarchie, en vous persuadant d'adopter le régime des Quatre-Cents. Son père, [Hagnon] qui fut membre du Conseil préparatoire, avait déjà suivi la même politique[1197]. Quant à Théramène, en qui on voyait un partisan convaincu du nouveau gouvernement, il fut nommé stratège par les oligarques ». Il apparaît dans cette description de son activisme politique comme l'un des chefs des conjurés de 411 et récompensé par sa nomination comme stratège. On note que l'élection à cette charge a été supprimée. Néanmoins, Harry C. Avery interroge cette interprétation et introduit un autre choix de traduction possible[1198]. Deux traductions du texte lui paraissent possibles ; la première indiquerait que Théramène aurait été élu stratège par les probouleutes (dont son père Hagnon faisait partie), la seconde que cette désignation serait le fait des Quatre-Cents. Mais devant l'absence de preuves que les probouleutes avaient ce pouvoir électif, la version généralement retenue demeure la seconde. Deux remarques sont à faire : la cité est maintenant aux mains d'oligarques revanchards ; Critias, l'un des cinq éphores, incorpore le Conseil des Trente ; Lysias insiste en employant dans la même phrase les termes d'*hétairos* et de *sunômotos*. Nous avons déjà souligné la composition hétérogène de la *sunomosia* d'Athènes qui l'est encore plus que celle de Samos qui était composée par une part de circonstances et de hasard. Le chemin oligarchique semble prendre à chaque événement, et dans chaque événement aussi, la bifurcation balisée par les hommes du complot qui sont certainement les plus proches du Pseudo-Xénophon. Les événements de 404 seraient alors dans cette présentation un acte II de 411, mais d'une intensité toute différente, une forme – le terme n'est peut-être que trop employé aujourd'hui – de radicalisation[1199] ou plutôt pour être plus exact, il s'agit de l'emprise de la faction la plus radicale de l'oligarchie de la cité. Lysias l'illustre par cet exemple de Théramène dont les positions moins extrêmes l'affaiblissent face aux jusqu'au-boutistes que sont ceux que

[1196] *Xén.*, *Hell.*, II, 3, 23.
[1197] Thuc., IV, 102. Hagnon fondateur d'Amphipolis : « c'est Hagnon qui lui donna le nom d'Amphipolis (ou la ville « de toutes parts ») : comme le Strymon l'entourait des deux côtés, il ferma l'intervalle en construisant un long mur du fleuve au fleuve et fonda ainsi une ville entourée de partout, vers la mer et vers la terre ».
[1198] Avery H. C., 1966, 257–258.
[1199] Azoulay V., Ismard P., 2020, 40. Les deux auteurs utilisent l'expression de « processus de radicalisation »,

Lysias cite : Pisandre et Callistratos. Il n'est pas toujours bon d'être un maître à penser face à des maîtres à tuer. Si nous reprenons le cours chronologique et considérons le discours de Lysias, Lysias qui est aussi acteur de certains des événements qu'il rapporte : « Puis, ce fut notre arrivée au Pirée », apporterait là, une précision importante sur ce qu'il nomme lui-même le début du changement de régime. Dans la suite de son plaidoyer, la chronologie des événements est ambiguë : entre la prise de Phylè par Thrasybule et son arrivée au Pirée avec les partisans de la démocratie, ce comité « se transporta à Salamine et à Eleusis » où il condamna à mort et exécuta trois cents citoyens. Puis vint la bataille : « les gens du Pirée, victorieux, laissèrent leurs adversaires s'éloigner. Ici aussi, le récit diffère de celui de Xénophon, ce dernier, témoin et acteur peut-être, des événements de 404. Pour Lysias, les événements se déroulent ainsi, la bataille de Mounychie n'est pas évoquée nommément mais par le terme « troubles » qui aboutissent, quand même, à une victoire des gens du Pirée :

> « Les gens du Pirée laissèrent leurs adversaires s'éloigner. Les autres rentrèrent dans la ville, chassèrent les Trente à l'exception de Phidon et d'Ératosthène, et choisirent comme chefs les citoyens les plus hostiles aux tyrans, convaincus que, tout naturellement, les mêmes hommes qui détestaient les Trente devaient avoir de la sympathie pour les gens du Pirée[1200] ».

C. 2.2 Comparaison des récits de Xénophon, Aristote et Lysias

Nous venons de mettre en place, dans le souci d'établir une forme de chronologie et de vérification des événements de 404, les récits de Xénophon, Aristote et Lysias. Ils s'ajustent et diffèrent en plusieurs points mais ce qui se dégage de ces reports ou témoignages est la persistance à l'intérieur de la cité d'une autorité des oligarques, mais avec des changements de chefs qui témoignent sûrement de la perte ou du gain d'influence de coteries autour de certains après la mort de Critias. Nous savions, dès sa formation, l'hétérogénéité, de la *sunomosia* formée, tout le long des semaines dominées par les Trente, cet assortiment de divers courants n'a conduit qu'à l'apparence d'une fusion. Outre la division principale entre bien-nés fidèles ou préférant le jeu de la démocratie et oligarques, on constate le morcellement de ceux-ci s'épuisant en luttes internes. Les premiers ou les seconds Dix (ou cinq éphores selon Lysias) n'ont pour légitimité que le vote des leurs pour les porter à leur tête. Mais peut-on appliquer la même affirmation aux Trente ? Aristote décrit leur désignation : ils sont formellement désignés par le peuple réuni en assemblée qui vote cette liste. Néanmoins, trois éléments de controverse apparaissent dans le texte d'Aristote. D'abord, le texte affirme sans ambiguïté que le choix politique de l'oligarchie est fait par Lysandre qui détient tous les moyens de l'imposer ; puis, le texte précise que la démocratie est abolie par un « peuple apeuré » qui vote un décret. Ici, il ne s'agit pas comme en 411 de restrictions du peuple actif mais de la suppression totale du débat et de la délibération du peuple assemblé. Néanmoins, le peuple doit lui-même, par un dernier vote, par une dernière expression de sa liberté, se priver de celle-ci. Le peuple agit-il librement pour ne plus être libre[1201] ? La peur des armes apparaît bien comme l'aiguillon qui pousse la masse à abandonner ses prérogatives et le pouvoir du nombre. Enfin, le monde de l'obscur réapparaît au grand jour. D'abord les bannis puis les membres des sociétés secrètes, des hétairies de 411 réapparaissent. Néanmoins, les hétairies ne sont pas citées en tant que telles, elles n'ont plus d'existence, ce ne sont que des membres épars de celles-ci qui sont cités.

[1200] Lys., *C. Ératosth.*, XII, 53–54.
[1201] Sur cette question voir Isaac J., *Les oligarques, 1946, Essai d'histoire partiale*. (Non cité dans la bibliographie).

Toutefois, ceux-ci forment, unis aux bannis, une faction qui influe sur Lysandre. Le premier sol du régime de 404 semble ici, dans ces deux mentions d'Aristote. A celui-ci s'ajoute les tenants « sincères » qui « recherchaient la constitution des ancêtres ». Il s'agit bien là d'une forme d'union de circonstances entre forces hétérogènes. Cette union peut-elle signifier qu'aucune des deux factions n'a le nombre et la force pour diriger seule Athènes ? Que signifiait cette dénomination ? Elle semble d'abord la pierre angulaire d'un nouvelle forme de gouvernement de la cité d'une fraction que mène Théramène. Toute rénovation est d'abord retour en arrière vers une pratique qui a été dévoyée. Ce retour en arrière est-il possible dans une cité qui a changé d'échelle et dont les ambitions sont différentes, une cité où les citoyens vivent aux côtés d'un nombre important de métèques, où le savoir qui émerge et se structure, commence à changer les hommes ? Cette recherche s'apparente à l'homme que cherchait Diogène : « Pourquoi Diogène ne trouvait point d'homme sinon parce qu'il cherchait l'homme d'un temps qui n'était plus ?[1202] ».

C.2.3 Après Mounychie

Les Trente, dans ce récit de Lysias, métèque et démocrate, n'étaient que les chefs de la faction des gens de la ville c'est-à-dire des oligarques factieux. La cité aurait été dirigée par les chefs d'une faction et en particulier par « les plus acharnés [de] Charitès et [de] Critias, et de leur coterie ». Ces chefs qu'évoque Lysias, sont à peu près sûrement les Dix qu'Aristote cite. Mais ils échouent parce qu' « une fois au pouvoir, ils provoquèrent entre les gens de la ville et ceux du Pirée un conflit et une guerre encore plus graves[1203] ».

Aristote rapporte ainsi le moment qui suivit la bataille du Pirée : » [...] les gens de la ville, de retour après l'engagement, se réunirent le lendemain sur l'agora et renversèrent les Trente ; ils élurent alors dix citoyens avec pleins pouvoirs pour mettre fin à la guerre ». L' « armée des gens de la ville » comme l'armée athénienne de Samos est nommée ici par sa position géographique. Elle s'oppose aux « gens de Phylé » ; cette armée délibère, à l'instar de celle de Samos, dans tout lieu qui permet de s'assembler. Elle s'installe sur l'agora et non sur la colline de la Pnyx. Elle n'est pas assemblée des citoyens, mais assemblée de factieux. Ainsi constituée, elle renverse les Trente et ceux qui la composent décident de constituer, par élection, une commission de dix citoyens auxquels ils remettent les « pleins pouvoirs ». Il faut souligner ce mode de décision et d'élection où les gens du Pirée ou de Phylè sont exclus du processus, cela illégitime le comité créé, il ne représente que ceux qui ont participé à cette élection. Doit-on alors rejoindre le récit de Lysias et considérer ces Dix comme des oligarques, nouveaux chefs de la faction oligarchique ? Les démocrates sont absents de cette assemblée parce qu'Aristote nous dit ensuite que trois composantes s'opposaient à l'unité du peuple du haut et du peuple du bas, les Péloponnésiens, certains appartenant à la classe des chevaliers – impliqués dans le pouvoir des Trente – et ces Dix. Ici, encore une alliance de circonstance, hétérogène, mais poursuivant un même but, celui de pérenniser un pouvoir oligarchique à Athènes. La mission des Dix est de mettre fin à la guerre du Péloponnèse mais une autre guerre continue, la guerre intérieure à la cité, la *stasis*. Nous ne sommes pas dans le récit irénique de Cléocritos, censé être prononcé à la fin de la bataille de la Munichie : la réconciliation immédiate n'a pas eu lieu, les bien-nés ne remontent pas vers la ville - bras dessus, bras dessous aidant les blessés

[1202] Althusser L., 2015), 67.
[1203] *Idem*, XII, 55.

à faire le parcours. Mais, cette bataille est incontestablement le déclencheur immédiat du renversement des Trente, le fort affaiblissement des oligarques.

Quelle est la nature du pouvoir qui s'installe ici ? Ce pouvoir des Dix est-il comparable à celui des Trente ? Aristote nous rapporte qu'ils sont munis des pleins pouvoirs pour « mettre fin à la guerre », mais, le Stagirite les montre choisissant une fuite en avant de courte durée : « Ils ne firent rien pour ce à quoi ils avaient été élus, et ils envoyèrent une ambassade à Lacédémone pour solliciter du secours et un emprunt[1204] ». De plus, ils perpétuent l'action des Trente : « craignant d'être renversés, ils épouvantent les autres » et ils font « mettre à mort Démarétos, l'un des principaux citoyens ». On perçoit ici pleinement des méthodes de tyrans qui éliminent tous ceux qui, non seulement leur sont opposés, mais aussi ceux qui pourraient l'être. Dans le « champ » de la cité, les « épis qui dépassent » doivent nécessairement commencer à manquer aux épées des tyrans.

> « Mais quand les occupants du Pirée et de Munichie, à qui passait tout le parti démocratique, l'emportèrent dans la guerre, on destitua les Dix élus en premier et on élit dix autres citoyens considérés comme les plus honnêtes ».

C.3 Que peut-on répondre à la question de la légitimité des Trente ?

« La définition schmittienne de la souveraineté (« est souverain celui qui décide de l'État d'exception ») est devenue un lieu commun, [...][1205] ». Mais, sommes-nous ici dans un état d'exception ? Si l'institution, au sens large, qui possède la souveraineté, transfère un certain nombre de pouvoirs à un dictateur ou une commission composée de plusieurs hommes, comme c'est le cas de celle des Trente, elle ne disparaît pas pour autant, même pendant la période temporaire où l'exception devient la règle, elle ne fait que s'effacer, mais cet effacement n'est pas total. G. Agamben le dit avec raison : « [...]. De sorte que c'est seulement en restant en relation avec l'exception qu'elle se constitue comme règle. La vigueur particulière de la loi consiste précisément en cette capacité de se maintenir en relation avec une extériorité. Appelons relation d'exception cette forme extrême de la relation qui n'inclut quelque chose qu'à travers son exclusion[1206] ». Mais, ici, à Athènes, le peuple renonce à l'institution qui fonde sa souveraineté, la *politeia* et ses coutumes, ses transmissions orales et ses lois et décrets multiples qui se juxtaposent parfois, mais qui forment l'ordre juridique de la cité. Aux Trente, il est confié d'établir un nouvel ordre juridique. La souveraineté du peuple ne s'efface pas un « temps » mais disparaît totalement. L'exception ne garde sa nature temporaire que si la souveraineté garde une capacité forte à intervenir sur celui ou ceux à qui elle a délégué précisément ses attributs ; dans le cas contraire, l'idée d'exception disparaît. Se crée alors un vide de souveraineté institutionnelle entre cette disparition de la *politeia* démocratique et un nouvel ordre que les Trente n'établissent pas. G. Agamben affirme alors que « l'état d'exception est un espace anomique où l'enjeu est une force de loi sans loi », [où l'« agir » est alors sans légitimité ou souveraineté]. Le pouvoir des Trente est *de facto* absolu parce qu'il n'est ni réglé ni limité par la loi. Il n'est aucunement diminué, c'est un « plein-pouvoir » mais sans « pleine

[1204] Arist., *Const. Ath.*, 38, 1–3.
[1205] Agamben G., trad. fr.1997, 19.
[1206] *Idem*, 26.

puissance », celle-ci ne peut qu'être illégitime, elle ne peut être que le pistolet du brigand de la métaphore de J. –J. Rousseau. Les Trente sont ceux qui affirment leur non-droit. – ce droit d'ignorer le droit, de l'écarter et de le suspendre, sans limite de temps est le droit du tyran, le droit de l'injuste[1207]. Critias, l'homme fort des Trente, est donc le « plus injuste des tyrans ».

C.4 Critias devient-il le *dictateur* ?

Théramène a fait partie des principaux acteurs de la première oligarchie. Dans son récit, Xénophon est ambigu sur l'homme et son action. Lors de son séjour auprès de Lysandre, l'auteur le décrit « épiant le moment où les Athéniens [...][1208] ». M. Detienne et J. –Vernant écrivent à propos de la *mètis* que « Devançant le *kairos*, si rapide qu'il soit, c'est la *mètis* qui joue contre lui l'effet de surprise ; elle peut « saisir » l'occasion dans la mesure même où, n'étant pas « légère », elle a su prévoir la suite des événements et s'y préparer de plus loin[1209] ». La *mètis* de Théramène est, semble-t-il, d'avoir prévu cette suite des événements avec Lysandre et les éphores lacédémoniens. Il est dès ce moment l'homme pour le moins le plus influent au sein des Trente, mais est-il le chef de cette affaire collective ? Dans le récit de Xénophon, Critias cherchant la condamnation de Théramène affirme qu' : « [il] a été le promoteur de la politique de confiance et d'amitié avec les Lacédémoniens, et aussi de la dissolution du régime démocratique, [...][1210] ». *Archè* est le terme utilisé par Critias, à l'*origine*. Théramène dénonce comme les plus hostiles à la cause oligarchique « ceux qui s'emparent injustement du bien d'autrui et qui font mettre à mort les innocents[1211] [...] ». Xénophon réitère cette accusation de pillage en II, 4, 1 : « [...] ils [les Athéniens non membres de la liste des Trois-Mille] en faisait saisir beaucoup sur leurs domaines, pour s'emparer de leurs propriétés et les partager avec leurs amis ». Lysias, dans le *Contre Ératosthène*, dénonce les mêmes pratiques dont son frère et lui ont été les victimes. Nous savons qu'une partie des Trente est composée de bannis, ayant eux-mêmes, pour certains, subi la saisie de leurs biens, en particulier ceux condamnés pour la mutilation des hermès : les stèles retrouvées sur l'Agora, bien qu'incomplètes et mutilées, donnent un réel aperçu de celles-ci. Est-il possible d'établir une dichotomie dans le groupe des Trente entre ceux que l'on pourrait nommer les « politiques », c'est-à-dire ceux soucieux d'établir le régime des oligarques sur des bases plus solides et donc plus pérennes que celles de la première oligarchie et ceux dont la préoccupation majeure est de reconstituer une fortune perdue qui fait partie des signes indispensables de leur appartenance au monde des bien-nés ? Théramène qualifie leur action contre les citoyens ou les métèques les plus fortunés motivée par une « ignoble avidité ». Cette qualification de leurs actes disqualifie cette même recherche de réintégration au sein des membres des élites car elle s'apparente à celle des sycophantes. Ils sont, pour finir, « ceux qui pensent qu'il ne peut pas se constituer de bonne oligarchie jusqu'à ce qu'ils aient réduit la cité à subir la tyrannie du petit nombre[1212] ».

[1207] Clapmar Arnold, *De Arcana rerum republicarum*, livre VI, Brême, 1605, cité par : Schmitt C., 1921, 80. « La dictature, en particulier est décrite comme l'*arcanum dominationis* spécifique de l'aristocratie ; elle doit avoir pour fin d'intimider le peuple en instituant une autorité contre laquelle il ne puisse faire appel. Il est recommandé, dans l'intérêt de l'aristocratie, de prendre garde que la dictature ne se transforme pas en principat ».
[1208] Xén., *Hell.*, II, 2, 16.
[1209] Detienne M., Vernant J. –P., 1974, 22.
[1210] Xén., *Hell.*, II, 3, 28.
[1211] *Idem*, 43.
[1212] Xén., *Hell.*, II, 3, 48.

A Théramène, il est coutume d'opposer le personnage de Critias, fils de Callaischros, ce père qui « avait sans doute été l'un des membres les plus influents des Quatre-Cents en 411[1213] ». Dans le récit de Xénophon, il est celui qui combat par la parole Théramène, dont il était l'ami, et il apparaît là comme celui dont l'influence est la plus forte sur les Trente, mais est-ce pleinement exact ? Xénophon n'accorde pas de majorité sûre au sein des Trente contre Théramène, en II, 3, 50, il rend compte des doutes qu'aurait eu Critias quant à l'issue du vote. L'influence du rhéteur oligarchique n'est pas assurée sur ce groupe. Deux éléments sont à mettre en exergue, d'abord, le rôle des porteurs de poignards[1214] dont la présence est clairement un signifiant de violence, puis l'intervention de Satyros qui est celui qui agit pour concrètement. Il conduit ceux qui viennent arrêter Théramène et le conduire au lieu de son exécution. Comparse de Critias, bien évidemment, mais surtout, il faut souligner que l'arrestation de Théramène était déjà actée et organisée non pas par un seul homme mais par un groupe dont l'autorité était suffisamment forte pour disposer d'un groupe armé à leur solde. C'est donc en menaçant de mort le Conseil lui-même que Critias obtient la condamnation de Théramène. Ce vote sous contrainte est intéressant : il montre que l'unanimité du Conseil, est loin d'être faite et est à l'image de la *sunomosia* d'Athènes, composite. Il souligne clairement le peu de partisans qui partage pleinement sa ligne de conduite. Un soutien qui manque aussi, dans la population athénienne. Ce récit de Xénophon laisse percevoir au sein des Trente, une fracture nette, celle d'une minorité agissante et soudée imposant par la force leur décision et action à une majorité passive et démunie. Une révolution a toujours besoin d'activistes. Ainsi, premier constat, disparaît de la lumière la faction des oligarques que l'historiographie nomme généralement les modérés, appellation toute relative. Deuxième constat, un groupe minoritaire contrôle le conseil oligarchique, l'épisode réduit les Trente *de facto* à seulement quelques-uns dont le nombre est impossible à préciser ; troisième remarque, si la peur participe à la construction et au maintien du régime tyrannique – individuel ou collectif – si la peur unit un temps, elle est aussi *a contrario* un facteur fort de désunion ou de réaction. On peut aussi la souligner comme un facteur de caractère d'identification de deux groupes au sein du Conseil, un premier, celui qui inclut Critias et Satyros qui distille la peur, et un second contre qui elle est infligée. Elle est comme une fissure promise à un bel avenir dans tout front commun car elle échappe à la rationalité et use et affaiblit celui qui la ressent.

De façon plus large, la *stasis* que provoque la seconde oligarchie n'est pas seulement rupture d'un ordre politique, elle instaure un ordre social instable par l'établissement d'une liste de Trois-mille citoyens dont la composition relève exclusivement du pouvoir des Trente. Il leur suffit de voter l'exclusion de Théramène de cette liste pour qu'ils puissent le condamner à mort par le seul vote. Le pouvoir des Trente est un pouvoir de retranchement, il est soustractif. La *stasis* de Corcyre est un moment exceptionnel car il déchaîne une telle violence qu'elle est

[1213] Azoulay V., Ismard P., 2020, 47.

[1214] Dans le récit que Xénophon fait du « procès » de Théramène, il montre Critias pressentant un acquittement possible de son adversaire qui, pour contrarier cette inclinaison, fait entrer les « porteurs de poignards », sicaires à son ordre, pour menacer le Conseil des Trente avant le vote. Si ces « porteurs de poignards » constituent la garde des Trente, le texte révèle qu'ils sont seulement aux ordres de certains des Trente et une menace potentielle pour les autres. Une garde est un attribut commun au tyran : « porteurs de massues » de Pisistrate ou « porteurs de lances », mercenaires soldés, le tyran pour tenir à distance ses ennemis qui pourraient être tentés de l'assassiner utilise soit un groupe de citoyens dont il peut être sûr ou des hommes venus d'ailleurs à qui il octroie une solde et parfois même des terres.

comparable aux effets d'une explosion – l'expression est maintenant couramment utilisée – qui, par son onde de choc, emporte détruit le droit de la cité mais aussi, écrit Thucydide, la signification des mots, c'est-à-dire une partie de ce qui est civilisation, culture et qui différencie l'homme des autres mondes. Cette onde abat toutes les barrières du droit positif et laisse toute place au droit naturel de la plus grande force. C. Schmitt rappelle l'assertion de J. –J. Rousseau : « La force est une puissance physique ; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance[1215] ». Le pistolet ne faisant pas encore partie de l'armement de l'époque, c'est donc le poignard qui rend le même service aux séides des oligarques. La cité subit alors brusquement les effets d'un chaos. D'abord, celui-ci est provoqué par l'abolition de l'ordre démocratique qui avait été construit, non pas en un seul instant, mais sur une longue période - les lois citées par les protagonistes des procès montrent un droit cumulatif formant des strates et remontant au loin, à Dracon par exemple - un droit de la cité qui s'oppose au droit naturel prôné par Calliclès dans le *Ménon* de Platon ; un droit que seul remplace le pouvoir discrétionnaire des Trente sur tous ceux qui sont non-citoyens ou qui peuvent le devenir à tout moment, Théramène s'adressant au Conseil leur affirme que « [son] nom n'est pas plus difficile à effacer que celui de chacun de vous[1216] ». La cité est alors sans droit. Quant à Critias, dans cette anomie, il ne reçoit pas de pouvoir particulier, il est seulement l'un des Trente que le peuple a désigné par décret. Mais est-on exactement dans la même période ? Xénophon affirme que la mort de Théramène libère les Trente de leur dernière retenue ils peuvent « désormais exercer leur tyrannie sans crainte[1217] ». L'oligarchie est alors tyrannie. C. de Oliveira Gomes écrit que :

> « La tyrannie n'est pas plus un pouvoir solitaire que collégial. Certains tyrans exercent seul le pouvoir – Lygdamis de Naxos, Thrasybule de Milet ou Clisthène de Sicyône ; d'autres tyrannies sont aux mains des *turannoi*. A Erythrées, le pouvoir est tricéphale, bicéphale à Chios, tandis qu'à Milet, Plutarque mentionne comme chefs « ceux qui entouraient Thoas et Damasenôr ». Enfin, Thucydide rappelle l'opinion populaire athénienne, selon laquelle Hippias et Hipparque auraient régné ensemble – souvenir, peut-être, d'une double tête au pouvoir après la mort de Pisistrate[1218] ».

Quant à E. Caire elle affirme que : « Dans la seconde moitié du Ve siècle, il s'avère que la tyrannie évoque moins une forme institutionnelle précise – la forme monarchique – que la confiscation du pouvoir au profit d'un homme ou d'un groupe pour assurer sa domination sur le reste de la cité [...][1219] ».

Le régime mis en place par les Trente répond point par point à cette définition. La deuxième prise de parole de Critias que Xénophon rapporte est celle de l'Odéon. L'épisode est connu. Xénophon, rapporteur de l'événement en est-il également acteur ? Dans l'Odéon sont rassemblés les « hoplites qui figuraient sur la liste et, avec eux les cavaliers[1220] », Xénophon, le cavalier, a-t-il répondu à la convocation des Trente ? Quels thèmes dominent ces quelques phrases prononcées ? La violence, sans nul doute. Il est question d'exécuter trois cents Éleusiniens. Il est question aussi, comme dans les hétairies de partager un danger ou un forfait – comme mutiler les hermès – pour assurer la cohésion et la fidélité du groupe. Ici, le partage

[1215] Schmitt C., 1988, 28. Rousseau J. –J., 519, col. 2.
[1216] Xén., *Hell.*, II, 3, 53.
[1217] *Idem*, II, 4, 1.
[1218] Oliveira Gomes de, C., 2007, 56.
[1219] Caire E., 2016, 51.
[1220] Xén,, *Hell.*, II, 4, 9.

du sang des victimes. En dernier, le thème il faut souligner est celui de la soumission, elle est exigée aux Trente par Critias. Il ne la réclame pas pour lui-même, il n'utilise pas le *je* mais deux fois le pronom *nous*, le premier, « si nous citoyens » englobe les Trente et les Trois-Mille, c'est un *nous* largement collectif qui inclut un égalitarisme entre les premiers et les seconds ; le second, « ce n'est pas moins pour vous que pour nous-mêmes [...] » ; Si ce *nous* est indéfini dans le récit de Xénophon, tout porte à penser qu'il est distinctif et désigne le groupe qui domine les Trente et auquel il appartient. Ce discours, ou son rapport, désigne trois collectifs, les Trois-Mille, les Trente, et un nombre inconnu de ces derniers qui apparaissent comme décideurs - et juges -. Si les porte-poignards ne sont pas évoqués, ils sont remplacés par la garnison lacédémonienne en armes mais aussi en nombre, qui occupe la moitié de l'Odéon. Un homme en armes pour chaque Athénien présent. Le message est-il double ? L'assassinat des Éleusiniens, par un vote, assure contre les défections, mais leur condamnation à mort lie le sort des votants à la protection des Lacédémoniens et donc à l'alliance avec la cité péloponnésienne. La survie du groupe dirigeant des oligarques et de leur tyrannie tient de ses deux conditions. L'événement montre aussi que la mort de Théramène n'interrompt pas l'alliance des oligarques avec leur protecteur. Il en était le premier acteur mais, elle n'apparaît pas comme nouée uniquement avec lui, l'alliance est donc un lien formé avec le collectif des oligarques. Au sein des Trente, s'il existe des sensibilités différentes, des peurs, il existe surtout un collectif qui pousse et conduit à l'« agir », Critias en fait indéniablement partie.

C. Schmitt définit ainsi le tyran :

> « Le tyran est défini du point de vue de la justice : le tyran est celui qui prend le pouvoir, soit par la force, soit par de méchants artifices (tyrannus absque titulo) [le tyran sans titre], ou encore c'est celui qui abuse du pouvoir qui lui a été légalement confié, en violant le droit et les contrats par lesquels il s'était engagé en prêtant serment *(tyrannus* ab exercitio, 170) [le tyran par exercice][1221] ».

Dans ce texte, le juriste allemand résume les deux possibilités de la tyrannie, hors conditions institutionnelles : en premier, la tyrannie de l'extérieur est celle du Prince qui s'impose par sa force et sa puissance dans la cité ou par la *mètis*, ruse, mensonges, promesses qu'il ne tiendra pas ; c'est le *tyran sans titre*, celui qui s'adoube ainsi.

Les Trente appartiennent à la seconde catégorie décrite par C. Schmitt, ils sont ceux qui profitant de leur nomination légale ont usurpé le pouvoir en n'exécutant pas leur mission de thesmothètes et gardant par devers eux tout pouvoir, ils sont, de façon collective, le *tyran par exercice*. C. de Oliveira Gomes qui cite Hérodote confirme ce propos :

> « Au livre III [3, 80] de l'*Enquête* d'Hérodote, Otanès, le premier orateur dans le célèbre débat sur le meilleur des régimes possibles, résume ainsi le caractère et l'action du tyran : « il a en lui toute la méchanceté et, par orgueil et jalousie, gorgé, il commet beaucoup d'actes criminels » ; pire, il « bouleverse les coutumes ancestrales, fait violence aux femmes, met à mort sans jugement », Hérodote III, 80. [...] l'usage de la

[1221] Schmitt C., trad. fr., 2000, 83.

> force est le moindre des défauts du gouvernement tyrannique[1222] et dégénère en vols et meurtres purs et simples[1223] ».

La personnalité de Critias est difficile, pour le moins, à cerner. Il n'est pas celui qui seul conduit les actions des Trente, mais est-il cet être ayant comme loi la transgression de toutes les lois[1224] ? Le texte de la défense de Théramène n'a pas l'objectivité requise pour nous faire trancher et le texte de Lysias, dans le *Contre Ératosthène*, est le récit des actions des sbires du tyran et non du tyran en action.

Il faut conclure ce travail de recherche en apportant un dernier commentaire : aussi bien en 411 qu'en 404 les principaux acteurs n'ont pas recherché vraiment le profit personnel que dénonce Aristote dans *La Politique* : « La tyrannie n'a jamais en vue la communauté si ce n'est pour son profit personnel[1225] ». Si les exactions sont commises sur les riches métèques ou les citoyens fortunés, elles ne sont pas le fondement de la seconde révolution oligarchique. Elles sont à relier à ceux des Trente dont l'ambition oligarchique était plus tournée vers ce profit de butin pris que vers l'établissement d'un gouvernement conforme aux aspirations des protagonistes Théramène ou Critias. Nous avons commencé ce travail en évoquant les troubles qu'a connus la cité avant l'archontat de Solon et que rapporte Aristote dans *La Constitution d'Athènes*. Il nous faut faire, ici, un dernier parallèle sur les raisons de la disparition de l'un et de l'autre de ces « régimes en tout point oligarchique[s] » :

> « La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoque finalement la disparition du pouvoir. [...] La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer[1226] ».

[1222] Hérod., II, 40, VI, 5, 26-28 ; 127.

[1223] *Idem*, V, V, 55, 60, 62 ; VI, 30, 39 et 103 ; etc. ; « A Corinthe toujours, selon une autre source, le dernier roi Bacchiade, Patroclidès, aurait été assassiné par Cypsélos car il était « criminel et orgueilleux » ; Périandre, fils et successeur de Cypsélos, pourtant réputé également pour ses crimes, fait partie de la liste des Sept sages, hommes de bien et de justice. (Éphore cité par Nicolas de Damas, fgt 58 (Jacoby) » ; Oliveira Gomes de, C., 2007, 45.

[1224] Alcibiade présente une certaine forme analogique sur ce point.

[1225] Arist., *Pol.*, V, 10, 11. Voir aussi III, 7, 5 ; IV, 10, 4.

[1226] Arendt H., 1972a, 157.

Conclusion

Notre identité et notre citoyenneté, nous le savons, n'est pas seulement quelques mentions sur un document officiel de la nation à laquelle nous appartenons par naissance. Néanmoins, cela est déterminant pour beaucoup de nos pensées ou de nos actions ; il n'est pas semblable de naître Allemand, Français ou Israélien : les récits dont nous héritons sont bien différents, amitié, ressentiment et préjugés des uns envers les autres se décident à quelques kilomètres prés ou à une alternative prée, celle du sol ou sang. Identité et citoyenneté ne sont pas toujours en correspondance et cet écart est source de complexité liée à l'appartenance pleine ou non à une telle ou telle autre communauté.

Les mieux-nés athéniens n'échappent ni à la complexité identitaire ni aux héritages qui les modèlent ni aux aléas tant personnels, qu'institutionnels. Institutionnel : en 451, à Athènes Périclès, par décret impose, nous le savons, une nouvelle règle de citoyenneté et le nombre des accessions citoyennes diminuent. La disposition s'applique à tous : elle est la loi de tous, les enfants de Périclès et d'Astasie n'échappent pas au décret de leur père, ils perdent une partie de leurs « héritages immatériels », les voilà *nothoi* à l'identité incomplète, comme bancale, appartenant à la collectivité tout en étant non citoyens et ceci jusqu'au moment où Périclès mort, le peuple, par vote, leur redonne leur citoyenneté.

Dans la cité, les bien-nés forment une communauté spécifique qui ne saurait se passer à la fois d'identité et de citoyenneté, aucun d'entre-eux ne proclamerait, comme Ulysse qu'il est « Personne ». L'exilé est sans foyer et sa personne souffre de cette amputation. Alcibiade, en exil ne peut qu'aller d'un lieu à l'autre, au gré des accueils qu'il y reçoit, il n'a d'intérêt pour ces hôtes que les conseils qu'il prodigue contre sa cité, cette période pèse et nuit à sa renommée qui est entachée, il est en perpétuelle attente d'une possibilité de retour. Andocide bénéficiant d'une loi d'amnistie rentre aussitôt à Athènes pour réintégrer à la fois la communauté citoyenne mais aussi pour retrouver sa place au sein des mieux-nés et reprendre les activités de son rang. Les bien-nés sont des citoyens qui revendiquent et défendent une identité singulière, comme une troisième composante qui celle de l'appartenance à leur groupe d'égaux. S'assurer de la citoyenneté de son fils est, pour le père, un parcours, nous le savons, à plusieurs étapes qui exigent, notamment, la reconnaissance des hommes de son dème d'appartenance qui proclame en quelque sorte : il est des nôtres ! - (ou pas) -. Pour le bien-né potentiel, est-il besoin d'un parcours spécifique ou de quelque chose d'approchant, voire d'un rituel d'initiation ? Ce, « il est des nôtres ! » est aussi, sans aucun doute ce que les autres bien-nés doivent accepter pour chacun d'entre eux, néanmoins, il doit être complété, par une reconnaissance plus large, par ceux qui ne le sont pas, le reste du peuple. Il est sans doute suffisant de naître au sein d'une famille reconnue comme bien-née, mais cette composante passive ne suffit pas. Il faut vivre en bien-né c'est-à-dire en en adoptant la pratique. C'est l'ensemble de cette pratique qui donne

l'identité-appartenance aux bien-nés ou aux mieux-nés. Quelle est-elle ? Elle est certainement plus complexe que nos sources ne la laissent entrevoir. Néanmoins de ce que l'on peut avancer et que nous avons souligné dans ce travail, il ressort nettement que l'identité est à la fois naissance et « agir ». De la naissance proviennent le concept d' « héritages immatériels » que l'on reçoit des siens qui sont tout autant ces réseaux familiaux et de solidarité dont Alcibiade peut disposer pour se lancer dans la politique, ceux que Socrate lui décrit « tant du côté de mère » que de celui de son père. Mais que l'on devine aussi pour le jeune Ménéxène lorsqu'à l'entame du dialogue Socrate lui dit :

> « [...] votre maison ne cesse pas de nous donner en toute occasion des administrateurs (épimélétes)[1227] ».

Et c'est bien le terme *oikia* qui est employé par Platon pour désigner l'ensemble de ceux de son entourage qui ont activement participé à la gestion de la cité. On discerne là, à la fois le réseau familial qui est composé de cet ensemble d'épimélètes et la désignation par Socrate de cette famille comme de celles qui appartiennent et participe au jeu de la politique. Elle appartient à la catégorie de ces bien-nés occupant des places-fortes qui sont aux premiers rangs de la politique et qui font tout pour y demeurer :

> « Ceux-là qui sont nantis du pouvoir et des places, [qui] sont les plus acharnés contre leurs concurrents[1228] ».

Mais dans la cité jamais tranquille, toujours en mouvement, certains échouent à maintenir cette première place par immobilisme. Nous avons évoqué le cas des enfants d'Aristide et de Thucydide, fils de Mélésias qui se plaignent que le fil avec le récit familial est interrompu et que leur relation avec la cité qui aurait pu être celle de privilégiés n'a jamais pu exister. Le fils d'Aristide ne profite pas de l'autorité que son père avait pu établir avec les citoyens d'Athènes. Ils sont l'exemple de l'impossibilité de la transmettre de père en fils sous une forme ou une autre d'hérédité. Si l'autorité acquise par un citoyen ne se transmet pas directement, il ne faut nier que certains, dès leur naissance, possèdent de fortes chances de se porter aux premiers rangs de la cité. Cependant, être mieux loti sur la ligne de départ ne suffit pas, encore faut-il détenir les qualités de l'« agir » pour franchir la marche entre potentialité et réalité car les héritages immatériels sont en grande partie composés de *mémoire* qu'il faut réactualiser sans cesse. Cette mémoire du *muthos* familial que l'on doit alimenter s'apparente à un *méta-récit* qui domine l'action. « Agir », c'est choisir et pouvoir amplifier ce récit dominant. Nous avons dans ce sens, à plusieurs reprises cité l'exemple d'Alcibiade qui revendique ces (ses) « héritages immatériels » devant l'assemblée lors du discours de réponse à Nicias, auxquels il ajoute, ses propres actions, ses propres mérites, ses propres pierres à la construction à la fois de lui-même mais aussi, au récit familial. Ses affirmations, nous l'avons constaté, se connectent parfaitement entre elles, pour faire sens. *In fine*, elles donnent à Alcibiade l'*aura* de la puissance, celle que nous avons relevé chez Comte-Sponville qui est aussi capacité à se transformer en « acte », celle d'être « une force » qui s'exerce (puissance en acte : *energeia*) ou qui peut s'exercer (puissance en puissance : *dunamis*). Les deux, au présent, sont une seule et même chose [...] ». Ion voulait se mouvoir, faire mouvement, vers le premier rang, ce désir exprimé est bien celui d'une force en marche. Alcibiade est bien l'homme qui est en marche – et même à grands pas -et qui recherche dans chacun de ses actes un surcroit de puissance. La

[1227] Plat., *Mén.*, 234 a–b.
[1228] Eurip., *Ion*, 594–606.

puissance permet l'acte, et ce dernier fait croître la puissance. Ce cycle fonctionne aussi pour la cité, Thucydide le constate et le déplore quand il affirme que les Athéniens sont arrivés à un tel stade de confiance qu'il leur suffit de vouloir pour que cela se réalise. La puissance est aussi le chemin qui conduit à l'*hubris*. La puissance est à la fois moteur mais aussi force régénératrice, c'est l'image de Miltiade l'Ancien qui se lève de son seuil comme régénéré quand il comprend qu'il va faire « acte », « agir ».

L'identité des mieux-nés est indissociable de pratiques sociales internes au groupe, c'est-à-dire collectives quel que soit son degré unité ou d'hétérogénéité. La première que nous avons étudiée est la relation d'amitié, de *philia*. Elle participe autant des héritages immatériels reçus que des relations que chacun crée. Etre l'ami du père est un socle qui permet de réactualiser celle-ci avec le fils. Nous avons vu les multiples aspects de la *philia* et notamment un aspect particulier de celle-ci la *xénia*. *Philia* et *xénia*, quel que soit leur champ d'autonomie se rattache directement et fortement à la mémoire. La *xénia* est aussi animée par la volonté de bien traiter l'hôte afin qu'il garde en mémoire le nom de celui qui l'a reçu et qui, à son retour ou à tout endroit où il séjournera, le célébrera comme tel. L'*arétè* est en tout point dépendante de l' « agir » qui va alimenter la mémoire des hommes. Ce mécanisme permanent de construction de la mémoire forme un double jeu sur le temps car le faire d'aujourd'hui contribue à la mémoire du futur et prolonge et renforce les acquis du passé. C'est tout simplement le choix d'Achille, la mémoire comme vie éternelle. La mémoire est la valeur prééminente. Que fait Théramène à l'instant où il vient de boire le gobelet de ciguë ? Xénophon nous le rapporte, il en jette les dernières gouttes « comme au jeu du cottabe, [...], en disant « A la santé du beau Critias » ». Et, Xénophon conclut ainsi sur la nature du geste : « Je n'ignore pas que ce ne sont là que des bons mots qui ne méritent guère de mention, mais il faut quand même, je crois, admirer chez cet homme, malgré l'imminence de la mort, ni le bon sens, ni l'esprit, n'abandonnant son âme[1229] ». Pindare se fait rémunérer pour fixer dans la mémoire les exploits aux Jeux olympiques ou néméens. Hérodote rappelle les victoires de ceux qui combattent ou meurent dans les batailles contre les Perses. L'amitié est aussi une façon de faire briller son nom de le faire résonner. Etre le proxène d'une cité puissante montre aussi sa propre puissance, l'antériorité de la relation est importante car elle participe à l'affirmation de l'antériorité de la famille et à son ancienne et constante puissance puisqu'il s'agit d'amitié de « toujours ». Athéna déguisée, sollicitant l'hospitalité de Télémaque utilise le terme d' « hôtes de toujours » *Iliade*, I, 187. Il ressort qu'en plus de la temporalité générale, les familles des bien-nés ont leur propre chronologie, leur propre temps et dans celui-ci leurs propres objectifs. Cohabitent le temps de la cité et le temps des familles.

Les bien-nés participent, et Cléocritos ne manque pas de le rappeler à des événements collectifs publics, danses en armes, concours, processions, nous les avons rapidement décrits – il existe des travaux précis sur ceux-ci -, néanmoins, en les rappelant, non seulement nous avons voulu reprendre les arguments fédérateurs du discours de Cléocritos mais aussi souligner l'opposition entre ces participations aux yeux de tous et les pratiques à l'intérieur des maisons, de l'*andrôn*, la pièce des hommes où ils se réunissent et qui occupe une place privilégiée dans leurs activités de bien-né, entre le montré et le dissimulé. Mettre en exergue ces deux caractères qui cohabitent chez les bien-nés. Sans le dissimulé qui s'accompagne du secret et du serment, comment comprendre les parodies des mystères qui s'y jouent et surtout l'efficacité des hétairies dans le coup d'État de 411 ? L'*andrôn* abrite les banquets et les pratiques qui les

[1229] Xén., *Hell.*, II, 3, 56. Pour les deux citations.

accompagnent, nous avons évoqué ces dernières ; il est le lieu des beuveries ou jeux de dés de certaines hétairies ; il est surtout ce lieu, où derrière un mur, après la traversée d'une cour, il est alors possible, librement, entre membres tenus par le serment pris devant les dieux, de débattre de politique. Cette pièce, à l'abri des regards et des jugements est celle qui permet la parole libre à ceux qui se réunissent là. Mais son exiguïté, sa capacité d'accueil réduite, quelques lits, que l'on partage, comme dans le *Banquet*, dès lors que le nombre de participants est un tant soit peu élevé. Les hétairies, en quête de discrétion, peuvent aussi se rassembler de nuit, dans des lieux déserts et le récit d'Andocide le prouve. Lieux à l'écart ou *andrôn*, les hommes se rassemblent à la nuit. Il faut, pour certains, noter cette double vie composée des activités du jour, consacrées à la gestion de l'*oikos*, à la participation publique à la politique, aux rencontres informelles - Socrate échange dans les rues d'Athènes – ; on se rend à l'agora ou dans les boutiques, les échoppes des ruelles adjacentes pour discuter ; et, la vie plus secrète qui se déroule la nuit et qui abrite, dans une plus grande discrétion, une *cité du secret*. *Philia* et hétairies – certaines, ne faisons pas l'erreur de généraliser - apparaissent ici comme fondements des *arcana* qui « sont des plans secrets et des pratiques secrètes [...][1230] » dont l'existence se révèle pleinement en 411.

L'identité pris dans ce sens large participe largement à la structuration du groupe par les rituels

> « Naissance, valeurs/savoir et pratiques », cette séquence de termes, nous pourrions la compléter notamment par le goût de la guerre, participe au sens large, à l'identité et donc, à la singularité des bien-nés. Dans notre travail, il faut ajouter l' « agir » de la guerre du Péloponnèse sur leurs actes et pratiques.

Dans la cité, la pratique politique est dangereuse à tel point que certains s'en éloignent et y renoncent, dans *Apologie*, Socrate déclare que s'il avait fait de la politique, il serait déjà mort, lui qui n'échappera pas, précisément, au règlement de compte politique. Quand la dissimulation émerge au grand-jour, accidentellement, comme c'est le cas pour les Mystères parodiés ou les hermès dégradés, le peuple athénien y voit immédiatement des pratiques comploteuses oligarchiques et s'emploie avec colère et férocité à les découvrir et à les punir : c'est le témoignage de Thucydide dans son court récit de cet épisode, juste avant le départ de l'expédition de Sicile. Sa narration demeure peu explicative, peut-être, comme *empêchée*.

Dans la cité, l'opposition binaire bien-nés /peuple a toujours été omniprésente et a décidé d'évolutions majeures. Nous avons entamé ce travail par la révolte des sizeniers contre les *oligoi*, nous l'avons terminé par le combat des démocrates contre d'autres *oligoi*. Nous avons évoqué Corcyre, l'exemple paradigmatique de la violence de la *stasis* dans la cité, que rapporte Thucydide ; nous avons cité Théognis de Mégare victime des troubles qui agitent son temps et sa cité. Nous avons commenté le *Lysis*, à plusieurs reprises et sous différents angles. Ce texte, généralement cité comme le dialogue de l'amitié me paraît, sous l'angle de notre étude, surtout celui de l'autorité à acquérir. Dans la suite de questions que pose Socrate au jeune bien-né, apparaît le monde éducatif qui est d'abord le sien mais aussi celui de ses égaux, ses parents, son pédagogue, son école et les amitiés de la palestre, l'amoureux aussi - on dirait aujourd'hui que ceux-là forment son premier réseau. Un univers ségrégationniste, un monde fermé par de hauts murs où juste une porte, une poterne, en permet l'accès. Ici, Lysis, par sa naissance et l'aisance

[1230] Schmitt C., 1921, 80.

de ses parents acquiert une partie de son éducation et de son savoir. Socrate donne le sens à son acquisition à Lysis ; le savoir permet d'être reconnu comme utile et, ici, on remboîte les poupées russes : utile à son *oikos,* à son voisin, à sa cité, l'utilité s'agrandit avec la communauté. Si nous détachons l'*Alcibiade majeur* et le *Lysis* de l'œuvre de Platon, il me semble que le *Lysis* est le premier acte de l'éducation et l'Alcibiade en est le second. Education et réseaux, la description du premier réseau d'amis d'un jeune bien-né complète celui que Socrate rappelle au fils de Clinias, celui dont jeune adulte, il dispose alors. Un réseau plus dense, bien plus ramifié s'appuyant sur les deux branches de sa famille. Lorsque les Alcméonides sont chassés d'Athènes, cinq cents familles, dit-on, sont solidairement exilées. Les deux dialogues se complètent parfaitement. Lysis ressemble dans ce début de parcours à Alcibiade. La reconnaissance par autrui est la récompense ou non de ses stratégies de singularisation et d'intégration. Ici, on distingue déjà la complémentarité singulier/ groupe. Mais nous l'avons vu la reconnaissance de la singularité du bien-né doit être le fait du groupe mais aussi des groupes extérieurs. La reconnaissance se concrétise, est c'est là le cœur de notre argumentation dans la dernière partie de cette recherche, sur la capacité à acquérir une autorité qui permet seule au prétendant au premier rang de la cité de l'atteindre. Si Connor, imaginant un jeune Athénien qui veut s'engager sur ce chemin politique le fait intégrer une hétairie politique, ce jeune bien-né ne pourra prétendre à sortir de l'anonymat du collectif qui l'entoure que si ses qualités lui donnent cette autorité qui permet la reconnaissance la plus grande. L'autorité est le sol de l'alliance, celle que Périclès arrive à conserver tout au long de ses réélections successives à la stratégie. Passer alliance n'est pas imposer par la force et la puissance une servitude tyrannique mais une « inservitude volontaire ». M. Foucault avance que celle-ci est affaire de choix et que celui-ci n'est possible que sur la base d'une connaissance acquise, le savoir qui permet cette autonomie, cette liberté. Si l'on reprend maintenant sous forme de séquence à deux termes, savoir – liberté – nous revenons sur la discussion que nous avons exposée sur la base du travail de J. Ober. Ce dernier nous le savons, s'est longuement penché sur l'opportunité et la nature des savoirs que les citoyens pouvaient acquérir par échange entre eux de connaissances particulières liées à leur vie et à leur métier ou activité. Ce lieu d'échange, plus que l'agora, lieu d'échanges d'opinions politiques ou l'assemblée, il le situe au sein du Conseil et de la présence des citoyens de chaque tribu qui l'occupent par roulement. Nous avons, pour notre part, à travers Socrate, voulu identifier les lieux d'échanges du citoyen-philosophe, nous avons pu, ainsi, citer la rue, la palestre, l'intérieur de la maison. Nous nous sommes longuement attardés sur le rôle des sophistes dans l'acquisition et la diffusion de nouveaux savoirs qui participent amplement à l'identité des bien-nés car pratiques et identité sont particulièrement liées ici. Nous savons qu'il faut cumuler autorité politique avec le pouvoir institutionnel que donne l'élection à la stratégie. Alcibiade, homme pressé, qui progresse à grands pas, vers le premier rang, ne déroge pas à ces nécessités. Cette séquence de temps indispensable manque aux hommes de 411 et elle est absente en 404.

Nous avons vu que ces deux moments doivent être différenciés tant par leur contexte et leur déroulement, que par les hommes qui y participent. Ces deux tentatives de renverser de façon pérenne la *politeia* de la cité doivent être lus séparément – elles sont d'ailleurs rapportées par deux sources différentes, Thucydide par la première et Xénophon pour la seconde -. Nous avons observé l'hétérogénéité des acteurs de 404 dont font partie des bannis dont l'histoire dans la cité a été stoppée, le nom effacé de la liste des citoyens et qui rentrent profitant seulement des circonstances et porteurs d'une volonté de vengeance contre ce régime démocratique qui a prononcé leur éloignement d'Athènes. Le camp des démocrates n'est pas uniforme, il est

composé d'Anytos, de Thrasybule mais aussi de Lysias. Pendant cet intervalle de temps, les valeurs des bien-nés sont comme suspendues, le jusqu'auboutisme des uns sert de nouveau certificat d'appartenance. Il en est de même dans le camp démocrate où se distinguent les « gens de Phylé » qui deviennent « ceux du Pirée ». La rapidité dont doivent faire preuve les conjurés d'un coup d'État ne permet pas les schémas de construction longue, le coup d'État vit dans la vitesse, l'immédiat et la réactivité. Il chemine vite confondant fin et moyens.

Nous avons peu cherché à déterminer des causes et le poids de chacune, le travail a déjà était fait. Nous avons privilégié un travail descriptif précis, clinique s'attachant aux pratiques et aux réalités des hommes. L'existence de liens de *philia* et l'étendue même d'un monde souterrain, un monde de l'obscur qui s'enracine dans des pratiques de groupe faisant écart, les hétairies politiques et comploteuses, les banquets qui réunissent celles-ci, créant des liens, un l'ordre interne aux bien-nés, des groupes de *résistants* – le terme est-il le bon ? Certainement trop fort et trop connectés - prêts à prendre leur revanche sur le peuple. Cependant, ce monde soumis au secret ne vit pas confiné, Théramène rappelle à Critias les paroles fausses qu'ils ont prononcées publiquement, le lien avec l'extérieur n'est jamais coupé, comment pourrait-il en être autrement dans une cité du « face à face » ? Ces hommes se montrent en groupe à l'assemblée, partent ensemble ou pour partie à la guerre comme l'exemple de Samos le met en relief. Plusieurs sont apparentés, cousins ou beaux-frères, à quoi servirait de marier sa sœur[1231] ? Toutefois, à l'heure qu'il croit être la sienne, ce monde surgit. Il conduit à une aporie politique dénoncée par Théramène. L'élimination de Théramène cristallise la tyrannie. Devenue extrême, la marginalité du groupe conduit logiquement à son élimination.

Nous avons pas voulu traiter le monde de la parole à l'Assemblée, cet aire politique qui nous dit-on est envahi par le discours sophistique, il existe beaucoup de travaux sur ce sujet, nous avons préféré, mais cela n'est pas singulier, reprendre le lien fort existant entre sophistes et bien nés en l'observant sous l'angle des savoirs véhiculés et transmis. Nous avons longuement insisté sur ces bases importantes sur lesquelles la science s'est bâtie et notamment la philosophie. Ce rôle essentiel des sophistes est à mettre largement à leur crédit et sans un public, de disciples et d'*étudiants*, cette science se serait répandue plus lentement et avec moins d'acuité certainement.

En dernier lieu, j'aimerais revenir sur la longue utilisation faite des sources théâtrales et leur intégration dans le *territoire de l'historien*[1232]. Sur ce sujet, je voudrais citer N. Loraux :

> « Il est vrai qu'il s'agit là d'un texte tragique [Eschyle, *Oreste*], et l'usage veut que l'historien se méfie de la tragédie comme *texte*, se limitant aux œuvres qu'il peut, qu'il pense, utiliser comme documents ; tout au plus autorisera-t-il à référer chaque pièce au contexte historique de son année de production, dont il suppose qu'elle en est le reflet. On ne se livrera pas à cet exercice, même s'il est censé rapprocher la date de l'*Orestie* (458) de celle de la réforme de l'Aéropage par Éphialte (461)[1233] ».

[1231] Dosse F., 1991, 47. L'auteur rappelle les observations de Lévi-Strauss : « Marier sa sœur, c'est acquérir un beau-frère : marier les filles c'est procurer aux garçons des beaux-frères, c'est un lien fort dans ce sens il est tout à fait utile d'avoir filles et garçons ». Un membre de la tribu amazonienne qu'étudie Lévi-Strauss répond à l'ethnologue que sans beau-frère avec qui partir à la chasse ou la pêche ?
[1232] Le Roy Ladurie É., 1973. Emprunt.
[1233] Loraux N. 1997, 30.

Bien qu'annonçant sa méfiance, N. Loraux utilise largement le cycle de l'*Orestie* d'Eschyle dans son ouvrage. Appuyé sur cette position et cet usage, mais prévenu de ses dangers, nous avons longuement commenté Sophocle et d'Euripide. Nous nous sommes résolument placé dans le sillage premier de M. Foucault et avons tenté de développer une analyse de la *parrhêsia*, la parole indexée à la vérité : qui la prononce ? Dans quelles circonstances ? Avec quel résultat ? Résiste-t-elle au transfert de la scène théâtrale à la scène de l'assemblée ? Nous avons essayé de synthétiser ces réponses. Dans les pièces analysées, le parrhésiaste est un homme dans une position asymétrique qui affronte plus puissant que lui, qui se mesure à un homme ou un groupe ayant une autorité sans commune mesure avec la sienne : bâtard, féal, homme se dressant seul ou porte-parole humain du dieu. La *parrhêsia* est parole courageuse mais parole violente et clivante. Les *autourgoi*, Teucer et Tirésias, ne transigent en rien, ils exigent le *tout*. Périclès n'en n'exige pas moins.

Ces quatre personnages exemplaires : l'*autourgos* d'Euripide, Teucer, Tirésias et Périclès, se dressent fermement sur leurs pieds et armés de courage et prennent le risque de l'exclusion. Seul convaincre l'ensemble – ou une large majorité - de ceux qui vont prendre une décision ou voter, peut l'empêcher. L'intransigeance de leur parole peut créer ce mouvement qui est *stasis*, le tout se fracture, deux parties se forment, le plus souvent d'inégale valeur et s'éloignent. C. Fleury a insisté sur ce courage, Socrate souligne le danger de la politique. En 411 et peut-être plus encore en 404, la *stasis* présente, il devient mortel de s'élever et de parler en parrhésiaste. En 411 les gens se méfient, ne s'expriment plus entre amis, comme s'ils étaient devenus des bannis qui ne peuvent s'exprimer mais seulement entendre. Il y a là tout le champ lexical du banni. Deux cités sont là, le monde bruyant de l'injonction, des ordres et le monde du silence. Théramène au bord de l'abîme, ne pouvant opposer une autorité plus forte à Critias choisit alors, peut-être, pour la première fois de sa vie en publique, d'opter comme dernier système de défense pour la *parrhêsia*. Laissons confier à H. Arendt le soin de conclure ce travail :

« La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoque finalement la disparition du pouvoir. [...] La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer[1234] ».

[1234] Arendt H., 1969-1972, 57.

Table des matières

Introduction 3
Première partie : hériter et préserver un nom 19
A. Évolution de l'historiographie des élites 22
A.1 Lexique du terme élite 23
A.1.1 Le terme *prestige* : définition 23
A.1.2 Elites 25
A.1.3 Revenir sur l'écueil des connotations historiques postérieures 27
A.1.4 Aristocratie 28
A. 1.5 « Élites » ou « groupes élitaires » ? 30
B. nommer les élites 34
B. 1 La Constitution d'Athènes 34
B. 1.1. Juger l'offense au sacré 35
B.1.2 Le champ de blé de la cité oligarchique 43
B.1.3 Thucydide : le livre VIII 44
B.1.3.1 Nommer les « puissants » 45
B.1.3.3 Sizeniers 52
B.1.3.4 Dans la suite de *La Constitution d'Athènes* 53
B. 1.3.4.1 L'intérêt de la période de Dracon 53
B. 1.3.4.2 Le premier rang 54
B.1.3.4.3 Anticiper la remise des dettes 55
B.1.3.4.4 Tableau les relevés effectués 57
B.1.3.4.5 Où pourrait-on retrouver ces hommes ? 57
C. Se dire aux autres 59
C.1 Incipit 59
C. 2 L'exemple de Tydée et de Glaucos : chant VI de l'*Iliade* 65
D. Rester dans les mémoires. 67
D.1 Un cas d'étude : Cimon l'Athénien 71
D. 2 Isée et Lysias 72
E. Comparer la même identité dans des contextes temporels différents 75
F. Lier les noms : se lier d'amitié ou par l'amitié. *Philia*, *philos, philoi* 78
F. 1 L'amitié en héritage 80

F. 1. 1 Ce qu'elle n'est pas 80
F. 1.2 Étude lexicale 81
F.2 La représentation de l'amitié dans la tragédie grecque 85
F.3 Aristote, les différents types d'amitié entre les hommes 86
F. 4 Etre l' « ami de », se lier d'amitié 90
F.4.1 « Communs en tout », premier exemple : Lysimaque et Socrate 90
F.4.2 « Commun en tout », deuxième exemple, les textes d'Isée 92
F. 4.3 *Éginétique*, le paradigme de l'amitié 96
F.4.4 Plaider à la place de l'ami 98
F.4.5 Donner un « coup de main », faire le « coup de poing » : autres fonctions des amis 99
F.4.6 Aristote, l'amitié et la cité 101
F.4.7 Amitiés et hétairies 104
G. Deux leçons de Socrate sur le savoir 107
G. 1 la leçon à Alcibiade 107
G. 2 La leçon à Lysis 108
H. Xénia 113
H. 1 L'exemple de Ménon, ... 121
H. 2 Quelques éléments de réflexion 121
H. 3 Estime de soi 123
I. Pour conclure 124
Partie II : La place des bien-nés dans le collectif de la cité durant la guerre du Péloponnèse 129
Introduction 129
Savoirs 132
A. Lieux d'amitié - lieux de savoir – lieux de distinction – l'entre soi : un agencement de pratiques et de savoirs 141
A. 1. Les lieux de savoir chez Platon 142
A. 2. La palestre comme lieu de formation des amitiés 145
A.2.1 Une vie de groupe propice aux liens d'amitié 146
A.2.2 Socrate : l'homme de tous les lieux 146
A.2.3 l'intérieur de la palestre 147
A.2.4 L'*Euthydème* 148
A. 3 La maison : l'exemple du Protagoras 149

A.4 La rue : un espace public de tous les usages 150
B. L'identité des sophistes 153
B.1. L'identité de Protagoras 153
B. 2. De l'aspect à la parole 155
B.3 La nécessité aristotélicienne 157
B.4 Anytos et la peur viscérale des sophistes. 160
B.5 Chronologie et héritages des sophistes 161
C. Les disciples 178
D. Le banquet 185
D.1 L'étude lexicale 186
D.2 Historiographie, position d'O. Murray 187
D.3 P. Schmitt-Pantel, une approche différente 188
D 4 Le *symposion*, les éléments d'une pratique distinctive 189
D.4.1 Les conditions et le déroulement du *Banquet* 191
D.4.2 Le lieu du banquet : l'*andrôn* 192
C. Se grouper : les hétairies 195
C.1 A propos de W. R. Connor 196
C.2 A propos *L'Alcibiade Majeur* 200
C.3 La composition, la taille, le nombre des hétairies au travers du plaidoyer d'Andocide 202
C.3.1 Composition de l'hétairie d'Alcibiade 202
C.3.2 Le récit de la première dénonciation 203
C.3.3 Le récit de la deuxième dénonciation : « Il y eut une seconde dénonciation » 204
C.3.4 Troisième dénonciation : elle concerne une liste de participants aux parodies des Mystères 204
C.4 Composition de l'hétairie de Léogoras. 207
C.5 Composition de l'hétairie de « Teucros » 208
C.6 La taille des hétairies 208
C.7 Le nombre des hétairies 209
C.8 Sur la polarité entre les membres des hétairies 213
D. Les *politiques* et l'action paralysées : le danger du tyran 214
E. Se voir priver d'*energeia* 221
F. Autoportrait d'Alcibiade 226
G. Se réinviter au *Banquet* de Platon 238
H. Se mêler aux métèques 241

I. Éléments pour conclure 244
Troisième partie 247
Introduction 247
Les sources 250
La source théâtrale 251
Le choix du tragique 252
Auteurs contemporains 257
A. Autorité, alliance, *parrhêsia* 258
A.1 L'autorité comme préalable à l'exercice du pouvoir politique 259
A.1.2 Définir la notion d'autorité 259
A.1.3 L'autorité est-elle affaire de parole ? 261
A.1.4 Solon, la perte d'une autorité conférée 262
A.1.5 L'exemple de Périclès : une autorité forte contestée 263
A.2 Nouer alliance 268
A.2.1 L'*Alcibiade* de Platon : comment se scelle l'alliance entre Socrate et Alcibiade 268
A.3 *Parrhèsia* 272
A.3.1 *Parrhèsia*, première saisie : l'analyse de Polybe (II, 38, 6) par M. Foucault 275
A.3.2 La *parrhèsia* dans les sources théâtrales 279
B. Hétairies et *sunomosia*, leur importance dans le coup d'État de 411 292
B.1 *Sunomosia* et hétairie en action avant le coup d'État de 411 295
B.1.1 L'ostracisme d'Hyperbolos : « un événement marquant à Athènes » 295
B.2 le rôle des hétairies et des *sunomosia* dans le coup d'État de 411 305
B.2.1 La formation de la *sunomosia* de Samos : ses caractères 306
B.2.2 La *sunomosia* d'Athènes 307
B.3 La dissimulation, le secret 308
B.4 Nature et conditions du vote de l'assemblée de Colone 309
B.5 Le secret des conjurés 312
B.6 La violence 314
B.7 Une violence générale infligée aux citoyens et à l'ordre de la cité 314
B.9 Samos, les raisons d'un échec 318
C. Le coup d'État de 404 321
C.1 Lexique et commentaire de *La Constitution des Athéniens* attribuée au Pseudo-Xénophon 322
C.1.1 Le champ lexical 322

C.1.2 Analyse du Pseudo-Xénophon 324
C.2 L'établissement des Trente à Athènes 328
C.2.1 La version de ces événements par Lysias 330
C. 2.2 Comparaison des récits de Xénophon, Aristote et Lysias 332
C.2.3 Après Mounychie 333
C.3 Que peut-on répondre à la question de la légitimité des Trente ? 334
C.4 Critias devient-il le *dictateur* ? 335
Conclusion 341

Bibliographie

Agamben G., (2015), *La guerre civile, Pour une théorie politique de la stasis*, Paris.

Agamben G., (2014), *Bartleby ou la création*, Paris.

Agamben G., (2009), *Le sacrement du langage, Archéologie du serment*, Paris.

Agamben G., (2008), *Signatura rerum, Sur la méthode*, Paris.

Agamben G., (2006), *Profanations*, Paris.

Agamben G., (2003), *État d'exception, Homo sacer II, 1*, Paris.

Agamben G., (1997), *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris.

Althusser L., (2015), *Cours sur Rousseau*, Paris.

Althusser L., (1970), « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *La Pensée*, 151, in : *Positions*, 67-125, Paris, 1976.

Ambroise B., *Qu'est-ce qu'un acte de parole*, Paris, 2008.

Anzieu D., Martin J. –Y., (2013), *La dynamique des groupes restreints*, Paris.

Arendt H., (2014), *Qu'est-ce que la politique* ?, Paris.

Arendt H., (1972a), *La crise de la culture*, Paris.

Arendt H., (1972b), *Du mensonge à la violence*, Paris.

Arendt H., (1967), *De la révolution*, Paris.

Aurenche O., (1974), *Les groupes d'Alcibiade, de Léagoras et de Teucros, Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.*, Paris.

Austin M. M., Vidal-Naquet P., (1972) : *Economic and Social History of Ancient Greece, An Introduction*, London.

Austin J. –L., (1970) : *Quand dire, c'est faire*, Paris.

Azoulay V., Ismard P., (2020), *Athènes 403, Une histoire chorale*, Paris.

Azoulay V., (2011), « L'espace public et la cité grecque : d'un malentendu structurel à une clarification conceptuelle », in : Boucheron P. et *alii*, 63-76, Paris.

Azoulay V., (2010), « Isocrate et les élites : cultiver la distinction », in : Capdetrey L., Lafond Y, dir., 2010.

Azoulay V., (2004) : *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris.

Bourdieu P., Butler J., et *alii*, (2013) : *Qu'est-ce qu'un peuple* ?, Paris.

Badiou A., (2013), *Éloge du théâtre*, Paris.

Badiou A., (2003), *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Paris.

Badiou A., (1988), *L'être et l'événement*, Paris.

Ballandier G., (1967), *Anthropologie politique*, Paris.

Barnavi, É., (2014), *Dix thèses sur la guerre*, Paris.

Barthes R., (1985), *L'aventure sémiologique*, Paris.

Barthes R., (1984), *Le bruissement de la langue, Essais critiques IV*, Paris.

Barthes R., (1960), *Sur racine*, Paris.

Bataille G., (1957), *La littérature et le mal*, Paris.

Battistini O., (2010), « Les trières de Salamine », *D.H.A.*, suppl. 4 – 1, 77-86.

Bégout B., (2007), *L'enfance du monde. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie, t. I : Husserl*, Paris.

Benveniste É., (1969) : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, t. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris.

Bergson H., (2016), *Histoire de l'idée du temps, Cours au Collège de France, 1902-1903*, Paris.

Blanchot M., (1959), *Le livre à venir*, Paris.

Blay M., dir., (2006), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris.

Bloch M., (1940), *La société féodale, Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris.

Blundell M. W., (1989), *Helping Friends and Harming Enemies. A Study* in : *Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge.

Boëldieu-Trévet J., (2010), « De Thucydide à Xénophon : s'opposer aux Quatre-cents et aux Trente », *in* : V. Fromentin, Gotteland S., Payen P., dir., 291-305, Bordeaux.

Bollack J., (1995), *La naissance d'Œdipe. Traduction et commentaires d'Œdipe-Roi*, Paris,

Boltanski L., Thévenot L., (1991), *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris.

Boucheron P., (2019), *La trace et l'aura, Vies posthumes d'Ambroise de Milan (IVe–XVIe siècle)*, Paris.

Boucheron P., (2013), *Conjurer la peur, essai sur la force politique des images, Sienne, 1338*, Paris.

Bourdieu P., (1982-1991), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris.

Bourriot F., (1982), « La Famille et le milieu social de Cléon », *Historia, Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 31, H. 4, 4th Qtr., 404-435.

Bourriot F., (1974), *Recherches sur la nature du génos. Étude d'histoire sociale athénienne – Périodes archaïque et classique – Tome I et II*. Thèse présentée devant l'Université de Paris I.

Brancaci A., (2013), « Les hétairies, l'opposition entre nature et loi et la question du cosmopolitisme chez Hippias », *Lexicon Philosophicum*.

Bresson A., « The Athenian Agora; Volume XXV : Ostraka by Mabel L. Lang, 1990 », in : R.E.A., t. 94, 1992, 1-2, 292-293.

Brizard Ph., Clavairoly F., Folscheid D., et *alii*, (2005) *La transgression*, Paris.

Brun P., (2012), « Conflits et réconciliations dans la Grèce Antique : tensions sociales et guerre civile (*staseis*) dans les cités grecques », in : Martens S., De Waele, 15-27, Villeneuve d'Ascq.

Brun P., (2005), *Impérialisme et démocratie à Athènes, Inscriptions de l'époque classique*, Paris.

Brun P., (1987), « Hyperbolos, la création d'une "légende noire" », *D.H.A.*, 13, 183-198.

Brun P., (1983), *Eisphora, Syntaxis, Stratiotika, Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IVe siècle av. J. -C.*, Paris.

Bruit Zaidman L., (2000), *Le commerce des dieux, Eusebia, Essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris.

Butler J., (2014), *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, Paris.

Butler J., (2010), *Ce qui fait une vie, Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris.

Caire E., (2015), « Jouer de l'aulos à Athènes était-il politiquement correct ? », *Pallas. R.E.A.*, 98, 57-72.

Calhoun G. M., (1918) *Athenian Clubs in Politics and in Litigation*, Austin- Texas.

Camon F., (1962), « La demagogia di Iperbolo **»,** in *Studio storico, Giornale italiano di Filologia*, 1962, 364-374, 1963, 46-59 et 143-162).

Canetti É., (1966), *Masse et puissance*, Paris.

Canfora L., (2016), *Tucidide, La menzogna, la colpa, l'esilio*, Roma.

Canfora L., (2000), *Une profession dangereuse, Les penseurs grecs dans la cité*, Paris.

Canfora L., (1987), *La démocratie comme violence*, Paris.

Canto-Sperber M., (2001), *Ethiques grecques*, Paris.

Capdetrey L., Lafond Y, dir., (2010), *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques, Actes du colloque de Poitiers, 19-20 octobre 2006*, Bordeaux.

Capdetrey L., (2007), *Le pouvoir séleucide, Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312-129 avant J.-C.)*, Rennes.

Carey C., (1994), « Legal Space in Classical Athens », in : Greece and Rome, 41, 2, 172-186, Cambridge.

Carlier P., (2009), « Reviewed Work(s) : Democracy and Knowledge : Innovation and Learning in Classical Athens by Josiah Ober », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 5, 2009, 1173-1175, Cambridge.

Carrière J. -Cl., (1983), « Le carnaval et la politique. Une introduction à la Comédie grecque, suivie d'un choix de fragments », in : Annales littéraires de l'Université de Besançon, 212, 5-360.

Casevitz M., (2002/3), « L'expression de l'intime et de l'intimité dans la langue grecque », in : *L'Esprit du temps, « Champ psychosomatique »*, 27, 123-126.

Casevitz M., (2001), « Comment devenir Ulysse ? », *L'Esprit du temps, « Champ psychosomatique »*, 21, 85-103.

Casevitz M., (2001), « Hommes de mains ou, pires, hommes de moins », Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, t. 74,| 23-26.

Cassin, B., (2009), « Sophistique, performance, performatif », *Annali de Filosophia Classica*, 3, 6.

Castoriadis C., (2008), *La cité et les lois, ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984. (La création humaine III)*, Paris.

Certeau de M., (1984), *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris.

Certeau de M., (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris.

Cervera-Marzal M., Dubigeon Y., (2013), « Démocratie radicale et tirage au sort. Au-delà du libéralisme », *Raisons politiques*, 50, 157-176.

Chamoux F., (1996), « L'homme Socrate », *Académie des Belles-Lettres, Cahier de la Villa Kérylos*, 6, 55-70.

Chantraine P., (1999), *Dictionnaire d'étymologie, histoire des mots*, Paris.

Chartier R., (1989), « Le monde comme représentation », *Annales d'Economies, Sociétés, Civilisations*, 6.

Cloché P, (1924), « Les pouvoirs de la boulé athénienne », *R.E.G.*, 37, fasc. 173, 11-424.

Cohen D., (1995), *Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge.

Colin G., (1933), *Xénophon historien, d'après le livre II des Helléniques, (hiver 406/5 à 410/0)*, Paris.

Comte-Sponville A., (1999), *L'être-temps* ; Comte-Sponville A., in : *Dictionnaire philosophique*, Paris.

Connor W. R., (1971), *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Indianapolis.

Corneille P., *Le Cid*, (108e édition-1933), Classique Larousse, Paris.

Corner S., (2011), « Bringing the Outside in The Andron as Brothel and the Symposium's Civic Sexuality », in : *Greek Postitutes in the Ancient Mediterranean. 800 BCE-200 CE*, Madison, Wisconsin, 60-85.

Couvenhes J.-C., Milanezi S., dir., (2007), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate, Actes du colloque international, Tours 7 et 8 mars 2005*, Tours.

Crubellier M., Jaulin A., Pellegrin P., (2018), *Philia et Dikè, Aspect du lien social et politique en Grèce ancienne*, Paris.

Cuniberti G., (2000), *Iperbolo, Ateniese infame*, Naples.

Cuny D., (2011), « Amis et ennemis dans l'Ajax de Sophocle », in : Peigney J., 2011.

Cusa de N., (1930), *De la docte ignorance*, Paris.

Damet A., (2012), *La septième porte : les conflits familiaux dans l'Athènes Classique*, Paris.

Dabdad Trabulsi, J. A., (2006), *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire*, Besançon.

Darbo-Peschanski C., (2004), « La belle complexité », Femmes et Sociétés et Espaces Temps, in : *Histoire*, 87-88, Paris, 2004, 37-38.

Daude C., 2001, *Hyperbolos: Gianluca Cuniberti, Iperbolo, Ateniese ingame*, in: D. H. A., 193-195.

Davies J. K., (1981), *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York.

De Bruyn O., (1995), *La compétence de l'Aréopage en matière de procès publics*, Stuttgart.

Deleuze G., Guattari F., (1980), *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris.

Deleuze G., Parnet C., (1996), *Dialogues*, Paris.

Demont P., Lebeau A., (1996), *Introduction au théâtre antique*, Paris.

Dentzer J. –M., (1982), *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe siècle au IVe siècle avant J. –C.*, Paris.

Derrida J., (1999), *Sur parole, Instantanés philosophiques*, Paris.

Derrida J., (2017), *Théorie et pratique, Cours de l'E.N.S. – Ulm 1975 – 1976*, Paris.

Derrida J., (1972), *Marges de la philosophie*, Paris.

Derrida J., (1967), *L'écriture et la différence*, Paris.

Détienne M., (2006), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.

Détienne M., Vernant J. –P., (1974), *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris.

Dictionnaire des concepts philosophiques, (2006), CNRS Éditions, Paris.

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, (2004), Paris.

Didi-Huberman G., (2020), *Devant le temps*, Paris.

Dosse F., (1991), *Histoire du structuralisme, T. I : Le chant du cygne*, Paris.

Dosse F., (1992), *Histoire du structuralisme, T. II, Le chant du Cygne, 1967 à nos jours*, Paris.

Dreyfus H. et Rabinow P., (1983), « On the Genealogie of Ethics : An Overview of Work in Progress », in : Barbedette G., Durand-Bogaert F., 1983, 306, 229-252.

Duby G., (1974), « Histoire sociale et idéologies des sociétés », *in : Faire l'histoire. Nouveaux problèmes*, dir. J. Le Goff, P. Nora, Paris.

Ducat J., (1992), « Aristote et la réforme de Clisthène », *B.C.H.*, v.116, livraison 1, 37-51.

Dugas L., (1894), *L'amitié antique*, Paris.

Duplouy A., (2006), *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècle avant J. -C.*, Paris.

Duplouy A., (2005), « La cité et ses élites. Modes de reconnaissance sociale et mentalité agonistique en Grèce archaïque et classique », in : Fernoux H., Stein Chr., 2007, 57-77, Dijon.

Duplouy A., (2003), « Les Eupatrides d'Athènes, « nobles défenseurs de leur patrie », in : *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, v. 14, 1.

Dupuis-Déri F., (2016), *La peur du peuple, Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Québec.

Eco U., (2012), *Écrits sur la pensée au Moyen-Age*, Paris.

Eco U., (1990), *Les limites de l'interprétation*, Paris.

Favier R., (2001), *Éthique à Nicomaque, liv. VIII et IX*, Paris.

Fernoux H. -L., Stein Chr., dir., (2007), *Aristocratie antique : modèles et exemplarité sociale*, Dijon.

Ferry L., Gauchet M., (2004), *Le religieux après la religion*. Paris.

Finley M. I., (1981), *Economy and Society in Ancient Greece*, New-York.

Flahault F., (2011), *Où est passé le bien commun ?*, Paris.

Fleury C., (2014), « Le courage du commencement », *Études*, 2014/1, 57-66.

Fleury C., (2011), *La fin du courage*, Paris.

Fleury C., (2002), *Pretium doloris, L'accident comme souci de soi*, Paris.

Forsdyke S., (2005), *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton.

Foucault M., (2017), *Dire vrai sur soi-même, Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris.

Foucault M., (2015), *Qu'est-ce que la critique ? La culture de soi*, Paris.

Foucault M., (2014), *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France. 1980-1981*, Paris.

Foucault M., (2012), *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France. 1979-1980*, Paris.

Foucault M., (2004), *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris.

Foucault M., (2009), *Le gouvernement de soi et des autres II. Le courage de la Vérité. Cours au Collège de France. 1984*, Paris.

Foucault M., (2001a), *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, 2001.

Foucault M., (2001b), *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris.

Foucault M., (1994), *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris.

Foucault M., (1988), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris.

Foucault M., (1984), *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Paris.

Foucault M., « « Sei to Kenryoku » « Sexualité et pouvoir » ; Conférence à l'université de Tokyo, le 20 avril 1978 », *Gendai-shisô*, juillet 1978, 58-77 », in : Foucault, 2001b.

Foucault M., « « Tetsugaku no butai » entretien avec M. Watanabe, le 22 avril, 1978 », *Sekai*, juillet 1978, 312-332, in : Foucault 2001b.

Foucault M., « Gendai no Kenryoku wo tou », *Asabi Jaanaru*, 2 juin 1978, 28–35, Conférence donnée le 27 avril 1978 à l'Asahi Kodo, Centre de conférence de Tokyo, siège du journal Asahi, in : Foucault 2001b.

Foucault M., (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris.

Foucault M., (1966), *Les mots et les choses*, Paris.

Fouchard A., (1997), *Aristocratie et démocratie ; idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon.

Fournet J. –L., (2019), *Colloque : Typologies et obstacles épistémologiques*, Site du Collège de France, 5 décembre 2019.

Franchet d'Esperey S., et *alii*, éd., (2003), *Fondements et crises du pouvoir*, Paris-Bordeaux.

Gauthier Ph., « *Connor (W. Robert). The New Politicians of Fifth-Century Athens* », in : *R.E.G.*, t. 85, f. 404-405, 1972, 202-205.

Gardiner P., (1959), *Theories of History*, New-York.

Gernet L., (1968), *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris.

Gernet L., (1917), *Recherche sur la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris.

Genette G., (1979), *Fiction et diction*, Paris.

Genette G., (1966), *Figures I*, Paris.

Ghinatti F., (1970), « Gruppi politici ateniesi flno aile guerre persiane », *Pubblicazioni dell'istituto di storia antica*, v. VIII, Roma.

Ginzburg C., (2003), *Rapports de forces, Histoire, rhétorique preuve*, Paris.

Ginzburg C., (1988), *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris.

Girard R., (2002), *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris.

Girard R., (1999), *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris.

Girard R., (1985), *La route antique des hommes pervers*, Paris.

Girard R., (1982), *Le bouc émissaire*, Paris.

Golden M., (1997), « Equestrian Competition in Ancient Greece : Difference, Dissent, Democracy », *Phoenix*, v. 51, 3 /4, 327-344, Classical Association of Canada.

Goldschmidt V., (1985), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris.

Guiguzi, (2019), *L'art de la persuasion*, Paris.

Gunderson É., (2009), édit., *Ancient Rhetoric*, Cambridge.

Gusdorf G., (1952), *La parole*, Paris.

Habermas, J., (1987a), *Théorie de l'agir communicationnel, t. I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris.

Habermas, J., (1987b), *Théorie de l'agir communicationnel, t. II, Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris.

Halbwachs M., (1950), *La mémoire collective*, Paris.

Hansen M. -H., (1991), *La démocratie athénienne*, Paris.

Hanson V. D., (2008), *La guerre du Péloponnèse*, Paris.

Hastings M., Nicolas L., Passard C., dir., (2012), *Paradoxes de la transgression*, Paris.

Heidegger M., (1959), *Acheminement vers la parole*, Paris.

Hobden F., (2013), *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge.

Hoffmann G., (2015), « Les élites athéniennes, le cheval et la mer au siècle de Périclès », *Historika : studi di storia greca e romana*, 5, 215-230.

Hoffmann G., (1992), *La jeune fille, le pouvoir et la mort*, Paris.

Hourcade A., (2006), « Image », in : *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Blay M., édit., C.N.R.S éditions, Paris.

Hunter V., (1990), « Gossip and the Politics of Reputation in Classical Athens », *Phoenix*, V. 44, 4, 299-325.

Ismard P., (2010), *La cité des réseaux. Athènes et ses associations. VIe-Ier siècle av. J.-C*, Paris.

Ismard P., (2013), *L'événement Socrate*, Paris.

Jankélévitch V., (1983), *Le sérieux de l'intention, Traité des vertus I*, Paris.

Jankélévitch V., (1957a), *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, La méconnaissance, Le malentendu*, Paris.

Jankélévitch V., (1957b), *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, 3. La volonté de vouloir*, Paris.

Jankélévitch V., (1983), *Le sérieux de l'intention, Traité des vertus I*, Paris.

Jacqmin C., (2005), « La femme entre le tyran et la cité », *Kentron*.

Jones L. A., (1987), « The Rôle of Ephialtes in the Rise of Athenian Democracy », *Classical Antiquity*, v. 6, 1.

Jouanna J., (2004), « Sémantique et temporalité tragique, remarques sur les sens de *παλαιός* et de *πάλαι* à partir du Philoctète de Sophocle », *R.E.G.*, t. 117, 21-36.

Jouanna J., (1996), « Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne », *R.E.G, t.* 109, 410-434.

Kerfeld G. Br., (1999), *Le Mouvement Sophistique*, Paris.

Kojève A., (2004), *La notion de l'Autorité*, Paris.

Konstan D., (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge.

Kontos P., (2002), *L'action morale chez Aristote, Une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels*, Paris.

Kosmin P. J., (2015), A Phenomenology of Democracy : Ostracism as Political Ritual, Classical Antiquity, v.34, 1,121-162.

Kristeva J., (1981), *Le langage cet inconnu, Une initiation à la linguistique*, Paris.

Kristeva J., (1980), *Pouvoirs de l'horreur*, Paris.

La Genière J. de, (2003), « Du gymnase à Marathon : réflexions sur quelques œuvres d'art grecques », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1587-1597.

Lapierre J. –W., (1953), *Le pouvoir politique*, Paris.

Leach E. R., (1972), *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales Kachin*, Paris.

Leduc C., (1994), « Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens (de Solon à Périclès) », *Métis, Anthropologie des mondes grecs et anciens*, 9-10, 51-68.

Lefebvre D., (2001), « L'amitié dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. Livre VIII et IX », in : Lefebvre D., Masson P., Louette J. -F., 2001.

Le Goff J., (2005), *Héros et merveilles du Moyen-Age*, Paris.

Le Goff J., Nora P., dir., (1974), *Faire de l'histoire, Nouveaux objets*, t.III, Paris.

Le Goff J., (1957), *Les intellectuels au Moyen-Age*, Paris.

Lévêque P., « Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 27, H. 4 (4th Qtr., 1978)*, 522-549. Published : Franz Steiner Verlag.

Lévêque P., Vidal-Naquet P., (1964), *Clisthène l'Athénien, Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VI e siècle à la mort de Platon*, Paris.

Lévinas É., (1991), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris.

Lévinas É., (1982), *Éthique et infini*, Paris.

Lévi-Strauss Cl., (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris.

Lévy E., 2013, « Les Hermocopides : Thucydide VI, 27,1 », *R.E.G.*, t. 126, f. 1, 235-237.

Levystone D., (2005), « La constitution des Athéniens du Pseudo-Xénophon, d'un despotisme à l'autre », in : *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 21, 3-48.

Lewis D. M., (1974), *The Kerameikos Ostraka*, in : Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 14, 1-4.

Lloyd G., E. -R., (1996), *Pour en finir avec les mentalités*, Paris.

Lonis R., (1993), « La condition des réfugiés politiques en Grèce : statut et privilèges », in : *Mélanges Pierre Lévêque, t. 7, 209-225, Besançon*.

Lopez Férez J. –A., (2011), « Amis et ennemis chez Euripide », in : Peigney J., éd., 2011, Bordeaux.

Loraux N., (1997 a), « *La guerre dans la famille* », *Clio, Femme, genre, Histoire*, 5, 21 - 62.

Loraux N., (1997 b), *La cité divisée : l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris.

Lyotard J. –F., (1986), *L'enthousiasme, La critique Kantienne de l'histoire*, Paris.

MacIntyre A., (1997), *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris.

Macé A., dir., (2013), *Le savoir publique, La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon.

Manin B., (1995), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris.

Marai S., (2014), *Mémoires de Hongrie*, Paris.

Marin L., (1978), *Le récit est un piège*, Paris.

Marquer E., (2006), « Habitude et volonté, la question du sujet de l'action dans l'empirisme classique (Bacon, Locke, Hume) », in : Guineret H., dir., *L'action : délibérer, décider, accomplir*, Paris.

Marrou H. I., (1948), *Histoire de l'éducation dans l'antiquité, t. I, Le monde grec*, Paris.

Mendelsohn D., (2018), « La vie érotique est notre voie d'accès à la beauté », *Philosophie magazine*, juillet-août 2018,

Meyer M., (2003), *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*, Paris.

Meyer M., (1995), *De l'insolence. Essai sur la morale et le politique*, Paris.

Meyer M., (1993), *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*, Paris.

Mitchell L. G., (2010), *Greeks Bearing Gifts : The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435-353 BC.*, Cambridge.

Mitchell L. G., Rhodes P. J., (1996), « Friends and Ennemies in Athenian Politics », in : *Greece and Rome*, v. 43, n°1, (apr., 1996), 11-30.

Montesquieu, (1979), *De l'esprit des lois*, t. I, édit. Garnier-Flammarion, Paris.

Morgan T. J., (1999), « Literate Education in Classical Athens », in : *The Classical Quarterly*, v. 49, 1, 46-61, Cambridge.

Mossé C., (1990), « Stratégies patrimoniales et fonctionnement de la vie politique à Athènes (V^e^- IVe siècles) », in : *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine, Actes de la table ronde des 2 - 4 octobre 1986*, E.F.R., 129, 545-554.

Mossé C., (1974), « Les procès politiques et la crise de la démocratie athénienne », *D.H.A.*, v. 1, 1974, 207-236.

Mossé C., (1969), *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris.

Mueller M., (2010 a), « Athens in a Basket : Naming, Objects, and Identity in Euripides' Ion », in : *Arethusa*, v. 43, 3, 365, The Johns Hopkins University.

Muller C., (2010 b), « Les élites béotiennes et la richesse du IVe au IIe S. a.-C., quelques pistes de réflexion », in : Capdetrey L., Lafond Y, dir.,

Murray O., édit., (1990), *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford.

Mill J. S., (1975), *On Liberty*, New-York.

Nadeau R., (2010), *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Tours.

Nadeau R., (2009), « Le banquet, intégration et sociabilité citoyenne dans la cité grecque », *Hypothèses*, 1-12, 251-261.

Nancy J. -L., (1983), *L'impératif catégorique*, Paris.

Nietzsche, (2015), « L'antisystème », Hors-série *Philosophie magazine*, 26.

Notomi N., (2013), « Is Protagoras the first sophist ? », *Protagoras of Abdera : The Man, His Measure*, in : Van Ophuijsen J., Van Raalte M., Stork P., Boston.

Ober J., (2008), *Democracy and Knowledge, Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton.

Ober J., (1998), Political *Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton.

Ober J., (1993), « Public Speech and the Power of the People in Democratic Athens », in : *Political Science and Politics*, v. 26, 3, 481–486, American Political Science Association.

Ober J., (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton.

Oliveira Gomes C., (2007), *La cité tyrannique. Histoire politique de la Grèce archaïque*, Rennes.

Ostwald M., (2000), « Oligarchy and oligarchs in ancient Greece », in : Flensted-Jensen, P. et alii, éd. *Polis and politics : studies in ancient Greek history presented to Mogens Herman Hansen on his sixtieth birthday, August 20, 2000*, Copenhague.

Pavel T., (1988), *Univers de la fiction*, Paris.

Peirce C. S., (1978-2017), *Écrits sur le signe*, Paris.

Peigney J., éd., (2011), *Amis et ennemis, Actes du colloque de Tours des 16 et 17 mars 2009*, Bordeaux.

Pharo P., (1992), *Phénoménologie du lien civil, Sens et légitimité*, Paris.

Prost F, (2010), « Législateurs, tyrans, lois somptuaires, ou comment définir un groupe social en Grèce ancienne », in : Capdetrey L., Lafond Y, dir., 2010.

Pütz B., (2007), *The Symposium and Komos in Aristophanes*, Oxford.

Queyrel-Bottineau A., (2010), *Prodosia, La notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du Ve siècle*, Bordeaux.

Quignard P., (1997), *La haine de la musique*, Paris.

Quignard P., (1995), *Rhétorique spéculative*, Paris.

Rademaker A., (2013), « The Most Correct Account Protagoras on Language », in : Van Ophuijsen J., Van Raalte M., Stork P., éd., Leiden - Boston, 2013.

Rancière J., (2012), *Figures de l'histoire*, Paris.

Rancière J., (1998), *Aux bords du politique*, Paris.

Rancière J., (1992), *Les mots de l'histoire*, Paris.

Raoul L., (1993), « La condition des réfugiés politiques en Grèce : statut et privilèges », in : *Mélanges Pierre Lévêque*, t. 7, 209-225, Besançon.

Revel J., (2009), *Le vocabulaire de Foucault*, Paris.

Rhodes P. J., (2011), *Alcibiades, Athenian Playboy, General and Traitor*, Barnsley.

Ricœur P., (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris.

Ricœur P., (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris.

Ricœur P., (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris.

Ricœur P., (1983), *Temps et récit, T.1, L'intrigue et le récit historique*, Paris.

Ricœur P., (1969), *Le conflit des interprétations, essais d'Herméneutique*, Paris.

Ricœur P., (1955-1964-1967), *Histoire et vérité*, Paris.

Ricœur P., (1950), *Philosophie de la volonté, 1. Le volontaire et l'Involontaire*, Paris.

Rihll T. E., (1995), « Democracy Denied : Why Ephialtes Attacked the Areiopagus », The *Journal of Hellenic Studies*, v. 115, 87-98.

Rivière C., (2016), « Les frontières du *téménos* grec archaïque : une affaire politique ? », in : *Vivre et pensée les frontières dans le monde méditerranéen antique, actes du colloque tenu à l'Université Paris- Sorbonne, 29-30 juin 2013*, édit., Berthelot H. et *alii*, Bordeaux.

Robinson W. É., (2007), « The Sophists and Democracy Beyond Athens », *Rhetorica*, v. 25, 1, Winter, 109-122.

Rosenbloom D., (2004), *Ponêroi vs. Chrêstoi: The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles, Part II*, Transactions of the American Philological Association, v. 134, 2, 323-358.

Rosenbloom D., (2002), « From Ponêros to Pharmakos : Theater, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE », *Classical Antiquity*, v. 21, 2, 283-346.

Rougier-Blanc S., (2010), « La poésie homérique et la poésie archaïque : la question de la cité et du politique », in : Capdetrey L., Lafond Y., 2010.

Rousseau J. –J., *Le contrat social*, I, 3, édition intégrale, Paris, Le Seuil, t. II, p. 519, col. 2.

Runciman W. G., (1998), « Greek Hoplites, Warrior Culture, and Indirect *Bias* », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, 4, 731-751.

Salmon P., (1969), *L'établissement des Trente à Athènes*, L'Antiq. Class., 38, 2, 497-500.

Sartori F., (1957), *Le eterie nella vita politica ateniese del VIe V^e^ secolo A. C.*, Rome.

Scarpat G., (2001), *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia.

Schiappa E., (2003), *Protagoras and Logos, a Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia.

Schmitt C., Heller H., (2020, édit. fr.), *Du libéralisme autoritaire*, Paris.

Schmitt C., (2000, trad. fr.), *La dictature*, Paris.

Schmitt C., (1988, trad. fr.), *Théologie politique*, Paris.

Schmitt C., (1963, trad. fr.), *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris.

Schmitt Pantel P., Polignac de F., (2007), *Athènes et le politique, Dans le sillage de C. Mossé*, Paris.

Schmitt Pantel P., (1992), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités Grecques*, Paris.

Schmitt-Pantel P., (1987), « Les pratiques collectives et le politique dans la cité grecque », in : Thélamon F., *Sociabilité, pouvoirs et société*, 279-288, Mont Saint Aignan.

Schmitt Pantel P., (1985), « Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes », *MEFRA*, 97, 135-158.

Schubert P., (2013), « Andocide et ses amis dans le discours Sur les Mystères », *R.E.G.*, t. 126, fasc. 2, 371-389.

Searle, J. R., (1974) *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge.

Ségur Ph., (2013), « La désignation des gouvernants par tirage au sort », in : *Revue française de droit constitutionnel*, 95, 687-698.

Semenzato C., (2013), « Les savoirs du chanteur-poète pindarique », in : Macé A., dir., *Le savoir publique, La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon.

Sen A., (1991), *Éthique et économie et autres essais*, Paris.

Settipani C., (2017), *Les prétentions généalogiques en Grèce, de l'époque byzantine à l'époque archaïque, tome second, appendices*, Paris.

Shear J. L., (2011), *Polis and Revolution : Responding to Oligarchy, in* : Classical Athens, Cambridge.

Sickinger J. P., (2017), *New Ostraka from the Athenian Agora*, in : Hesperia, v. 86, 3, 443-508.

Sinclair R. K., (1988), *Democracy and participation in Athens*, Cambridge.

Schiappa E., (2003), *Protagoras Logos, A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia.

Schopenhauer A., (2014), *L'art d'avoir toujours raison*, Paris.

Sforzini A., (2017), *Les scènes de la vérité, M. Foucault et le théâtre*, Lormont.

Somville P., (2004), « Xénophon narrateur : autour de Théramène », in : *L'antiquité classique*, 73.

Spinoza B., (1966), *Œuvres IV, Traité politique. Lettres*, Paris.

Spitzer P., (1993), « Les *Xénia*, morceaux sacrés d'hospitalité », *R.E.G.*, t.106, f. 506-508, 599.

Taillardat J., (1982), « *Φιλότης*, *πίστις* et *foedus* », *R.E.G.*, t. 95, f. 450-451, 1-14.

Toppler K., (2012), *The imagery of the Athenian Symposium*, Cambridge University Press, New-York.

Van Ophuijsen J., Van Raalte M., Stork P., éd., (2013), *Protagoras of Abdera : The Man, His Measure*, Leiden - Boston.

Veblen T., (2005), *Conspicuous, Consumption*, Londres.

Veblen T., (2017), *Théorie de la classe de loisir*, Paris.

Vernant J. –P., Vidal – Naquet P., (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* – II, Paris.

Vernant J. -P., (1965), *Mythes et pensée chez les grecs*, attention, Paris.

Vial C., (1985), chapitre V, « Les magistrats : fonction et compétence », *B.C.E.*, suppl. 10, 201-251.

Weil P., Julliard J., (2015), « La République est-elle menacée ? Redonner du sens à une société fractionnée », *Le Monde*, 10 octobre 2015.

Weil R., (1960), « *Études sur l'antiquité grecque* », *R.E .G*, v.73, 344, 262-263.

Weil S., (2014), *L'Iliade ou le poème de la force*, Paris.

Whibley L., (1896), *Greek Oligarchies. Their Character and organisation*, Honolulu.

Wittgenstein L., *Conférence sur l'éthique*, Paris (Blackwell publishing – 1967 – 1971), 2015.

Wilgaux J., (2003), « Les évolutions du vocabulaire grec de la parenté », in : Bresson et *alii*, édit., *Parenté et société dans le monde grec de l'antiquité à l'âge moderne*, Colloque international de Volos (Grèce) –19-20-21 juin 2003, Bordeaux, 2006.

Wilkerson K. E., (1982), « From Hero to Citizen : Persuasion in Early Greece », *Philosophy & Rhetoric*, v. 15, 2, 104-125.

Will É., (1972), *Le monde grec et l'Orient. Tome I. Le Ve siècle (510-403)*, Paris.

Worms F., (2013), *Le vocabulaire de Bergson*, Paris.

Woronoff M., (2006), « L'étranger dans les poèmes homériques », *Φιλολογία, Mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 37-43.

Yates F. A., (1966), *The Art of Memory*, London.